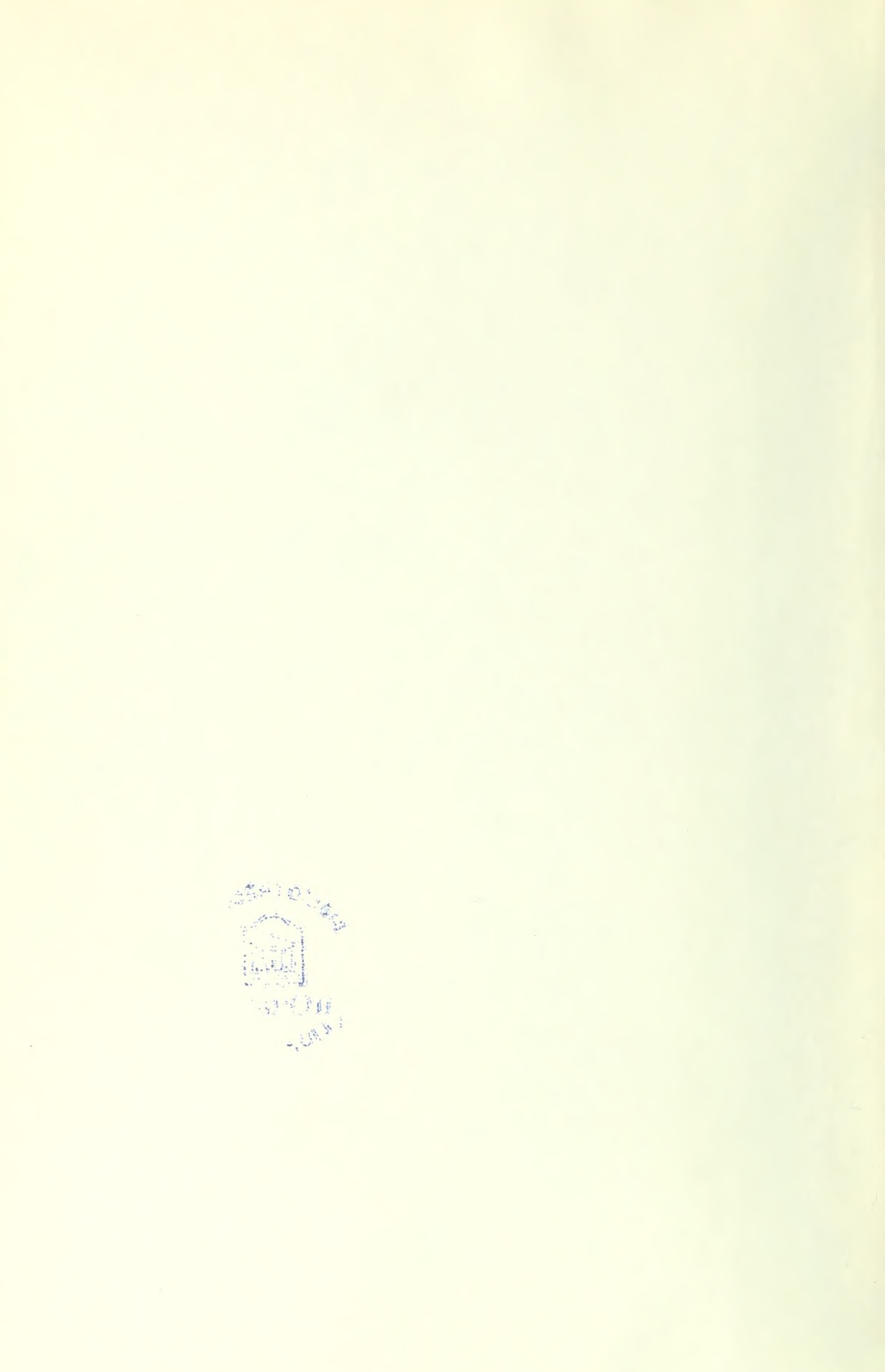






(No LOAN

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

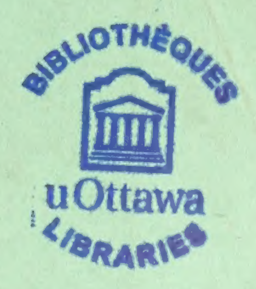
CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

FASCICULE XLVI. GÉORGIE — ~~GRACE~~ HIP



PARIS

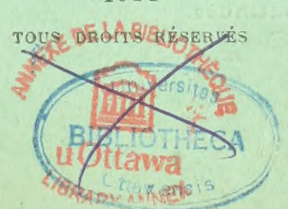
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

L. LETOUZEY, Succr

87, BOULEVARD RASPAIL — RUE DE VAUGIRARD, 82

—

1914



Imprimatur
Parisiis, die 31ª Martii 1914.
† Leo Ad., card. AMETTE
Arch. Par.

LISTE DES COLLABORATEURS DU QUARANTE-SIXIÈME FASCICULE

MM.

BAREILLE, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.

BERNARD, à Paris.

BESSE (le R. P. dom), prieur de Ligugé, à Chevetogne (Belgique).

CAYRÉ (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Kadi-Keuï, à Constantinople.

COULON (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'*Angelicum*, à Rome.

DOUBLET, professeur de philosophie au lycée de Nice.

EDOUARD d'Alençon (le R. P.), des frères mineurs capucins, archiviste de l'ordre, à Rome.

FORGET, professeur de théologie à l'Université de Louvain (Belgique).

GATARD (le R. P. dom), bénédictin, à Saint-Michel de Farnborough (Angleterre).

GODET, à Rosnay (Vendée) († le 2 juillet 1913).

HEURTEBIZE (le R. P. dom), bénédictin de Solesmes, à Ryde (île de Wight).

INGOLD, à Colmar (Alsace).

JANIN (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Kadi-Keuï, à Constantinople.

MM.

LEVESQUE, professeur d'Écriture sainte au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

MERLIN (le R. P.), religieux augustin, à Madrid (Espagne).

MICHEL, professeur de théologie à la Faculté de théologie de Lille.

OBLET, supérieur du grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

ORTOLAN (le R. P.), des oblats de Marie-Immaculée, à Rome.

PALMIERI (le R. P.), religieux augustin, à Rome.

PISANI, chanoine théologal, professeur à l'Institut catholique de Paris.

SALEMBIER, professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie de Lille († le 30 octobre 1913).

SERVAIS (le R. P.), carme déchaussé, professeur de théologie au scolasticat de Bruxelles (Belgique).

TOUSSAINT, professeur de droit canonique à la Faculté de théologie de Lille.

VAN DER MEERSCH, professeur de théologie au grand séminaire de Bruges (Belgique).

VERNET, professeur d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux et à l'Institut catholique de Lyon.

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le *Dictionnaire de Théologie catholique* paraît par fascicules in-4° de 160 pages (320 colonnes) représentant la valeur de 3 vol. in-12 de 300 pages. — Une gravure hors texte tient lieu de 16 pages de texte.

Le prix de chaque fascicule, rendu franco, est de 5 fr. net, payables dans la quinzaine qui suit la réception de chaque fascicule.

Les fascicules ne se vendent pas séparément. Les exemplaires d'occasion ou de seconde main ne sont ni complétés, ni continués.

la tutelle des patriarches d'Antioche, cela contredit maint document historique et cela paraît invraisemblable. L'Église de Géorgie se serait alors déclarée autonome ou bien elle aurait fait sa soumission à Constantinople qui avait depuis longtemps éclipsé tous les autres patriarcats orientaux. Tout ce qu'on peut admettre, c'est qu'il s'établit dès l'origine des relations de bon voisinage entre les chrétientés de Géorgie et celles d'Arménie, et que ces dernières, déjà mieux organisées, ont pu aider celles-là, mais rien de plus.

V. Entre Arméniens et Géorgiens. — Nous venons de voir que les Arméniens prétendent avoir converti la Géorgie au christianisme. Ils vont plus loin encore et affirment que leurs catholicos ont exercé une juridiction effective sur le pays voisin depuis l'introduction de la vraie foi jusqu'à la fin du VIe siècle, c'est-à-dire pendant près de trois siècles. De leur côté, les Géorgiens protestent énergiquement qu'ils n'ont jamais eu de relations intimes avec les Arméniens et surtout qu'ils n'ont à aucun moment dépendu de l'Église arménienne. D'après eux, il a tout au plus existé entre les deux Églises des rapports de bonne fraternité chrétienne, mais pas autre chose. Il n'est pas facile d'opérer le départ exact entre le vrai et le faux quand on se trouve en présence d'assertions aussi opposées qu'un patriotisme jaloux a certainement influencées. Nous allons cependant essayer d'élucider la question à l'aide des documents qui nous sont parvenus de cette époque lointaine.

De prime abord, il semblerait que l'Église de Géorgie a réellement été soumise à celle d'Arménie. Moïse de Khorène, Agathange, la version arménienne de Fauste de Byzance (le texte primitif a certainement été remanié par le traducteur), etc., donnent plusieurs exemples de la juridiction exercée par les catholicos arméniens sur la Géorgie. Varthanès, fils de saint Grégoire l'Illuminateur et son second successeur, établit son fils aîné, Grégoris, âgé de quinze ans, catholicos des Ibériens et des Aghovans ou Albanais. Fauste de Byzance, *Histoire*, l. III, c. v. Nersès le Grand (364 ?-384), autre catholicos arménien, envoie pour gouverner l'Église de Géorgie son diacre Job. Au commencement du Ve siècle, Mesrob, inventeur de l'alphabet arménien, en compose un de même genre pour les Géorgiens et s'occupe de faire traduire les Livres saints dans leur langue. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette assertion. Enfin, un certain nombre d'évêques géorgiens assistent au fameux synode national arménien de Vagharchapat (491) qui adopta les erreurs monophysites et condamna le concile de Chalcédoine. Aux textes arméniens que nous venons de résumer s'en ajoutent d'autres qui ont une source géorgienne. M. Marr, professeur à Saint-Pétersbourg, a découvert plusieurs documents qui semblent donner raison aux prétentions des Arméniens. Un recueil de Vies de saints du Xe siècle découvert par lui au monastère d'Iviron, au mont Athos, nous apprend qu'autrefois les Géorgiens fêtaient les mêmes saints principaux que les Arméniens. Marr, *Voyage d'étude au mont Athos*, Saint-Pétersbourg, 1899 (en russe), p. 16. De plus, un très ancien manuscrit géorgien du Sinaï dit que les deux Églises avaient admis les usages si énergiquement condamnés par les prélats byzantins, c'est-à-dire les *madaghs* (sacrifices) et le jeûne d'Artchavour établi en mémoire de celui des Ninivites et que les grecs ont toujours poursuivis de leurs anathèmes. Marr, *Rapport préliminaire sur les travaux concernant le Sinaï... et Jérusalem*, Saint-Pétersbourg, 1903 (en russe), p. 12-13. Le Sinaï possède encore deux hymnes, l'une en l'honneur de saint Grégoire l'Illuminateur dans laquelle les Géorgiens sont appelés le « troupeau de saint Grégoire, » l'autre en l'honneur de sainte Nino qui cite la Géorgie comme faisant partie de l'Église de saint Barthélemy Marr, *op. cit.*, p. 41. (On sait que les Arméniens veulent que cet apôtre ait évangélisé leur patrie.) Saint Georges Mtatsmindéli, higoumène du monastère des Ibères au mont Athos, un des principaux traducteurs géorgiens du XIe siècle, reconnaît lui-même dans la préface de ses ouvrages que les Arméniens avaient semé la « zizanie », c'est-à-dire l'erreur, dans les textes des Livres saints, ce qui l'obligea à reviser les traductions existantes. Khakhanachvili, *Histoire de la littérature géorgienne*, Tiflis, 1904 (en géorgien), p. 98. Cette infiltration des erreurs arméniennes n'indiquerait-elle pas une union très étroite entre les deux Églises ? Il est à peu près prouvé, du reste, qu'une bonne partie des premières traductions de l'Écriture en géorgien fut faite sur le texte arménien.

Nous avons expliqué plus haut les raisons pour lesquelles il nous paraît impossible d'admettre que la conversion de la Géorgie ait été l'œuvre des Arméniens. Mais il ne s'ensuit nullement qu'il n'ait pas existé dans la suite une union très étroite entre les deux Églises et que la Géorgie n'ait pas dépendu pendant un certain temps des catholicos arméniens. Devant la concordance des textes que nous venons de résumer nous devrions reconnaître que l'Église arménienne exerça momentanément une juridiction effective sur tout ou partie de la Géorgie. Il faut se rappeler, en effet, que ce pays ne formait pas un seul royaume, mais plusieurs principautés plus ou moins autonomes, en sorte que certaines provinces ont pu être soumises aux catholicos arméniens sans que la nation tout entière participât à cette dépendance. A quelle époque se serait faite cette union ? Nous en sommes réduits à des hypothèses. La partie orientale de la Géorgie tomba sous le joug des Perses vers 498, comme l'Arménie en 451. Ce que nous savons de la politique religieuse des chahs nous porte à croire qu'ils ont probablement exercé une pression sur les Géorgiens pour les soumettre à l'Église arménienne, afin de les soustraire par là à une autorité spirituelle étrangère à leur empire et nécessairement suspecte au gouvernement.

Mais aux documents arméniens on peut opposer ceux que la Géorgie fournit et qui ne méritent pas un moindre crédit. Les Géorgiens se font fort du reste d'expliquer ceux que leur opposent leurs adversaires. Il est donc à peu près impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, de se faire une opinion certaine sur la dépendance de la Géorgie tout entière vis-à-vis des catholicos arméniens. Nous aimons mieux laisser en suspens une question aussi délicate, plutôt que de donner dans un sens ou dans l'autre une conclusion hâtive. On comprend que les Géorgiens protestent contre l'union des deux Églises, car si elle a réellement existé, elle a entraîné des conséquences très graves au point de vue de la foi. Les Arméniens ayant peu à peu admis les erreurs monophysites, les Géorgiens en auraient fait autant. Quant aux vingt-deux évêques géorgiens qui auraient assisté au synode de Vagharchapat, les Géorgiens affirment que c'était des Aghovans qui ne sont pas de même race qu'eux. Les auteurs arméniens semblent leur donner raison sur ce point.

Quelles qu'aient été les relations entre les deux Églises, une violente réaction se produisit vers la fin du VIe siècle, plus nationale peut-être que religieuse. Sous l'impulsion du catholicos Kvirion (Kiouron, Kyron, le Quiricus ou Quirinus des latins) de Mtzkhéta, les Géorgiens secouèrent le joug du catholicos arménien et se proclamèrent partisans du concile de Chalcédoine. Au synode de Tvin (596 ou 597), le catholicos arménien Abraham excommunia solennellement les dissidents et interdit sévèrement à ses fidèles d'aller vénérer la relique de la vraie croix à Mtzkhéta. A cette défense, Kvirion répondit en inter-

disant aux Géorgiens de se rendre en pèlerinage aux sanctuaires arméniens de Vagharchapat. Kvirion écrivit au pape saint Grégoire le Grand qui lui répondit par une lettre de félicitations. *Epist.*, l. IX, epist. LXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1204. Depuis cette bruyante séparation une haine profonde a régné entre ces deux peuples voisins. Elle s'est même accrue au cours des âges par suite de torts réciproques et garde encore aujourd'hui toute son acuité. Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, t. II, l. XXX, c. XCVIII, qui écrivait au XIII[e] siècle, en donne un curieux exemple : si un Géorgien, passant devant une église arménienne, sent une épine lui pénétrer dans le pied, il ne doit pas se baisser pour l'arracher afin de ne point paraître s'incliner devant l'église arménienne. Un voyageur du XVIII[e] siècle, Chardin, *Voyage en Perse*, Amsterdam, 1711, p. 123, rapporte qu'ils s'abhorrent mutuellement, qu'ils ne s'allient jamais entre eux et que les Géorgiens ont un mépris extrême pour les Arméniens qu'ils considèrent à peu près « comme on fait des Juifs en Europe. » Cet antagonisme violent explique les exagérations commises de part et d'autre à propos de l'union temporaire des deux Églises. Les Arméniens ont certainement donné à l'influence qu'ils exercèrent en Géorgie une importance qu'elle n'eut pas, non seulement dans les débuts du christianisme en ce pays, mais encore plus tard, quand leurs catholicos y jouirent d'une certaine autorité. D'autre part, les Géorgiens, sans doute dans le but louable de protester qu'ils ne sont jamais tombés dans les erreurs monophysites, ont nié systématiquement toute dépendance de leur Église vis-à-vis de celle d'Arménie. La vérité se trouve peut-être entre ces deux affirmations extrêmes. La conclusion qui semble s'imposer, c'est que la Géorgie orientale a très probablement dépendu pendant un certain temps du catholicos arménien et qu'elle se laissa alors entraîner dans le monophysisme. Quant au reste du pays, il est impossible de dire si oui ou non il a participé à cette dépendance.

VI. ORGANISATION DE L'ÉGLISE. AUTONOMIE. — Les tribulations multiples par lesquelles la Géorgie a passé pendant de longs siècles, invasions répétées des Perses, des Arabes, des Turcs, des Mongols, occupations étrangères, divisions intestines, etc., ont fait disparaître un grand nombre de documents précieux dont l'absence se fait vivement sentir aujourd'hui. Le peu qui nous en reste présente un laconisme tel que nous connaissons fort peu de chose sur la période qui a suivi la conversion de la Géorgie au christianisme. Encore faut-il ajouter que ces documents sont postérieurs de plusieurs siècles aux événements qu'ils racontent, ce qui amoindrit singulièrement leur valeur, bien que la plupart se basent sur des textes plus anciens. En l'absence de tout autre renseignement, nous serons cependant obligés de nous en contenter.

Il est sûr que les premiers missionnaires envoyés en Géorgie par l'empire byzantin ont introduit dans ce pays la liturgie byzantine. La langue employée dans les cérémonies fut d'abord le grec. Mais quand l'Église fut organisée et que la traduction des Livres saints en géorgien eut été faite, c'est la langue nationale qui prévalut. On ne saurait, en l'absence de documents certains, fixer la date à laquelle s'opéra cette transformation. Il ne semble pas cependant qu'il faille la reculer plus loin que le VI[e] siècle. Certains indices nous permettent aussi d'affirmer que l'influence syrienne se fit également sentir, soit dès le début, soit au VI[e] siècle, à l'arrivée des missionnaires syriens dont nous aurons à reparler.

Nous avons vu plus haut que les documents géorgiens donnent au premier évêque le nom de Jean. Son apostolat, au dire de la *Chronique de Géorgie*, Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 137, fut de courte durée. L'évêque Jacques continua l'œuvre commencée et fit pénétrer peu à peu le christianisme dans la masse du peuple. Malheureusement, les invasions fréquentes des Perses amenèrent çà et là le rétablissement du culte du feu. Au commencement du V[e] siècle, la religion chrétienne avait de ce fait subi des pertes importantes. Le roi Artchil I[er] (410-434) chassa les Perses, proscrivit le mazdéisme et réorganisa l'Église à laquelle il donna pour chef l'évêque Mobidan. Celui-ci, secrètement partisan du mazdéisme, essaya sournoisement de rétablir le culte du feu, mais il fut découvert et excommunié par un synode auquel le roi avait convoqué toutes les autorités religieuses du pays. Quelque temps après, on fit venir de Constantinople l'évêque Michel pour présider à l'éducation du roi Vakhtang (446-499). Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 151. Ce Michel, devenu plus tard chef de l'Église géorgienne, lutta vaillamment contre les mazdéistes qui étaient loin d'avoir disparu. A la suite de désaccords avec le roi — peut-être défendait-il simplement les droits de l'Église contre les empiétements du pouvoir civil — il se vit remplacer par un autre prélat grec venu de Constantinople. Ce serait à partir de cette époque, vers 471, que, d'après la *Conversion de la Géorgie*, Mtzkhéta aurait reçu son premier catholicos ou patriarche. Taqchivili, *Trois chroniques historiques* (en géorgien), p. 29. La création de douze nouveaux diocèses, qui fut la conséquence de cet acte, amena une diffusion plus rapide du christianisme. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 195. Une nouvelle invasion perse, plus terrible que les autres, eut lieu vers 498, causa des ruines innombrables et valut la palme du martyre à beaucoup de fidèles. Vers le milieu du VI[e] siècle, treize missionnaires vinrent de Syrie, sous la conduite de saint Jean Zédadznéli, et durent recommencer en grande partie l'évangélisation du pays. C'est à cette époque, de la fin du IV[e] au VI[e] siècle, qu'il faudrait faire remonter la traduction de l'Écriture sainte en langue indigène et l'introduction du géorgien dans la liturgie. Les plus anciens manuscrits de la Bible qui existent actuellement sont, au dire des archéologues, du VII[e] siècle, mais ils ont été copiés sur des textes antérieurs. Nous étudierons cette question plus loin, quand nous parlerons de la littérature géorgienne. Dès le milieu du VI[e] siècle, le catholicos fut choisi parmi les prélats géorgiens. Le premier serait Saba ou Dassaba (542-557).

La tradition constante en Géorgie veut que l'Église de ce pays ait dès son origine dépendu de celle d'Antioche. Nous retrouvons la même opinion chez les historiens grecs ou arabes, surtout à partir du XI[e] siècle. Aujourd'hui encore, les deux patriarches melkites d'Antioche, le catholique aussi bien que l'orthodoxe, revendiquent une autorité nominale sur l'Ibérie. Que faut-il penser de cette suzeraineté exercée par Antioche sur la lointaine Géorgie ? Nous avons résumé plus haut la tradition relative à l'action apostolique de saint Eustathe et au voyage qu'il aurait accompli dans le Caucase. Si l'on n'admet pas que ce patriarche se soit occupé de la conversion de la Géorgie, il est bien difficile d'indiquer à quelle date a commencé la dépendance. Dans les rares documents qui nous restent, nous ne trouvons que des traces d'une juridiction effective et rien de plus. Il nous est même impossible de préciser à quelle époque elle a cessé. La tradition géorgienne veut que ce soit sous Vakhtang, vers 471, quand la Géorgie reçut son premier catholicos ou patriarche. Un texte de Balsamon semble donner raison à cette opinion. Il apprend, en effet, qu'une décision synodale d'Antioche décerna à l'archevêque d'Ibérie le privilège de l'exemption, à l'époque du patriarche Pierre, décision qui reconnaissait l'autocéphalie à l'Église géorgienne, mais sous le patronage d'Antioche. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 320. Quel est ce patriarche Pierre ?

Est-ce Pierre le Foulon (471) ou Pierre II, contemporain de Michel Cérulaire ? D'autres textes que nous utiliserons plus loin semblent prouver qu'il s'agit du premier, car il serait bien difficile de les expliquer s'il s'agissait du second. Notons cependant que beaucoup d'auteurs modernes se prononcent en faveur de cette dernière hypothèse. La *Conversion de la Géorgie* et les *Annales* s'accordent à dire que, sur la demande du roi Vakhtang, l'empereur Léon Ier fit désigner par le patriarche d'Antioche un prélat pour remplacer l'évêque Michel, qui avait déplu au souverain, et que Pierre fut choisi comme catholicos. Les deux actes ont dû se produire en même temps. Les *Annales de la Géorgie* prétendent que l'autonomie complète fut accordée par le VIe concile œcuménique (680), Brosset, *Histoire de la Géorgie*, t. I, p. 235-632, mais il suffit de parcourir les actes de cette assemblée pour se convaincre qu'elle ne s'est pas occupée de la Géorgie. Par contre, le moine melkite Nicon, Bibliothèque Vaticane, *Codices arabici*, n. *76*, p. 367, et Éphrem le jeune, Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 229, tous deux du XIe siècle, résument un récit d'après lequel deux moines géorgiens vinrent à Antioche, sous l'empereur Constantin Copronyme (741-775) et le patriarche Théophylacte (745-751), pour y exposer la situation lamentable dans laquelle se trouvait leur pays par suite de la conquête arabe. Il n'y avait plus de catholicos depuis la mort de l'empereur Anastase Ier (610). Les persécutions des infidèles avaient jusque-là empêché les Géorgiens de recourir à Antioche. Le patriarche assembla un synode et sanctionna un acte en vertu duquel les évêques géorgiens étaient autorisés à se réunir et à consacrer le catholicos qu'ils auraient élu. Celui-ci n'avait plus d'autre obligation vis-à-vis d'Antioche que de faire mention du patriarche dans la liturgie et de payer une redevance annuelle. Cette somme fut constamment acquittée jusqu'à l'époque du patriarche Jean III (987-1010) qui céda son droit à son collègue de Jérusalem. Le patriarche d'Antioche se réserva aussi le droit d'intervenir dans les troubles suscités par l'hérésie et d'envoyer dans ce but un exarque en Géorgie. C'est ainsi qu'un patriarche du nom de Théodore, Théodore Ier (751-753) ou Théodore II (970-975) ou encore Théodore III (1034-1042), envoya Basile le grammairien pour combattre l'hérésie des *Akakhliens*, dont nous ne connaissons que le nom. En résumé, on peut admettre qu'après avoir été gouvernée par un catholicos qui tenait son autorité du patriarche d'Antioche, l'Église géorgienne a obtenu son autonomie religieuse vers le milieu du VIIIe siècle, peut-être même auparavant.

VII. Histoire politique du Ve au XIIIe siècle. — Quand le roi Vakhtang Gourgaslan, c'est-à-dire Loup-Lion (446-499), monta sur le trône, la Géorgie était la proie de ses voisins, surtout des Perses. Il battit les uns après les autres les ennemis de son pays et le croyait complètement libre lorsqu'il succomba glorieusement avec son armée sous les coups des Perses. Ses successeurs ne conservèrent qu'une autorité fort diminuée. L'un d'entre eux, Bacour III (557-570), laissa des fils mineurs qui, par peur des Perses, furent obligés de se réfugier dans les montagnes. La famille des Bagratides, appuyée par l'étranger, en profita pour reprendre le gouvernement du pays et se substituer à la dynastie sassanide. Ce sont les Bagratides qui ont régné sur la Géorgie jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, au moment où s'accomplit l'annexion à la Russie. Les Byzantins avaient déjà réussi à s'emparer de la Géorgie occidentale. L'empereur Maurice obtint la cession complète de tout le pays et nomma curopalate, c'est-à-dire maréchal du palais, le roi Gouram (575-600), un Bagratide. Cette suzeraineté de Byzance dura un demi-siècle environ. Héraclius traversa la Géorgie dans sa marche victorieuse contre Chosroès. Dès 642, les Arabes firent leur apparition sous la conduite de l'émir Merwân-Qrou et semèrent les ruines un peu partout. En 717, un autre émir, Iazîd, conquit à son tour la Géorgie, réduisant les rois indigènes au rôle de simples exécuteurs de ses ordres. Le Turc Bougha, venu de Bagdad, défit les Arabes et ravagea le pays en 851. La Géorgie ne retrouva son indépendance momentanée que sous David le Curopalate dont l'intervention rendit à Byzance un service précieux par la défaite du rebelle Scléros (976). Il avait à peine réorganisé son royaume que les Turcs Seldjoukides fondirent dessus et le ruinèrent (seconde moitié du XIe siècle). David II, le Restaurateur (1089-1125), les chassa et fonda un royaume qui allait de la mer Caspienne à la mer Noire, de la chaîne du Caucase à la province de Kars. La Géorgie connut son complet épanouissement sous la reine Thamar (1185-1212), dont le nom est resté justement célèbre dans son pays.

VIII. L'Église géorgienne du VIe au XIIIe siècle. — Les épreuves multiples par lesquelles passa la Géorgie durant cette époque troublée firent nécessairement sentir leur contrecoup dans l'Église. Les musulmans usèrent de tous les moyens pour répandre leur religion parmi le peuple. La constance des chrétiens fut assez bonne pour que de nombreux martyrs répandissent leur sang pour défendre leur foi. Les plus célèbres sont saint Daniel et saint Constantin, mis à mort vers 715, après avoir vaillamment combattu pour leur pays, Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 262, le saint roi Artchil, qui trouva une mort glorieuse vers 727, en réclamant à l'émir Dchidchoun la liberté pour sa patrie, et saint Gobroni, vers 912. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 275. On a conservé la vie de deux autres martyrs, saint Abo de Tiflis, vers 786, et saint Constantin, prince royal, mis à mort à l'âge de quatre-vingt-cinq ans par le chef turc Bougha, en 853. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, t. XIII, p. 47, note 3. Enfin, il faut signaler le martyre de saint Néophyte, évêque d'Urbnissi (IXe siècle), ancien chef mulsuman converti au christianisme par le spectacle de la vie religieuse. *Acta sanctorum*, octobris t. XII, 1885, p. 642.

Heureusement pour l'Église géorgienne, la puissance musulmane décrut beaucoup vers la fin du Xe siècle, sans quoi elle aurait peut-être subi le sort d'autres chrétientés orientales et disparu entièrement. Quand les Bagratides reprirent le gouvernement du pays, une réforme profonde s'imposait. Le clergé, cupide et corrompu, se montrait inférieur à sa tâche au milieu des églises en ruines. L'arrivée des Turcs Seldjoukides, dans la seconde moitié du XIe siècle, sema une fois de plus la désolation en Géorgie. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 347. La persécution s'abattit terrible sur les fidèles qui n'avaient pas pu trouver un refuge dans les montagnes. David II le Restaurateur (1089-1125) réussit à repousser l'envahisseur et songea à profiter de ses victoires pour rétablir l'ordre dans l'Église et dans l'État. C'est pendant son règne que parurent les premières écoles régulièrement organisées, où l'on enseigna la religion, la grammaire, les mathématiques et le chant. L'école d'Arsène, dans la ville d'Icalto, forma une génération d'hommes célèbres, entre autres le fameux poète Chota Roustavéli, l'auteur de la *Peau de léopard*. Pour compléter l'instruction des jeunes gens, David II en envoya quarante au mont Athos, où ils devinrent de remarquables traducteurs de livres ecclésiastiques. Il fut lui-même bon théologien et bon chrétien. Il organisa, en plusieurs points de son vaste royaume, des hôpitaux et des asiles. C'est à lui qu'on doit la célèbre cathédrale de Guélati, un des plus beaux monuments de l'architecture géorgienne. Khakhanoff, *Histoire de Géorgie*, Paris, 1900, p. 42. Il réunit aussi un concile dans le but d'amener les Arméniens à

renoncer au schisme et à l'hérésie. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 375. Cette tentative généreuse échoua complètement, ainsi que toutes celles que les Géorgiens essayèrent dans la suite.

La reine Thamar (1184-1212) s'occupa, elle aussi, de réformes ecclésiastiques. Elle réunit un concile, principalement dans le but de mettre fin aux abus introduits par le catholicos Michel. Nous ne connaissons malheureusement pas les décisions que prit cette assemblée, car ses actes ne nous sont point parvenus. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 405. Beaucoup d'églises actuelles remontent au règne de la reine Thamar qui se plut à orner les sanctuaires. Parmi les chefs de l'Église de cette époque, deux se rendirent célèbres par leurs ouvrages, Arsène II (946-976) et Nicolas, démissionnaire en 1170.

IX. La vie religieuse en Géorgie. — Il est impossible de préciser la date à laquelle la vie religieuse fit sa première apparition en Géorgie. Cependant, nous ne croyons pas que le monachisme ait attendu plus tard que le ve siècle pour faire des conquêtes parmi les Ibères. En effet, il jouissait à cette époque d'une popularité très grande dans tout l'Orient. De plus, les apôtres et les organisateurs de l'Église en Géorgie n'avaient sans doute pas manqué d'utiliser un moyen aussi propre à assurer la diffusion de la vraie foi. Enfin, dès ce moment on signale des moines géorgiens en Palestine. En tout cas, la vie religieuse était en pleine floraison au VIe siècle. Les treize missionnaires venus de Syrie, vers le milieu de ce siècle, lui imprimèrent un élan merveilleux. Le pays se couvrit de monastères que la piété des princes et des simples fidèles se plut à doter richement. Les plus célèbres furent ceux qu'établirent trois des missionnaires syriens, Jean, David et Chio. Saint Jean, chef de la mission, s'établit sur la montagne de Zaden, ce qui lui valut le nom de Zédadznéli. Son monastère fut détruit au XIIe siècle par les Turcs Seldjoukides. Jordania, *Chroniques*, t. I, p. 73. Plus heureux que celui-là, ceux que fondèrent saint David Garedjéli à Garedja et saint Chio Mgviméli à Mgvimé, survécurent malgré les vicissitudes par lesquelles ils durent passer, à la suite des différentes invasions. Celui de Saint-Chio, très peuplé, fut de tous les couvents géorgiens le plus important, principalement à cause de l'influence qu'il exerça sur le développement de la science ecclésiastique et de la vie de piété. Celui de Guélati, près de Koutaïs, fondé au Xe siècle, peut seul être considéré comme son rival sur ce point. La vie religieuse devint tellement intense en Géorgie que, non contente de couvrir le pays de couvents, elle déborda encore sur l'empire byzantin, ainsi que nous le verrons un peu plus loin. En 1765, le prince Vakhoucht, fils de Vakhtang VI, comptait dans sa *Description de la Géorgie*, 79 monastères, ruinés pour la plupart : 16 dans le Samtzkhé, 48 dans la Karthlie, 11 dans la Kakhétie et 4 dans l'Imérétie. Cf. Vakhoucht, *Description géographique de la Géorgie*, trad. de Brosset, Saint-Pétersbourg, 1842. Pour être complet, il faudrait ajouter à cette liste les couvents des autres parties du pays, comme la Mingrélie et le Lazique. Ces chiffres sont une preuve évidente de l'intensité que la vie chrétienne avait reçue au cours des siècles et de la ténacité avec laquelle les fidèles relevaient de leurs ruines sans cesse renouvelées les sanctuaires du monachisme. Nous ne possédons malheureusement que fort peu de chose sur ces nombreux monastères. Les bibliothèques de Tiflis et des autres villes de la Géorgie montrent bien avec orgueil un grand nombre de manuscrits qui en proviennent, mais ils ne contiennent que de très minimes détails sur la vie religieuse du pays.

X. Les Géorgiens dans l'empire byzantin. — Les Géorgiens suivirent le mouvement qui entraînait les populations orientales, principalement celles de la Cappadoce, vers les Lieux saints. Dès la fin du IVe siècle, un des leurs, Évagre, faisait déjà retentir l'Orient de ses démêlés théologiques avec saint Jérôme. Un siècle plus tard, Pierre l'Ibère, évêque de Maïouma, près de Gaza, qu'on accuse à tort ou à raison d'avoir favorisé l'hérésie eutychienne, faisait de nouveau connaître en Palestine la race géorgienne. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895. Les pèlerinages amenèrent tout naturellement la fondation des monastères. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX, apprend que Justinien répara le couvent des Ibères dans la Ville sainte et celui des Lazes dans le désert de Jérusalem. Celui de la ville aurait été fondé sous le roi Vakhtang (446-499). Quant à celui des Lazes, on a voulu l'identifier avec le célèbre monastère de Sainte-Croix. S'il faut en croire les historiens géorgiens, c'est Pierre l'Ibère, fils du roi Bacour, qui fonda le couvent de Saint-Sabas. En tout cas, le nom de ce monastère revient à chaque instant sous la plume des chroniqueurs nationaux; les princes lui envoient de riches présents, ce qui indique au moins qu'il y avait là des moines géorgiens. Il semble même qu'ils y possédaient une église particulière, comme les Arméniens. La conquête arabe arrêta forcément le mouvement qui portait les Géorgiens vers les Lieux saints. Le *Commemoratorium de casis Dei et monasteriis*, dans *Itinera Hierosolymitana*, Genève, 1880, t. I, p. 302, signale cependant, vers 808, plusieurs de leurs moines au mont des Oliviers et à Gethsémani. Vers 1050, le roi Bagrat, curopalate, aurait reçu, grâce à l'empereur byzantin, la moitié du Calvaire et y aurait établi un évêque de sa nation. *Palestine exploration fund, Quarterly statement*, 1911, p. 185. Un peu avant la fin du même siècle, les Géorgiens bâtissent le couvent de Saint-Jacques le Majeur qui est depuis passé aux Arméniens. Quant au monastère de Sainte-Croix, il fut restauré (peut-être simplement fondé) vers 1040 par le moine Prokhoré, ruiné par les Turcs Seldjoukides trente ans plus tard et rebâti aussitôt après l'arrivée des croisés. Une légende, qui s'est très probablement formée à cette époque, y place le lieu où fut coupé l'arbre dont on fit la croix du Sauveur. Sainte-Croix fut un foyer de science ecclésiastique dont l'influence se faisait sentir fortement en Géorgie où ce monastère possédait de nombreuses propriétés. La bibliothèque patriarcale grecque de Jérusalem possède 147 manuscrits géorgiens qui en viennent. L'église est encore couverte de peintures et d'inscriptions laissées par les moines géorgiens. Ceux-ci conservèrent le couvent jusqu'en 1685, époque à laquelle ils durent le céder aux grecs. Leur conduite relâchée et les dépenses excessives qu'ils firent les obligèrent, en effet, à vendre successivement le Calvaire où ils avaient été les maîtres pendant trois siècles, le couvent de Saint-Jacques et huit ou dix autres qu'ils possédaient dans la ville de Jérusalem. R. Janin, *Les Géorgiens à Jérusalem*, dans les *Échos d'Orient*, 1913, p. 32, 211.

On trouve encore des Géorgiens dans plusieurs autres monastères de Palestine, mais nous avons trop peu de renseignements sur eux pour en parler avec plus de détails. Nous avons vu que celui de Saint-Sabas eut toujours à leurs yeux une importance considérable. Poussant plus loin encore leur désir de la solitude, les Géorgiens allèrent jusqu'au mont Sinaï où leur présence se révèle encore de nos jours par un bon nombre de manuscrits. En Syrie, ils peuplaient plusieurs monastères, dans les environs d'Antioche. Ils s'y montrèrent même assez frondeurs vis-à-vis des patriarches pour que le pape Grégoire IX leur écrivît en même temps qu'aux Arméniens et aux grecs pour les faire rentrer dans l'obéissance, en 1239. Archives Vaticanes, *Reg. 19*, fol. 40, n. 199. On trouve encore des moines géorgiens en Chypre, au mont Olympe de

Bithynie, dans les environs de Constantinople et de Thessalonique. Tamarati, *Église géorgienne*, Rome, 1910, p. 315 sq.

Le mont Athos ne pouvait manquer de les attirer nombreux. Ils y occupèrent pendant longtemps le monastère qui porte encore leur nom, celui d'Iviron ou des Ibères (τῶν Ἰβήρων). D'après un vieux manuscrit géorgien de 1074, ce couvent fut fondé vers 971 par un des seigneurs de la cour de David le Curopalate, nommé Jean, qui avait d'abord pratiqué la vie religieuse au mont Olympe. Le nouvel higoumène vit bientôt accourir auprès de lui une foule de ses compatriotes de toute condition, parmi lesquels plusieurs personnages officiels. Tel ce Tornic, ancien général, qui sortit momentanément de sa solitude pour combattre le rebelle Scléros (976). Le couvent des Ibères au mont Athos devint, lui aussi, un foyer de science ecclésiastique où l'on s'occupait surtout de traduire les œuvres des Pères de l'Église grecque et de reviser les anciennes versions de l'Écriture sainte et des livres liturgiques. Ce fut même lui qui exerça le plus d'influence sur toute la nation. Les plus célèbres de ses higoumènes furent, après Jean, saint Euthyme (964-1028) et saint Georges Mtatsmindéli (1014-1066) qui traduisirent en géorgien de nombreux ouvrages grecs. *Journal asiatique*, 6e série, 1867, t. I, p. 333 sq. Au XVIe siècle, le monastère tomba aux mains des grecs qui en ont depuis lors jalousement interdit l'entrée aux Géorgiens, mais sans tirer aucun profit de la riche collection de manuscrits laissée par les partants.

XI. Histoire politique du XIIIe au XIXe siècle. — Après les règnes glorieux de David le Restaurateur et de la reine Thamar, la Géorgie commença à connaître la décadence, à cause de la corruption de la noblesse et des divisions nombreuses qui affaiblissaient le pays. Les Mongols de Gengis-Khan ne tardèrent pas à lui infliger un châtiment terrible en 1220-1221. Puis ce fut le tour de Djélal-ed-Din, sultan du Khorassan, qui ravagea la Géorgie de 1226 à 1230. Les Mongols revinrent en 1236. La reine Roussoudane implora alors contre eux le secours du pape Grégoire IX (1240), qui ne put malheureusement rien entreprendre pour la secourir. Finalement, les Géorgiens se résignèrent à accepter la domination des Mongols dont ils devinrent tributaires, vers la fin du XIIIe siècle. Ils servirent même pendant longtemps dans les armées de leurs vainqueurs. Georges V, dit le Brillant (1318-1346), réussit à se débarrasser de la tutelle des Mongols de Perse, alors très affaiblis, et reconstitua son royaume. Quarante ans après sa mort, Timour-Leng (Tamerlan) fit une première apparition en Géorgie en 1386 et renouvela à plusieurs reprises ses dévastations pendant une vingtaine d'années. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 652. Le pays se releva un peu sous Alexandre Ier (1413-1442). Le partage du royaume entre les fils de ce prince mit de nouveau la division et accéléra la ruine. Cependant, plusieurs rois cherchèrent à s'allier avec l'Occident pour une croisade contre les Turcs, mais ces démarches n'obtinrent pas de résultat. La chute de Constantinople (1453) eut pour conséquence un encerclement plus redoutable de la Géorgie. Turcs et Persans s'immiscèrent dans les querelles intérieures pour s'en attribuer les lambeaux. En 1469, le pays se démembra en trois royaumes et cinq principautés. Les princes qui gouvernaient cette malheureuse contrée durent accepter officiellement l'islamisme pour conserver leur trône. Quelques-uns restèrent secrètement fidèles à la religion chrétienne, mais ce ne fut qu'une exception. La Géorgie fut souvent dès lors le champ de bataille où les deux puissants empires musulmans se disputèrent la prédominance. Les Turcs pénétrèrent dans la Géorgie occidentale en 1577 et la soumirent tout entière. De leur côté, les Persans, conduits par Abbas le Grand (1577-1628), s'attaquèrent à la Géorgie orientale et la mirent au pillage. Abbas emmena vers 1615 un million d'habitants environ qui furent dispersés dans les différentes provinces de l'empire et qu'il remplaça par des Arméniens et des Persans. Nouvelle invasion en 1633 pour châtier le roi Téïmouraz Ier qui avait relevé la tête. La Géorgie sembla renaître sous Vakhtang VI (1703-1737), bien que ce roi fût obligé de vivre assez longtemps loin de sa patrie. Le relèvement s'accentua encore sous Héraclius II (1744-1798) dont les victoires assurèrent pendant quelque temps la tranquillité au royaume. Cependant le danger de plus en plus pressant lui fit conclure une alliance qui eut des conséquences funestes pour la Géorgie. En 1783, il se reconnut vassal de la Russie, ce qui lui attira les vengeances du chah de Perse, Agha-Mohammed Khan (1795). Son fils Georges XII (1798-1800) fut le dernier roi de Géorgie. En 1801, l'empereur Alexandre Ier proclama l'annexion de la Grousie ou Géorgie proprement dite. La Mingrélie fut occupée en 1803, la Gourie en 1810 et l'Imérétie enfin en 1814. Tout le pays devint alors une simple province de l'empire. La tyrannie des Russes remplaça dès lors celle des Turcs et des Persans.

XII. L'Église géorgienne du XIIIe au XIXe siècle. — Nous venons de voir par quelles tribulations passa la Géorgie du XIIIe au XIXe siècle. Cette période de troubles intérieurs et d'invasions de la part des musulmans fut pour l'Église des plus funestes. Cependant il se produisit pour elle une cause nouvelle de relèvement intérieur. Ce sont les relations assez étroites que les rois et les catholicos entretinrent avec Rome à partir du règne de Roussoudane (1223-1247). Comme ces rapports ont reçu dans la suite un développement considérable, nous préférons leur consacrer une étude spéciale.

Une question se pose tout d'abord. A quelle époque la Géorgie s'est-elle séparée de l'Église catholique ? On n'a encore trouvé aucun document, ni chez les écrivains indigènes ni chez les étrangers, qui puisse donner quelques précisions sur ce point. On sait du moins que les Géorgiens restèrent en général étrangers aux querelles suscitées à Rome par la sophistique byzantine. Cependant, les moines du mont Athos durent très probablement y prendre part et leur influence a pu contribuer à détacher la Géorgie de l'Église universelle. Leur indépendance ecclésiastique vis-à-vis des patriarches byzantins atténua certainement l'animosité des Géorgiens contre Rome, car il ne s'agissait pas pour eux d'une question nationale. Les guerres interminables qu'ils avaient à soutenir contre des ennemis sans cesse renouvelés ne leur permettaient pas d'ailleurs de se mêler beaucoup à ces querelles de théologiens. Jusqu'à la fin du XIIe siècle, ils continuèrent de faire mention du pape dans leurs offices, au même titre que des patriarches grecs. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 457; Jordania, *op. cit.*, t. I, p. 140, 142, 152. Il est probable que la séparation s'est faite insensiblement, à cause du manque de relations entre la Géorgie et le monde occidental. Honorius III, dans une lettre adressée en 1224 à la reine Roussoudane, ne considère pas celle-ci comme schismatique, puisqu'il lui accorde ainsi qu'à son peuple l'indulgence apostolique. Grégoire IX ne parle pas non plus de séparation dans une bulle de 1233. Archives Vaticanes, *Reg. Vat.*, *17*, fol. 6. Toutefois, dans une lettre que Roussoudane écrit au pape, elle lui promet, si elle reçoit du secours contre les Mongols, de s'unir avec tout son peuple à l'Église catholique. C'est la première fois qu'on entend parler du schisme des Géorgiens. Dans la réponse qu'il fit en 1240 à la reine et à son fils David, Grégoire IX constate la séparation en ces termes : « Aussi faut-il, très chers fils, que vous et vos sujets reconnaissiez humblement le pontife romain,

successeur de Pierre et vicaire du Christ, comme le Père et le chef de notre foi. Regrettez de n'avoir pas suivi dans le passé cette ligne de conduite et efforcez-vous de vous réunir à lui et à l'Église romaine et de lui obéir en ce qui regarde le salut de votre âme. » Archives Vaticanes, *Reg. Vat.*, *19*, n. 198, fol. 142.

Dans l'impossibilité de tracer, faute de documents remontant à cette l'époque, une histoire complète de l'Église géorgienne pendant les six siècles qui nous occupent, nous nous bornerons à signaler les faits les plus saillants qui sont parvenus jusqu'à nous Le catholicos Nicolas II n'hésita pas, vers 1245, à se présenter devant le chef mongol Houlagou pour lui demander d'empêcher le pillage des églises et des monastères que ses chefs pratiquaient couramment sous prétexte de lever l'impôt. Cette démarche hardie réussit pleinement. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, t. I, p. 541. En 1280, le même catholicos réunit un synode de tous les évêques pour réprimer les abus du roi Démétrius II (1273-1289) qui dissipait les biens ecclésiastiques. Ce fut en vain, car le prince continua ses rapines. Son exemple ne fut que trop imité par les seigneurs géorgiens. Le clergé était loin d'ailleurs de se montrer à la hauteur de sa tâche et ne manifestait pas une moindre avidité de richesses. Cependant, Démétrius revint à des sentiments plus chrétiens. Comme il avait cherché à se soustraire au joug du redoutable Houlagou, celui-ci lui ordonna de venir à son camp pour rendre compte de sa conduite. Démétrius s'y rendit, malgré les supplications du clergé et des fidèles, afin d'épargner à son peuple un châtiment terrible et mourut dans les supplices en victime volontaire. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 608. L'Église géorgienne l'honore comme un martyr.

Georges V le Brillant (1318-1346) réunit, lui aussi, le catholicos et les évêques en un synode qui réforma le clergé, rétablit la discipline ecclésiastique, ramena les moines à l'observation de leurs règles et mit fin aux désordres qu'avait causés la domination des infidèles. La période de calme et de tranquillité que ses victoires avaient assurée à son pays ne dura pas longtemps. En 1386, Timour-Leng commençait les redoutables incursions qui devaient se renouveler pendant une vingtaine d'années. La religion fut de nouveau persécutée, les chrétiens martyrisés, les églises et les monastères pillés et dévastés. Alexandre Ier (1414-1442) travailla à relever de leurs ruines et l'Église et l'État. A partir du milieu du XVe siècle, nous ne savons à peu près rien de l'Église géorgienne jusqu'aux premières années du XVIIe siècle, sauf les tentatives de rapprochement avec Rome et le succès de la mission catholique. Nous en reparlerons plus loin. Les luttes des Turcs et des Perses dont la Géorgie fut longtemps la victime accumulèrent les ruines et augmentèrent malheureusement aussi le nombre des apostats. En beaucoup d'endroits, le christianisme fit place à la religion du Prophète. Les rois et les nobles donnèrent d'ailleurs un exemple funeste en acceptant l'islamisme pour conserver leur situation. La religion nouvelle, mêlée aux restes du paganisme ancien et au christianisme, produisit cette « triple foi » dont parlent les missionnaires catholiques et les ambassadeurs russes. Khakhanoff, *Histoire de Géorgie*, Paris, 1900, p. 61. La corruption des grands fut bientôt égalée par celle du clergé. Les catholicos eux-mêmes n'étaient plus qu'un jouet entre les mains des rois imposés au pays par les Turcs ou les Persans. Vers 1625, les habitants de la principauté de Samtzkhé, dans la Géorgie occidentale, passèrent presque tous à l'islamisme qu'ils pratiquent encore aujourd'hui. Dubois de Monpéreux, *Voyage autour du Caucase*, Paris, 1839, t. I, p. 299. Un peu avant cette date, un certain nombre de catholiques de la même province, voyant que les Turcs ne persécutaient pas les Arméniens parce que ceux-ci leur rendaient de grands services en leur servant d'espions, embrassèrent le rite arménien pour se mettre à l'abri des vexations. Tamarati, *op. cit.*, p. 478. Dans la Géorgie orientale, les Persans se conduisaient à peu près de la même façon que les Turcs dans la Géorgie occidentale. Abbas le Grand (1557-1628) surpassa tous les autres chahs par sa tyrannie et sa haine contre les chrétiens. Un jour de Pâques, il massacra plusieurs centaines de moines (5 000, s'il faut en croire les documents géorgiens) dans le monastère de Saint-David de Garédja. Pour mieux ruiner la Géorgie, il déporta dans les différentes provinces de la Perse un million environ de chrétiens qui, petit à petit, perdirent leur foi pour embrasser l'islamisme (vers 1615). Archives de la Propagande, *Persia, Giorgia, Mengrelia e Tartaria*, t. CCIX, p. 321; Pietro della Valle, *Viaggi*, Bologne, 1687, p. 198 sq. Parmi les martyrs les plus célèbres qui moururent victimes de la persécution d'Abbas, il faut citer le roi Louarsab (1623), Brosset, *Histoire moderne de la Géorgie*, t. II, p. 51, et la reine Kétévan de Kakhétie (1624), Archives de la Propagande, *Scritture riferite*, *Giorgia*, t. I, p. 14, et le confesseur de cette reine, le moine Moïse. Figueroa D. Garcias de Silvia, *L'ambassade en Perse, de 1617 à 1627*, Paris, 1667, p. 134, 346.

A partir de cette époque jusqu'au rattachement de la Géorgie à la Russie, nous ne connaissons plus guère l'Église de ce pays que par les relations qu'elle entretint avec les missionnaires latins. Un des catholicos qui ont le plus fait pour assurer l'union avec Rome, Antoine Ier (1744-1788), travailla d'abord à réformer le clergé et le peuple. Dans un synode qui réunit tous les évêques de Karthlie et de Kakhétie, il fit prendre les plus sages décisions pour améliorer les mœurs publiques, particulièrement en ce qui concerne les empêchements de mariage. Le zèle avec lequel il protégeait la mission catholique fut la cause de sa perte. A l'instigation du patriarche grec de Constantinople, Cyrille V, qui voyait d'un très mauvais œil toute tentative de rapprochement avec le monde catholique, le roi Téïmouraz le destitua et le chassa du pays, en 1755. Archives de la Propagande, *Monte Caucaso*, t. IV, p. 72. On lui donna pour successeur un certain Joseph (1755-1763), sous le pontificat duquel le roi Héraclius II réunit une assemblée d'évêques pour rétablir la discipline parmi le clergé. Le roi présenta onze articles de lois à l'assemblée qui les approuva à l'unanimité. La charte se trouve au Musée ecclésiastique de Tiflis, sous le n. *856*. Antoine Ier, réfugié en Russie, sembla oublier pendant son exil la faveur qu'il avait accordée au catholicisme, car il fit constamment profession de foi orthodoxe. Cependant il écrivit à la même époque un ouvrage sur le *Miserere*, dans lequel il se prononce ouvertement pour la primauté du pape. Il revint en Géorgie à la mort du roi Téïmouraz, en 1781, et occupa de nouveau le siège patriarcal jusqu'à sa mort, en 1788. Il fut le premier prélat géorgien à se rapprocher de l'Église russe et à en introduire les usages dans sa patrie. Ce zèle russophile lui valut même l'honneur de prendre place parmi les membres du saint-synode. Malgré cette conduite équivoque, il paraît cependant être toujours resté attaché à la foi catholique et les missionnaires latins nous affirment qu'il la confessa encore sur son lit de mort. Tamarati, *op. cit.*, p. 384. Très érudit lui-même, Antoine Ier donna une grande impulsion aux études ecclésiastiques en rétablissant les séminaires et les écoles. Son successeur, Antoine II (1788-1811), fut le dernier catholicos que la Géorgie ait connu.

XIII. La Géorgie occidentale. — De bonne heure, la Géorgie occidentale, appelée aussi Colchide,

s'était détachée du royaume pour former plusieurs petits États, soumis d'abord aux Romains, puis aux empereurs byzantins. Elle prit alors le nom de Lazique, sous lequel on comprend toutes les tribus géorgiennes qui habitaient au sud de l'Ingour et le long des côtes de la mer Noire. La seule marque de dépendance de ces États vis-à-vis de la cour de Byzance était une espèce d'investiture que les basileis accordaient aux nouveaux rois en leur envoyant les insignes de leur dignité. L'empire byzantin avait fait des habitants de ces provinces des garde-frontière destinés à barrer la route aux envahisseurs. Les Perses virent dans la conquête de Lazique un moyen sûr d'atteindre plus facilement Constantinople. C'est pourquoi ils entreprirent contre les Byzantins une guerre longue et acharnée, surtout à partir du règne de Justinien. Le Lazique resta néanmoins sous la dépendance de Constantinople jusqu'au commencement du xᵉ siècle. A cette époque, il fit son union au royaume de Géorgie d'Abkhasie (Aphkhazétie en géorgien). Cette union dura pendant plus de cinq siècles, jusqu'au partage de la Géorgie entre les trois fils d'Alexandre Iᵉʳ (1442).

De quel patriarcat dépendait l'Église du Lazique ? Au moins depuis 628, année qui marqua l'écrasement des Perses par Héraclius, sinon plus tôt, la Géorgie occidentale fut soumise à la juridiction de Constantinople. Dans une *Notitia episcopatuum*, composée vers 650 et publiée par Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiæ episcopatuum*, dans *Abhandlungen der k. bayer. Academie der Wissenschaften*, Munich, 1900, p. 542 sq., le Lazique forme une province ecclésiastique, dont le chef, le métropolite de Phasis, étend sa juridiction sur quatre suffragants, les évêques de Rhodopolis, de Saésines, de Pétré et de Ziganes. On signale aussi dans la même liste un évêché autocéphale en Abasgie. Nous ne savons pas combien de temps dura la juridiction de Constantinople sur cette province lointaine. En tout cas, le lien de dépendance n'existait plus au début du xᵉ siècle. Dans une autre *Notitia episcopatuum* de cette même époque, Gelzer, *op. cit.*, p. 357, on trouve bien encore une province ecclésiastique portant le nom de Lazique, mais elle ne comprend pas des territoires vraiment géorgiens. La métropole, Trébizonde, commande à sept évêchés suffragants situés à peu près tous en Arménie. Les sièges indiqués vers 650 n'y figurent plus.

Du xᵉ siècle à la fin du xɪvᵉ, la Géorgie occidentale releva probablement du catholicos de Mtzkhéta. Mais en 1390 nous la voyons gouvernée par un catholicos particulier, du nom d'Arsène. Le domaine de ce dernier comprenait l'Aphkhazétie, c'est-à-dire l'Imérétie, la Mingrélie, le Gouria, le Samtzkhé, la Svanétie et l'Aphkhazétie proprement dite. Le catholicos résidait ordinairement à Bidchvinta ou Btunsta, dont l'église célèbre passait pour avoir été bâtie par l'apôtre saint André lui-même (!). L'origine de ce catholicat demeure plus obscure que celle du catholicat de Mtzkhéta. Il est impossible de trouver dans les documents qui nous restent de cette époque aucune indication ni sur la date de son érection, ni sur les circonstances qui l'ont accompagnée, ni sur le nombre des titulaires. La division politique de la Géorgie en plusieurs principautés ne semble pas avoir été la cause principale de cette séparation ecclésiastique. Tamarati, *op. cit.*, p. 397. Il est probable que les patriarches d'Antioche regrettaient d'avoir reconnu l'autonomie à l'Église géorgienne, surtout depuis que les conquêtes arabes avaient singulièrement amoindri leur puissance. On a des preuves certaines qu'ils cherchèrent à profiter des divisions qui existaient en Géorgie pour reprendre au moins une partie de leur juridiction ancienne. On peut citer, entre autres, des lettres adressées au catholicos de Mtzkhéta par des évêques du Samtzkhé, dans lesquelles ils avouent s'être laissé entraîner par les émissaires grecs. Ils promettent de ne plus en recevoir et de ne plus même faire mention du patriarche d'Antioche à la liturgie. Jordania, *Chroniques*, t. ɪv, p. 227, 265, 315. De même une charte de Dorothée, patriarche d'Antioche (1484-1523), adressée à Mzédchabouc, prince du Samtzkhé, fait les plus grands éloges de lui et des évêques de la région, tandis qu'elle traite d'impie et d'infidèle le roi de Géorgie, ce qui semble indiquer une flatterie intéressée. Jordania, *op. cit.*, p. 316. Michel, patriarche d'Antioche, serait venu dans la Géorgie occidentale vers 1470 pour régler différentes affaires ecclésiastiques. Il aurait aussi sacré le catholicos Joachim, qui n'est pas autrement connu. Jordania, *op. cit.*, p. 294. Un autre patriarche d'Antioche, Macaire III (1643-1672), vint plusieurs fois en Géorgie au cours du xᴠɪɪᵉ siècle. Jordania, *op. cit.*, p. 482.

Le catholicos le plus célèbre de l'Aphkhazétie est Evdémon Tchkhétidzé, mort en 1605, auteur de vingt-trois canons ecclésiastiques qui sont entrés dans le code géorgien compilé par le roi Vakhtang VI au xᴠɪɪɪᵉ siècle. Malachie, qui était en même temps prince de Gouria, demanda au pape Urbain VIII des missionnaires et les reçut avec faveur. Tamarati, *op. cit.*, p. 401-403. Plusieurs de ses successeurs se montrèrent également très accueillants pour les missionnaires latins. Le dernier fut Maxime (1776-1795) qui mourut à Kiev, au cours d'une ambassade auprès de Catherine II pour lui demander du secours contre les Turcs. Maxime ne fut pas remplacé.

XIV. Organisation de l'Église géorgienne. Liste des évêchés. — La Géorgie conserva jusqu'à la fin de son indépendance un système politique et social semblable sur beaucoup de points à celui de la féodalité occidentale. Le clergé formait un corps indépendant et privilégié, une société régie par ses propres lois. Le catholicos, chef spirituel du pays, les métropolites, les archevêques, les évêques, les archimandrites, les prêtres séculiers et les moines constituaient la hiérarchie ecclésiastique. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Introduction, Saint-Pétersbourg, 1859, p. ʟxxɪx. Comme pour les autres classes de la société, tout dommage commis au détriment d'un ecclésiastique était frappé d'une amende ou prix du sang, qui variait naturellement suivant la dignité de la victime. Les tarifs n'ont pas changé du vɪɪɪᵉ au xᴠɪᵉ siècle. Les évêques se mêlaient intimement à la vie nationale. Tout comme ceux du moyen âge en Occident, ils accompagnaient les armées sur le champ de bataille et il est probable qu'ils tirèrent plus d'une fois l'épée.

Le catholicos est reconnu « roi spirituel » du pays, Brosset, *op. cit.*, Introduction, p. ᴄɪx, dans les chartes royales et dans les différents articles du code. Cela n'empêchait pas les princes séculiers de le maltraiter, de le déposer ou de le chasser au gré de leur caprice. Ils donnaient même souvent sa charge à des personnages indignes, mais qui appartenaient soit à leur propre famille, soit à une famille noble dont ils voulaient se concilier les faveurs. Les intérêts spirituels étaient nécessairement négligés par ces prélats de cour, plus occupés d'affaires temporelles, voire même militaires, que du soin des âmes. Le titre de « roi spirituel » n'était cependant pas un vain mot. Il donnait au catholicos une autorité réelle sur les citoyens et même sur l'armée, au temporel comme au spirituel. Brosset, *op. cit.*, Introduction, p. ᴄx-ᴄxɪɪ.

Il ne semble pas que la Géorgie ait été divisée en provinces ecclésiastiques bien déterminées. Du moins, nous ne connaissons pas de document qui le prouve. Il est probable que les diocèses se groupaient par province civile, sans avoir eux-mêmes de limites exactes.

La plupart des évêchés se trouvaient dans les campagnes ou dans les montagnes, parce que la résidence de leurs titulaires était ordinairement dans les monastères. Les évêques et les évêchés tiraient leur nom du lieu de la résidence, ou du titre que portait l'église cathédrale. Le nombre des évêchés varia suivant les époques. Nous donnons ici la liste dressée au XVIIe siècle par un missionnaire théatin, le P. A. Lamberti, qui séjourna en Géorgie de 1630 à 1649. *Sacra storia dei Colchi* (*Colchide sacra*), Naples, 1657, p. 27-35. A l'époque où écrivait cet auteur, beaucoup de ces évêchés avaient déjà disparu à la suite des multiples épreuves qu'avait subies la Géorgie.

Géorgie orientale.

Évêchés de la province de Karthlie.

1. Église patriarcale de Mtzkhéta.
2. Zalkéli.
3. Iassiréli.
4. Manéli.
5. Coucouséli.
6. Pamboukélil.
7. Actaléli.
8. Nakhidouréli.
9. Bonéli.
10. Siniskavéli.
11. Tbiléli (de Tiflis).
12. Maganéli.
13. (métropolitaine).
14. Gerghitéli.
15. Santamléli.
16. Nicoséli.
17. Ourbnéli.
18. Nozouéli.
19. Rouéli.
20. Ertatsmindéli.

Évêchés de la province de Kakhétie.

1. Allaverdéli (archevêché).
2. Zédadznéli.
3. Djvaréli.
4. Samébéli.
5. Roustvéli.
6. Martkoféli.
7. Catatsnéli.
8. Pouznaréli.
9. Nécresséli.
10. Tchiarambéli.
11. Bodbéli.
12. Lertéli.
13. Vanéli.
14. Arimatéli.
15. Kiziqéli.
16. Cabaléli.
17. Gaématéli.
18. Ninotsmindéli.
19. Chéqéli.
20. Viginéli.

Évêchés de la province de Samtzkhé.

1. Scaltéli.
2. Euphratéli.
3. Azilakéli.
4. Angéli.
5. Scatbéli.
6. Etbéli.
7. Surskaléli.
8. Matsqvréli.
9. Dadasnéli.
10. Caréli.
11. Anéli.
12. Ichkhnéli.
13. Ispiréli.
14. Artona.
15. Iskméli.
16. Ortéli.
17. Arzérouméli.
18. Koumourdoéli.
19. Erousméli.

Géorgie occidentale.

Évêchés de la province de Mingrélie.

1. Dandréli.
2. Cagéli.
3. Moqvéli.
4. Bédiéli.
5. Tzaïchéli.
6. Tchipouriasséli.
7. Khoféli.
8. Obougéli.
9. Tsqondidéli.
10. Saalindjaqéli.

Évêchés de la province d'Abkhasie.

1. Btsunta, résidence du catholicos de la Géorgie occidentale.
2. Djikéli (archevêché).
3. Blaéli.
4. Anacopéli.

Évêchés de la province de Gouria.

1. Schiamomemédéli.
2. Blaéti.
3. Ninotsmindéli.

Il y avait donc en tout soixante-dix-sept évêchés en Géorgie. Peut-être le P. Lamberti en a-t-il omis qui avaient déjà disparu depuis longtemps. Remarquons en passant qu'il n'y avait pas moins de vingt-cinq églises cathédrales consacrées à la sainte Vierge, ce qui indique chez les Géorgiens une grande dévotion pour la Mère de Dieu.

L'Église géorgienne possédait d'immenses richesses qui lui venaient des donations faites par les princes ou par les simples fidèles. Mourier, *L'art religieux au Caucase*, Paris, 1887, p. 43. Ces donations étaient presque toujours grevées de certaines charges, ordinairement des messes à dire ou des agapes à servir. On entend par agapes, en Géorgie, un repas que l'Église ou les fidèles doivent payer aux clercs, aux pauvres, aux passants, en un mot à tous ceux qui se présentent, en l'honneur des morts. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Introduction, p. CXIV. Cette pratique, qui est probablement d'origine païenne, est toujours en honneur et cause la ruine des familles. L'Église avait, tout comme l'État, des vassaux et aussi des serfs qui faisaient valoir ses propriétés. Brosset, *op. cit.*, p. CXXVI. Ses richesses étaient considérables à la fin du XVIIIe siècle, malgré les malheurs du pays et les pillages des grands, puisque le gouvernement russe lui a enlevé pour plus de 350 millions de francs d'immeubles. *Issari*, journal géorgien de Tiflis, 1907, n. 110.

XV. Le régime russe en Géorgie. L'exarchat. — Par le traité du 24 juillet 1783, conclu entre le roi Héraclius II et l'impératrice Catherine II, le gouvernement russe s'engageait à maintenir sur le trône de Géorgie la dynastie régnante et à garantir l'indépendance de l'Église nationale vis-à-vis du saint-synode de Pétersbourg. Dans un nouveau traité passé le 23 novembre 1799 entre le tsar Paul Ier et le roi Georges XII, fils d'Héraclius, il revenait déjà sur ses concessions. En effet, Georges XII devait abdiquer et laisser la place à son fils David qui porterait le titre de régent de Géorgie, dignité qui devait se transmettre d'aîné en aîné à ses descendants. Rothiers, *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*, Bruxelles, 1829, p. 64-70. Or, dès le 18 janvier 1801, le tsar Alexandre Ier proclamait l'annexion pure et simple de la Géorgie à l'empire russe. La Géorgie occidentale conserva encore pendant quelques années une autonomie illusoire, après quoi elle subit le sort des autres provinces. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la manière brutale, coutumière aux Russes, avec laquelle s'opéra le changement de régime, ni des haines terribles que le gouvernement moscovite s'est attirées depuis plus d'un siècle par les vexations qu'il a infligées aux Géorgiens. Nous nous contenterons d'indiquer l'attitude qu'il prit vis-à-vis de l'Église.

L'annexion de la Géorgie entraînait logiquement à ses yeux la disparition de la dignité de catholicos dont l'existence semblait une injure au saint-synode de Pétersbourg et une grave atteinte portée à son autorité. Pouvait-il, en effet, y avoir deux Églises orthodoxes dans l'empire des tsars ? C'est pourquoi l'empereur Alexandre Ier écrivit au catholicos Antoine II, le 10 juin 1811, pour lui déclarer que l'Église géorgienne ne pouvait pas rester autonome et que sa dignité à lui n'avait plus aucune raison d'être depuis l'annexion. Il le priait en conséquence de se rendre en Russie où il conserverait les honneurs dus à sa dignité, jouirait d'une pension convenable et prendrait place parmi les membres du saint-synode. Tamarati, *L'Église géorgienne*, p. 384. Antoine II fut obligé de se rendre à cette invitation qui n'était qu'un ordre déguisé. Il mourut en Russie en 1828. Pour ne pas trop blesser la susceptibilité des Géorgiens, le gouvernement russe nomma d'abord un exarque indigène, Varlaam Eristavi, pour succéder au catholicos. Six ans après, quand il vit son autorité fortement établie dans le pays, il jeta le masque et remplaça Varlaam par un exarque russe, Théophylacte Roussanov (1817-1821). Depuis cette époque, l'Église géorgienne, incor-

porée de force à l'Église officielle de Saint-Pétersbourg, a constamment été gouvernée par des exarques russes, dont nous donnerons la liste un peu plus loin. Bien qu'elle jouisse d'une organisation un peu spéciale, elle n'est rien moins qu'autonome, comme on pourra s'en rendre compte en étudiant sa situation canonique.

La réforme ne se fit pas sans tiraillements. Un premier règlement, élaboré en 1811 par l'exarque Varlaam Eristavi et le général Tornasov, gouverneur du Caucase, n'eut pas de succès et fut remplacé par un autre en 1814, après la conquête de l'Imérétie. L'Église géorgienne tout entière, comprenant les diocèses de la Géorgie proprement dite, de l'Imérétie, de la Mingrélie et de la Gourie, était placée sous l'autorité d'un seul exarque résidant à Tiflis et assisté non d'un consistoire, mais d'un bureau synodal pour la Géorgie proprement dite, tandis qu'un consistoire était créé à Koutaïs pour l'Imérétie, la Mingrélie et la Gourie. Il y avait cinq éparchies et un vicariat. Tous les autres évêchés furent supprimés. Le bureau synodal entra en fonctions le 8 mai 1815.

Après trois ans d'expérience, on s'aperçut que la nouvelle organisation n'était pas viable et ne répondait pas suffisamment aux vues bureaucratiques du saint-synode. En 1818, Théophylacte Roussanov, premier exarque russe, se chargea de rédiger un nouveau règlement qui établissait en Géorgie une seule éparchie portant les noms de Karthlie et Kakhétie, et donnait un évêque à chacune des autres provinces : Imérétie, Mingrélie et Gourie. Les évêques dépendaient directement de l'exarque qui résidait à Tiflis et gouvernait l'éparchie de Karthlie et Kakhétie. En même temps, on essaya d'introduire la procédure ecclésiastique pratiquée en Russie. Jusque-là, on avait observé dans le pays des coutumes ecclésiastiques tout à fait patriarcales. Les curés étaient à la fois juges, conseillers, administrateurs et propriétaires. D'après un usage ancien, le prince de Mingrélie et les seigneurs de la province se réunissaient chez le métropolite pour délibérer sur les affaires de la principauté. La plupart des évêques appartenaient aux familles seigneuriales et administraient leurs diocèses sans recourir aux complications d'une chancellerie bureaucratique. Une taxe sur le clergé, quelques contributions prélevées sur la population par manière d'amendes judiciaires et canoniques, suffisaient à les faire vivre avec les revenus des biens ecclésiastiques. Les prêtres étaient trop nombreux; un village de cent foyers en comptait jusqu'à huit. Ajoutez à cela que les moines employaient les nonnes comme servantes dans leurs couvents et que les évêques s'occupaient plus de ramasser les impôts que de célébrer les offices liturgiques. S'il faut en croire les rapports russes, un évêque officiait en moyenne dix fois en trente ans ! On devine que les projets de réformes de l'exarque ne pouvaient plaire au clergé. Celui-ci se révolta et entraîna avec lui toute la population. On vit les ecclésiastiques s'enfuir avec les femmes et les enfants dans les montagnes et les forêts, emportant tout le matériel du culte, tandis que les guerriers tenaient la campagne. Théophylacte, aidé des Cosaques, réussit à grand'peine à imposer ses réformes dans la Géorgie. La Mingrélie, l'Imérétie et la Gourie ne les acceptèrent que plus tard à la suite de répressions sanglantes.

Le saint-synode, fidèle à ses procédés de russification, travailla méthodiquement à diminuer l'importance de sa nouvelle acquisition. Après avoir réduit à cinq les nombreux évêchés qui existaient encore au moment de l'annexion (une trentaine environ), il éloigna les ecclésiastiques zélés, parce qu'il les soupçonnait de nourrir de l'antipathie contre le régime russe, et les remplaça par des ecclésiastiques venus de Russie qui occupèrent bientôt les postes les plus importants. Ces immigrés, dont le saint-synode se servait pour arriver à ses fins de dénationalisation, étaient loin d'avoir tous de hautes qualités. C'était parfois de véritables agents de police qui espionnaient les Géorgiens pour le compte du gouvernement de Saint-Pétersbourg. Leur zèle s'employa surtout à faire disparaître tout ce qui avait un caractère national géorgien, comme la langue et les usages particuliers. C'est ainsi que le staro-slave, langue liturgique des Russes, fut imposé dans les villes et dans les centres un peu importants. Tamarati, *op. cit.*, p. 385. Exarques et simples prêtres acquirent en peu de temps des fortunes scandaleuses, principalement en vendant les biens d'Église, les riches ornements, les livres et vases précieux dont la piété des fidèles avait enrichi les églises et les monastères. On trouvera l'énumération de ces pillages, d'après un journal géorgien, l'*Issari*, de Tiflis, n. 110, dans Tamarati, *op. cit.*, p. 386-387. A lui seul, le gouvernement russe enleva à l'Église géorgienne tous ses biens immeubles, d'une valeur de 137 600 000 roubles, c'est-à-dire plus de 350 millions de francs.

A maintes reprises, le clergé géorgien éleva la voix pour défendre le bien des âmes compromis par les pasteurs indignes que la « sainte Russie » envoyait de plus en plus nombreux. Les plaintes qu'il adressait au saint-synode restaient ordinairement sans réponse, à moins qu'elles ne valussent toutes sortes de vexations à leurs auteurs qu'on accusait de vues intéressées ou d'entente avec les éléments révolutionnaires. En 1901, à l'occasion du premier centenaire de l'annexion de la Géorgie à l'empire russe, quatre évêques indigènes virent dans cette circonstance une occasion favorable pour obtenir quelque adoucissement au régime odieux que subissait leur Église. Ils adressèrent un rapport au saint-synode pour lui demander l'institution d'une chaire d'histoire ecclésiastique géorgienne à l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg. Le texte se trouve dans Tamarati, *op. cit.*, p. 387. Cette requête, bien modeste cependant, n'obtint pas plus de succès que les précédentes. Quatre ans plus tard, sous la pression du mouvement révolutionnaire auquel la guerre malheureuse contre le Japon donnait une force plus grande, le gouvernement russe se décida à publier, le 17 avril 1905, le fameux « oukase de liberté », qui accordait la liberté de conscience à tous les sujets de l'empire. En Géorgie, clergé, noblesse, peuple, tout le monde vit dans cet acte un encouragement à renouveler les revendications nationales. Le tsar et le saint-synode reçurent de multiples pétitions qui demandaient le rétablissement de l'autonomie ecclésiastique pour la Géorgie. Les nobles présentèrent, le 11 octobre 1905, au vice-roi du Caucase une lettre collective réclamant la même faveur. Tamarati, *op. cit.*, p. 393-395. L'espoir de tous fut trompé. Le gouvernement s'étant un peu raffermi, il fit la sourde oreille. De son côté, le saint-synode, pour tromper le public et pour gagner du temps, confia l'étude de la question à une commission de vingt membres, qui étaient tous, sauf deux, des ennemis acharnés des Géorgiens. Les deux membres favorables, deux Géorgiens, ne furent jamais convoqués aux séances, sinon pour entendre des paroles blessantes à l'égard de leur patrie. Comme il fallait s'y attendre, la commission conclut que le projet de rétablissement d'une autonomie ecclésiastique en Géorgie était absolument inacceptable. Les auteurs des pétitions se virent traiter de rebelles par le saint-synode et plusieurs d'entre eux payèrent cher leur audace La première victime fut Mgr Kirion, ancien vicaire de l'exarque, inculpé de délits imaginaires inventés par la police impériale. Il fut envoyé d'abord en Russie en 1909, puis enfermé l'année suivante dans un monastère

de Crimée, qu'il n'avait pas encore reçu l'autorisation de quitter, au commencement de 1914.

L'exaspération des Géorgiens fut à son comble quand ils virent sombrer l'espoir trop naïvement conçu d'une autonomie à la fois politique et religieuse. L'action énergique des partis révolutionnaires amena bientôt des faits très graves. L'exarque Nicon fut assassiné en 1908; le meurtrier, arrêté peu de temps après, réussit à s'enfuir avec la connivence de la population et à faire disparaître toutes les pièces du procès. Le saint-synode attendit deux ans que les esprits fussent un peu calmés pour donner un successeur à Nicon. L'exarque Innocent, nommé en 1910, mourut subitement en septembre 1913 et fut remplacé dès le mois d'octobre suivant par Mgr Alexis, évêque de Tobolsk. De 1905 à 1914, plus de 30 000 Géorgiens ont été condamnés pour crimes politiques. C'est dire que la répression russe a été terrible.

XVI. Situation actuelle. — Le règlement de 1818 a subi divers remaniements, qui ne présentent pas grand intérêt. L'organisation fondamentale est restée la même. L'Église géorgienne est gouvernée par un exarque soumis directement au saint-synode de Pétersbourg et assisté d'un bureau synodal dont il est le président de droit. Ce bureau comprend ordinairement cinq membres, dont un évêque, trois archimandrites et un archiprêtre. L'exarque, qui réside à Tiflis, porte les titres de Karthlie et Kakhétie, administre personnellement l'éparchie de Géorgie et a la haute surveillance sur les trois autres diocèses qui font partie de l'exarchat. Il est de droit membre du saint-synode russe. L'éparchie d'Imérétie (siège à Koutaïs), l'éparchie de Gourie-Mingrélie (siège à Poti) et l'éparchie de Soukhoum (siège à Souhkoum-Kalé) sont les seuls diocèses suffragants de l'exarque. On a parlé dernièrement de distraire de l'exarchat l'éparchie de Soukhoum, jugée assez russifiée, pour en faire un diocèse autonome, mais ce n'est là qu'un projet, de sorte qu'aujourd'hui encore l'exarque de Géorgie étend sa juridiction sur le territoire des six provinces ou gouvernements civils de Tiflis, Bakou, Erivan, Elisabethpol, Koutaïs et de la mer Noire. C'est à lui que revient la haute direction des établissements ecclésiastiques, à lui qu'appartient de régler, soit par lui-même, soit par un recours au saint-synode et à son procureur général, les conflits qui surgissent entre le haut et le bas clergé ou parmi le personnel des établissements ecclésiastiques. Notons aussi que l'évêque russe de Bakou, bien que son diocèse ne soit pas géorgien, prend une part active au gouvernement de l'exarchat. Il assiste souvent aux délibérations du bureau synodal, et c'est lui qui remplace l'exarque, en cas d'absence ou de mort. Comme dans les autres diocèses de la Russie, on trouve dans l'exarchat géorgien, à côté des évêques proprement dits qui administrent un diocèse, plusieurs évêques-vicaires. L'éparchie de Géorgie (Karthlie-Kakhétie) en compte deux, dont l'un porte le titre de Gori, et l'autre celui d'Allaverdi. Ils aident l'exarque dans le gouvernement de son vaste diocèse. Par contre, les éparchies géorgiennes ne possèdent pas de consistoires; ils sont remplacés par des chancelleries. A ces particularités près, l'administration de ces diocèses est calquée sur celle des autres diocèses de l'empire russe.

Deux séminaires, celui de Tiflis et celui de Koutaïs, pourvoient au recrutement du clergé. Le séminaire de Tiflis, fondé en 1817 par l'exarque Théophylacte Roussanov, comptait, en 1902, 177 élèves, dont 52 n'appartenaient pas à la caste sacerdotale. Celui de Koutaïs ne date que de 1894. Il a spécialement pour but de fournir des vocations ecclésiastiques à la Géorgie occidentale. Il comptait, en 1902, 206 élèves, dont 58 n'appartenaient pas à la caste sacerdotale. Il faut noter cette proportion de 28,7 0/0 de jeunes gens dont les parents ne sont point membres du clergé; dans le reste de la Russie elle est infiniment moindre. En dehors des séminaires, il y a dans l'exarchat six écoles diocésaines de garçons et deux écoles diocésaines de filles pour l'instruction des enfants des familles cléricales.

Les monastères existants sont au nombre de 34, dont 27 d'hommes et 7 de femmes. Ils remontent pour la plupart à une haute antiquité, ainsi que nous l'avons vu précédemment. Établis loin de toute habitation, et d'accès peu facile, ils ne voient point affluer les aumônes des dévots pèlerins et végètent dans une pauvreté voisine de la misère. Citons parmi les principaux : 1° le monastère de moniales de Bodbissi, fondé au XIIe siècle, près du tombeau de sainte Nino, apôtre de la Géorgie; plusieurs fois détruit et relevé, ce monastère ne remonte, dans sa forme actuelle, qu'à 1889; 2° le monastère d'hommes de Gaëtat, en Imérétie, qui date du commencement du XIIe siècle; 3° le monastère d'hommes de Saint-David Carédjéli, à Garédja, dans le voisinage de Tiflis, fondé au VIe siècle par un des missionnaires venus de Syrie; il fut pendant longtemps un centre monastique très important, qui faisait la loi à onze autres couvents disséminés dans les environs; il conserve les tombeaux du fondateur saint David, et de son disciple, saint Dido; 4° le monastère d'hommes de Kvarbtaket, placé sous le vocable de l'Assomption, fondé au Xe ou au XIIe siècle dans les environs de Gori; 5° le monastère de femmes de Mtzkhet-Samtavro, consacré à sainte Nino, et dont l'église remonterait, s'il fallait en croire les traditions locales, aux origines mêmes du christianisme en Géorgie; cette église servit de cathédrale aux archevêques de Samtavro jusqu'en 1811; 6° le monastère de la Transfiguration établi à Tiflis, où les moines dirigent une école paroissiale; 7° le monastère de Bidchvinto près de Soukhoum-Kalé, que les Russes appellent le « Nouvel Athos. »

En 1900, le personnel monastique comptait 1 379 membres, dont 1 098 moines dans 27 couvents, et 281 moniales, novices en majorité, dans 7 monastères. Les Géorgiens ne sont pas les seuls à peupler les 34 couvents de leur pays. Les Russes en occupent un certain nombre et forment même la majorité de la population monastique. Les Géorgiens perdent de plus en plus le goût de la vie religieuse pour se lancer dans les intrigues politiques. Pendant la période révolutionnaire qui agita le pays de 1904 à 1910, les moines géorgiens maniaient, dit-on, plus volontiers la bombe que le psautier. En tout cas, par haine de race, Russes et Géorgiens habitent des monastères séparés. Le couvent de Bodbissi, qui renferme le tombeau de sainte Nino, est depuis vingt-cinq ans entre les mains des Russes qui en ont fait sauter la vieille église à la dynamite en 1889 pour en rebâtir une nouvelle qui ne rappelât en rien le glorieux passé de ce couvent. Cet acte de vandalisme a justement irrité les Géorgiens.

Quant au clergé séculier ou clergé blanc, il comprenait, en 1900, 62 archiprêtres, 1 647 prêtres, 231 diacres, 1 805 clercs inférieurs, ayant tous un poste fixe, et 3 archiprêtres, 68 prêtres, 8 diacres, et 17 clercs inférieurs, en disponibilité. Les Russes entraient dans ces différents nombres dans la proportion d'un tiers environ. Cependant, ils ont une tendance marquée à s'attribuer les postes les plus importants. Le nombre des paroisses était de 1 527, celui des églises de 2 455, celui des chapelles privées de 9. La population orthodoxe montait à 1 278 487 âmes, en immense majorité de race géorgienne, ainsi réparties : 374 405 dans l'éparchie de Géorgie (Karthlie-Kakhétie), 478 290 dans celle d'Imérétie, 321 952 dans celle de Gourie-Mingrélie, 103 750 dans celle de Soukhoum. Les sectes étaient représentées par 50 000 membres, à peu près

tous d'origine russe, dont 32 000 aux seuls *Molokans*. On comptait 660 écoles paroissiales instruisant 26 070 élèves, dont 7 201 filles, plus 13 écoles établies à côté des monastères, avec 546 élèves. Ces chiffres donnés par les autorités russes sont fortement sujets à caution, parce que le saint-synode a tout intérêt à diminuer l'importance d'une Église qu'il n'arrive pas à russifier. Tous les Géorgiens que nous avons pu consulter affirment qu'il y a au moins 2 500 000 chrétiens de leur race dans la région du Caucase. En 1913, il y avait 2 055 paroisses. Le gouvernement russe leur donnait 809 868 roubles (2 105 000 francs) dont 400 000 seulement aux paroisses géorgiennes qui sont au moins les deux tiers, et le reste aux paroisses russes. L'exarchat eut, pendant quelque temps, son périodique, le « Messager ecclésiastique de Géorgie », qui parut tous les mois depuis le 1er juillet 1864 jusqu'en 1903. Le manque de lecteurs fut la raison mise en avant pour justifier sa suppression. La rédaction était établie au séminaire de Tiflis. La revue, rédigée en géorgien, comprenait deux parties, une officielle et une non officielle, avec un supplément en russe. Cf. C. Rounkévitch, *L'exarchat de Géorgie*, dans l'*Encyclopédie théologique orthodoxe* de Lopoukine-Gloubovski, Saint-Pétersbourg, 1903, t. III, col. 717-753.

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, le clergé russe immigré s'est tout naturellement attribué les postes les plus importants et de meilleur rapport. Il agit de même façon envers les ecclésiastiques géorgiens qui se montrent favorables aux entreprises de saint-synode et que leurs compatriotes s'obstinent à regarder comme des traîtres à la patrie. L'exarque est toujours un Russe de race et de tendances. Pour qui connaît les procédés de gouvernement employés par le cabinet de Saint-Pétersbourg vis-à-vis des autres races de l'empire, il n'y a rien d'étonnant à ce que le saint-synode le choisisse parmi les plus fermes champions de l'orthodoxie officielle, sans trop s'inquiéter de l'accueil que lui réservent les fidèles. De plus en plus, le clergé russe proscrit tout ce qui est purement géorgien. Le staroslave ou slavon est seul admis dans les cérémonies du culte, au moins dans les villes et les centres les plus importants. La langue et le chant géorgien ont été refoulés dans les campagnes dont les paroisses moins riches ne tentent pas la cupidité des Russes. Elles sont d'ailleurs presque toujours attribuées aux ecclésiastiques géorgiens qui se montrent opposés à la politique religieuse de l'exarque, malgré le désir sincère de conciliation qui anime ses trois suffragants. Ces derniers sont presque toujours choisis parmi les ecclésiastiques géorgiens. Actuellement, l'évêque de Soukhoum est cependant un Russe. Il n'est point besoin de noter que le gouvernement russe ne nomme, pour gouverner les éparchies, que des gens dont il est sûr.

La proscription des coutumes nationales, les procédés vexatoires du clergé russe et la « trahison » de certains prêtres géorgiens ont eu pour résultat la désertion en masse des églises. Le peuple préfère s'abstenir de toute pratique publique de religion plutôt que de pactiser avec les « ennemis de la nation ». Les préoccupations politiques contribuent plus à accentuer cet éloignement systématique que le souci de la dignité de l'Église. Il y a quelques années, l'exarque Innocent se plaignait même qu'un certain nombre de villages avaient demandé qu'on leur construisît des *mosquées* ! C'était là sans aucun doute des gens mal convertis. Il y a aussi des montagnards indépendants qui sont encore à moitié païens, bien qu'ils reçoivent le baptême; ils vont jusqu'à offrir des sacrifices de moutons dans les grandes circonstances et à certains jours déterminés. C'est à peine s'ils voient un prêtre de temps en temps. On voit par ce rapide aperçu que la situation est loin d'être brillante en Géorgie au point de vue de la religion. Il est probable qu'elle ira même en empirant, si le régime politique ne change point.

La persécution entreprise par les Russes contre tout ce qui est géorgien s'étend non seulement aux chrétiens, mais encore aux musulmans. Les Hadjarélis, tribu montagnarde des environs de Batoum, ayant demandé récemment au gouvernement la permission de revenir au christianisme à condition de pouvoir prier en géorgien, se sont vu refuser cette faculté. Les autorités russes ont retiré aux Géorgiens musulmans le droit d'enseigner leur langue nationale dans les écoles qu'ils possèdent; elles leur imposent le turc pour les dénationaliser. Il est vrai que ces musulmans passent outre aux défenses du gouvernement et que celui-ci n'ose pas les inquiéter. Il est difficile d'évaluer le nombre des Géorgiens qui sont passés à l'islamisme pendant la domination turque ou persane. Ils seraient de 600 à 800 000. Après la conquête russe, bon nombre d'entre eux ont émigré en Turquie où on les confond souvent avec les Tcherkesses ou Circassiens, sans doute parce qu'ils portent le même costume. Il y en a 30 ou 40 000 dans la seule région d'Ismidt-Sabandja.

XVII. Liste des catholicos et des exarques. — Nous donnons ici la liste des catholicos et des exarques qui ont gouverné la Géorgie du Ve siècle jusqu'à nos jours, telle que l'a dressée le P. Tamarati dans son *Église géorgienne*, Rome, 1910, p. 408-410. Cette liste est forcément incomplète pour les catholicos, car les documents font presque entièrement défaut pour certaines époques. Il semble aussi qu'il y ait eu à diverses reprises plusieurs catholicos à la fois. Les dates indiquées par le P. Tamarati sont quelquefois incertaines, ainsi qu'il l'avoue lui-même. La liste sera du moins précieuse à consulter, parce qu'elle est la seule qu'on ait dressée jusqu'à nos jours. Dans celle des catholicos de la Géorgie occidentale notamment, on remarquera des vacances considérables qui n'ont peut-être pas eu lieu; mais l'auteur n'a évidemment pu noter que les titulaires dont l'histoire nous a conservé le nom.

Catholicos de la Géorgie proprement dite.

1° Pierre Ier, 471.
2° Samuel Ier, 513-528.
3° Pierre II.
4° Samuel II.
5° Taphtchiag Ier, 528-542.
6° Tchimag.
7° Dassaba, 542-557.
8° Evlalé, 555-557.
9° Macaire, 557-570.
10° Simon-Pierre ou Kvirion, 590-604.
11° Samuel III.
12° Samuel IV.
13° Samuel V.
14° Barthélemy, 610-642.
15° Jean Ier.
16° Babila.
17° Thabor.
18° Samuel VI.
19° Evnon, 634-663.
20° Taphtchiag II.
21° Evlalé II.
22° Jovel.
23° Samuel VII.
24° Georges Ier.
25° Kvirion II.
26° Izdobosid.
27° Tév.
28° Pierre III.
29° Mama.
30° Jean II.
31° Grégoire Ier.
32° Clément.
33° Talalé.
34° Samuel VIII.
35° Sarméan.
36° Cyrille.
37° Grégoire II.
38° Samuel IX.
39° Georges II.
40° Gabriel Ier.
41° Hilarion.
42° Arsène Ier.
43° Eussouki.
44° Basile Ier.
45° Michel Ier, 947.
46° David Ier.
47° Arsène II, 946-976.
48° Samuel X.
49° Simon.
50° Melchisédech Ier, 1035.
51° Chrysostome, 1042.
52° Georges III.
53° Gabriel II, 1073.
54° Jean III, 1105.
55° Basile II.
56° Épiphane.
57° Nicolas Ier, 1170.
58° Michel II, 1185.
59° Théodore Ier, 1186.
60° Jean IV.
61° Arsène III, 1218-1226.
62° Georges IV, 1226.
63° Nicolas II, 1245-1282.
64° Abraham Ier, 1282.
65° Euthyme.

66° Basile III, 1318-1346.
67° Nicolas III, 1337
68° Georges V, 1393-1398.
69° Elioz Ier, 1399-1419.
70° Michel III, 1419-1428.
71° David II, 1428.
72° Théodore II, 1429-1438.
73° David III, 1439.
74° Chio Ier, 1441-1446.
75° David IV, 1447-1456.
76° Marc, 1460-1464.
77° David V, 1464-1479.
78° Évagre Ier, 1488.
79° Ablac-Abraham, 1492-1499.
80° Éphrem Ier, 1498-1500.
81° Évagre II, 1499-1502.
82° Dorothée Ier, 1503-1516.
83° Jean V, 1516-1517.
84° Basile IV, 1518-1529.
85° Melchisédech II, 1524-1540.
86° Jean VI, 1534-1548.
87° Simon Ier, 1544-1548.
88° Nicolas IV, 1552.
89° Domenti Ier, 1557-1560.
90° Nicolas V, 1562-1517.
91° Evdomios Ier, 1578.
92° Dorothée II, 1583-1585.
93° Domenti II, 1583-1602.
94° Zébédée, 1610.
95° Jean VII, 1610-1615.
96° Christophore Ier, 1622-1662.
97° Zacharie Ier, 1624-1633.
98° Evdomios II, 1634-1649.
99° Domenti III, 1660-1675.
100° David VI, 1672.
101° Nicolas VI, 1676-1693.
102° Jean VIII, 1688-1699.
103° Bessarion, 1724-1735.
104° Domenti IV, 1705-1742.
105° Nicolas VII, 1742-1744.
106° Antoine Ier, 1744-1788.
107° Joseph, 1755-1763.
108° Antoine II, 1788-1811.

Catholicos de la Géorgie occidentale.

1° Arsène, 1390.
2° Joachim, 1470-1474.
3° Malachie Ier, 1519-1533.
4° Evdémon Ier, 1558-1578.
5° Malachie II, 1605-1639.
6° Maxime, 1640-1657.
7° Zacharie, 1656-1659.
8° Simon, 1659-1666.
9° Evdémon II, 1666-1675.
10° Hilarion, 1672.
11° David, 1682-1696.
12° Grégoire Ier, 1696.
13° Nicolas, 1705.
14° Grégoire II, 1712-1742.
15° Germain, 1742-1750.
16° Bessarion, 1750-1761.
17° Joseph, 1761-1776.
18° Maxime II, 1776-1795.

Liste des exarques.

Exarque géorgien.

1° Varlaam Eristavi, 1811-1817.

Exarques russes.

1° Théophylacte Roussanov, 1817-1821.
2° Jonas Vasilievsky, 1821-1832.
3° Moïse Bogdanov-Platonov, 1832-1834.
4° Eugène Bajénov, 1834-1844.
5° Isidore Nikolsky, 1844-1858.
6° Eusèbe Ilinsky, 1858-1877.
7° Joannice Roudniev, 1877-1882.
8° Paul Lébédev, 1882-1887.
9° Pallade Raïev, 1887-1892.
10° Vladimir Bogoiavlensky, 1892-1898.
11° Flavien Gorodetzky, 1898-1903.
12° Alexandre Opotzky, 1903-1905.
13° Nicolas, 1905-1906.
14° Nicon, 1906-1908.
15° Innocent, 1910-1913.
16° Alexis, 1913.

XVIII. Le rite gréco-géorgien. — Les missionnaires grecs qui évangélisèrent la Géorgie au IVe siècle introduisirent tout naturellement le rite de leur pays d'origine et la langue grecque dans les cérémonies du culte. Il est probable aussi qu'il y eut au début mélange de rite grec et de rite syriaque, parce que la Syrie exerça une influence certaine en Géorgie. Quand l'Église fut organisée et que la traduction de l'Écriture sainte eut favorisé la réforme, la langue géorgienne remplaça peu à peu le grec, pour le supplanter définitivement. Il est fort difficile de préciser la date à laquelle s'opéra ce changement important; il est probable toutefois qu'il s'acheva au VIe siècle. Dès lors, les Géorgiens, qui étaient en relations suivies avec l'empire byzantin, adoptèrent les modifications introduites dans la liturgie à Constantinople, du IVe au XIe siècle. Le monastère des Ibères, au mont Athos, et celui de Sainte-Croix, à Jérusalem, qui jouissaient d'une très grande influence en Géorgie, servirent pendant longtemps de trait d'union entre l'Église nationale et celle de l'empire byzantin. Il ne faut donc pas s'étonner que ce qu'on appelle parfois le rite géorgien ne soit pas autre chose que la traduction pure et simple du rite byzantin, vulgairement appelé rite grec. Liturgie, office rituel, calendrier, tout est identique chez les Géorgiens et chez les Gréco-Slaves. A peine peut-on signaler quelques coutumes particulières de peu d'importance, comme on peut en trouver aussi dans certaines Églises grecques, en Syrie, par exemple. Seul, le chant est différent. Au lieu d'adopter les compositions musicales byzantines, les Géorgiens ont conservé leur chant national dont les mélodies ont un cachet tout à fait spécial. Aujourd'hui, ce chant, proscrit par les autorités religieuses russes au profit du chant moscovite, s'est réfugié dans les églises des campagnes. Ainsi que nous l'avons dit un peu plus haut, le staro-slave ou slavon tend aussi à supplanter le géorgien dans les cérémonies du culte, de même que les usages particuliers de l'Église russe font peu à peu disparaître ceux qui sont communs aux grecs et aux Géorgiens.

Il n'est pas jusqu'à l'architecture religieuse que les Géorgiens n'aient empruntée aux grecs. Les premiers monuments construits dans le Caucase semblent avoir été l'œuvre d'architectes byzantins. Ceux de la meilleure époque, du XIe au XVe siècle, reproduisent les principaux éléments de la construction byzantine : plan en forme de croix grecque, coupole, etc.; ils offrent une ressemblance frappante avec les églises de la Grèce dans la dernière période du moyen âge. On retrouve aussi de nombreuses affinités avec les églises des premiers siècles élevées en Asie Mineure, en Syrie et particulièrement dans le Hauran. L'architecture géorgienne, qui a subi tant d'influences diverses, est donc essentiellement composite. Elle présente toutefois des caractères originaux qui la distinguent nettement de l'architecture arménienne, sa voisine, qui a subi les mêmes influences. On en trouvera une excellente étude dans l'ouvrage de M. Mourrier, *L'art au Caucase*, Bruxelles, 1907, p. 8 sq.

XIX. Hagiographie. — Bien qu'ils aient adopté le calendrier byzantin et qu'ils célèbrent les mêmes fêtes que les grecs, les Géorgiens y ont cependant réservé une place à leurs saints nationaux. Nous les indiquerons d'après l'étude que le P. N. Nilles, S. J., a publiée dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1903, p. 660 sq.

Janvier. 6. Saint Abo, martyr. — 14. Sainte Nino. — 14. Saints Louarsab et Artchil, rois et martyrs. — 19. Saint Antoine le Stylite. — 27. Saint David le Restaurateur, roi.

Février. 21. Saint Pierre, ermite.

Mars. 20. Saint Louarsab le Jeune, roi et martyr.

Mai. 7. Saint Jean Zédadznéli. — 9. Saint Chio, ermite. — 13. Saint Euthyme, higoumène. — 14. Saint Chalva, martyr.

Juin. 1. Saints Chio et ses compagnons, martyrs. — 27. Saint Georges, higoumène.

Juillet. 12. Saint Jean, higoumène. — 29. Saint Eustathe, martyr.

Août. 11. Saint Rajden, martyr. — 11. Saint Jean, missionnaire.

Septembre. 13. Les six ermites, martyrs. — 13. Sainte Kétévan, reine et martyre. — 14. Saints Joseph et ses compagnons, martyrs. — 18. Saints Bizdina, Elisbar et Chalva, princes et martyrs. — 26. Saints Isaac et Joseph, martyrs.

Octobre. 11. Sainte Chouchanike ou Suzanne, reine et martyre. — 28. Saint Néophyte, évêque et martyr. — 31. Saints David et Constantin, princes et martyrs.

Novembre. 6. Les dix martyrs. — 10. Saint Constantin, prince et martyr. — 17. Saint Michel Gobroni et ses compagnons, martyrs. — 19. Saint Hilarion, ermite.

Décembre. 2. Saint Issé, évêque.

Fêtes mobiles. — 3e férie après Pâques, les saints martyrs de Garedja. — 5e dimanche après Pâques, saint Abib, évêque et martyr. — 6e dimanche après Pâques, saint David de Garedja.

Nous donnerons quelques détails sur chacun de ces différents saints. On trouvera la Vie de la plupart d'entre eux dans Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*. Remarquons en passant que la plupart sont morts dans les multiples incursions que la Géorgie eut à subir de la part des Perses, des Arabes, des Turcs, des Mongols et des Persans.

Saint Abo fut martyrisé à Tiflis par les Sarrasins en 890. Nous avons résumé plus haut la vie de sainte Nino, en racontant la conversion de la Géorgie dont elle fut le premier apôtre. Les saints Louarsab et Artchil, rois de Géorgie, moururent pour la foi chrétienne lors de la dévastation de leur patrie par Merwân-Qrou ou le Sourd, en 744. Saint Antoine le Stylite, surnommé Martqoph ou le Solitaire, est un des missionnaires venus de Syrie au VIe siècle sous la conduite de saint Jean Zédadznéli. Il mourut vers 620. Saint David III, roi de Géorgie (1089-1125), surnommé le Restaurateur, travailla à relever de leurs ruines l'Église et l'État et se fit remarquer par son zèle pour la reconstruction des églises et des monastères. Saint Pierre de Maïouma, qu'il ne faut pas confondre avec Pierre l'Ibère, un autre Géorgien qui fut évêque de la même ville, pratiqua la vie religieuse à Maïouma, près de Gaza, et mourut vers 452. Saint Louarsab le Jeune, roi de Géorgie, fut étranglé par les Persans en 1622, après un cruel exil de sept ans. Saint Jean Zédadznéli fut le chef des douze missionnaires venus de Syrie au VIe siècle pour achever l'évangélisation de la Géorgie. Saint Chio, le Thaumaturge, un des compagnons du précédent, ermite à Mgvimé, est un des patrons de la Géorgie. Saint Euthyme, higoumène du monastère des Ibères, au mont Athos, était le chef des traducteurs des Livres saints et des écrits des Pères, au XIe siècle. Il mourut en 1028. Saint Chalva, prince d'Akhaltzkhé, mourut victime des Arabes après avoir longtemps souffert en prison (1227). Saint Chio et ses cinq compagnons périrent à une date non encore précisée, sous les coups des Leskines, montagnards musulmans du Caucase. Saint Georges, higoumène du monastère des Ibères au mont Athos, fut un des disciples et des successeurs de saint Euthyme, dans la traduction des Livres saints.

Le fondateur de ce monastère célèbre fut saint Jean, père de saint Euthyme, qui s'établit sur le mont Athos vers 970 et mourut en 998. Saint Eustathe de Mtzkhéta périt sous le fer des Perses en 581. Saint Rajdem, le premier martyr géorgien, fut cruellement mis à mort par le chah Piros, en 457. Saint Jean Zédadznéli aurait été un des premiers missionnaires envoyés en Géorgie par l'empereur Constantin, à la demande du roi Mirian, et serait mort en 356. Les données historiques sérieuses relatives à sa vie font complètement défaut. Les six martyrs honorés le 13 septembre furent mis à mort à Tiflis par les Perses. Ce sont : Étienne de Hirsa, Zénon d'Icalto, Thaddée de Stépan-Zminda, Isidore de Samtva, Pyrrhus de Bréta et Michel d'Ulma. Sainte Kétévan, reine de Géorgie, emmenée en captivité par les Persans, mourut victime de son attachement à la religion chrétienne et à la chasteté (1622). Saint Joseph d'Allaverdi, ermite, fut massacré avec plusieurs de ses compagnons, durant une incursion des Perses en 650. Les princes Bizdina, Elisbar et Chalva, faits prisonniers par les Persans, préférèrent mourir plutôt que d'embrasser l'islamisme (1615). Les saints Isaac et Joseph périrent à Tiflis, durant une incursion des musulmans (808). Sainte Chouchanike ou Suzanne refusa d'imiter son mari qui avait abandonné la foi catholique, et mourut martyre après six ans de la plus dure captivité, en 458. Saint Néophyte fut d'abord un chef musulman du nom d'Omar. Après sa conversion, il entra dans un monastère et devint évêque d'Urbnissi. Il mourut martyr des Sarrasins, vers 825. Les saints David et Constantin furent au nombre des victimes faites par Merwân-Qrou ou le Sourd à Koutaïs, en 741. Les dix martyrs honorés le 6 novembre périrent au VIe siècle. Leur vie et leur office ont malheureusement disparu. Saint Constantin, prince et martyr, fut mis à mort par le khalife Djafar, en 849. Saint Michel Gobroni, d'Akhaltzikhé, commandait les armées géorgiennes lorsqu'il fut tué par les infidèles avec deux cents de ses soldats, en 920. Saint Hilarion Vatchinazé, originaire de la Kakhétie, prêtre et ermite, mourut à Thessalonique, vers 882. Saint Issé, évêque de Cilcan, fut un des compagnons de saint Jean Zédadznéli. Les saints martyrs de Garedja périrent la nuit de Pâques 1621, massacrés dans l'église de leur monastère par le fameux chah Abbas le Grand. La tradition veut qu'ils aient été cinq mille. Saint Abib, évêque de Nécressi et martyr, fut un des compagnons de saint Jean Zédadznéli. Saint David de Garedja, ermite, fonda la solitude monastique appelée plus tard la Thébaïde géorgienne. Il mourut vers 587.

XX. Langue et littérature géorgiennes. — Les linguistes n'ont pas encore pu se mettre d'accord pour dire à quel groupe appartient la langue géorgienne. Bopp et Brosset la rattachent à la famille indo-européenne; Max Müller veut qu'elle soit de la famille touranienne; P. A. Trombetti, *L'unità d'origine del linguaggio*, Bologne, 1905, p. 5, 216, voit dans le géorgien et le basque l'anneau qui unit les langues chamito-sémitiques aux langues indo-européennes; d'autres enfin, comme Frédéric Müller, désespérant de classer cette langue ainsi que d'autres qui appartiennent à des peuples voisins des Géorgiens, en font provisoirement un groupe à part, le groupe des « langues caucasiques ». Quoi qu'il en soit de cette question que des études plus approfondies éclairciront probablement un jour, la langue géorgienne est une des plus anciennes du monde. Beaucoup de savants, après A. Gatteyra, *Revue de linguistique*, juillet 1881, t. XIV, p. 285, et F. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 124-127, admettent une parenté étroite entre le géorgien et l'idiome ourartique révélé par les inscriptions de Van. Dans la suite des temps, la langue primitive s'est scindée en plusieurs dialectes locaux, tels que le gouri-imérète, le karthli-kakhète, le pchavkhevsour, le mesque, l'inguiloï. De même, un certain nombre de mots étrangers, d'origine sanscrite, perse, arménienne, grecque, latine, turque, russe, etc., se sont peu à peu introduits dans la langue. La Géorgie occidentale a principalement subi l'influence de la Turquie, la Géorgie orientale celle de la Perse.

Le géorgien dispose de deux alphabets de trente-huit lettres chacun, l'alphabet *mkhédrouli* ou civil, introduit probablement par le roi Pharnavaz à la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ, et que J. L. Okromtcheldi croit emprunté à l'alphabet zend, et l'alphabet *khoutsouri*, ou religieux, qui ne serait qu'une transformation du mkhédrouli. Les Arméniens prétendent que Mesrob a envoyé aux Géorgiens cet alphabet religieux, après qu'il en eut composé un pour ses compatriotes. Bien qu'il y ait plus d'une analogie entre l'écriture géorgienne et l'écriture arménienne, cette paternité est fort contestable, car il n'est même pas démontré que Mesrob ait inventé l'alphabet armé-

nien. Cf. Lynch, *Armenia, Travels and etudes*, Londres, 1901, t. I, p. 312. Le Dr R. von Aricht, *Ist die Æhnlichkeit des glagolitischen mit dem grusinischen Alphabet Zufall ?* Leipzig, 1895, admet que l'alphabet slave primitif dit glagolitique est un emprunt fait à l'alphabet civil géorgien, ce qui est une nouvelle preuve de l'antiquité de celui-ci.

La littérature géorgienne ne s'est pas bornée, comme certaines autres, aux sciences ecclésiastiques; elle s'est essayée également dans le domaine purement profane et a donné de véritables chefs-d'œuvre en prose et en vers. Malgré les vicissitudes de la vie nationale, on peut dire qu'elle n'a pas cessé de produire un seul instant depuis le commencement jusqu'à nos jours. Alors que d'autres peuples orientaux se bornent à peu près exclusivement aujourd'hui à des traductions d'ouvrages européens, les Géorgiens sont restés fidèles à leurs traditions et ne subissent que faiblement l'influence occidentale.

On divise ordinairement l'histoire de la littérature géorgienne en quatre périodes : la période primitive ou préparatoire, du Ve au Xe siècle, la période classique, du Xe au XIIIe siècle, la période nouvelle, du XIIIe au XIXe, enfin, la période moderne, du XIXe siècle à nos jours. Cette histoire est encore imparfaitement connue. Il reste dans les diverses bibliothèques de la Géorgie et de l'étranger une masse de manuscrits non encore étudiés, dont la publication jettera certainement une lumière nouvelle sur les siècles passés. Malgré ces lacunes, nous pourrons donner de la littérature géorgienne un aperçu suffisant.

1° *Période primitive.* — Il est tout naturel que les premières productions littéraires de la Géorgie aient été des traductions de l'Écriture sainte. On comprend que dès le début les missionnaires eurent à cœur de rendre intelligible aux fidèles le texte des Livres sacrés. Un manuscrit du IXe siècle, conservé au musée de la Société pour la diffusion de la littérature géorgienne, intitulé l'*Épître des apôtres* — il renferme toutes les Épîtres apostoliques — porte en suscription qu'il a été copié sur un manuscrit plus ancien qui remonte à la troisième année du règne d'Arcadius, c'est-à-dire vers 398-399. Nous savons aussi que le roi Pharsman (542-557) donna à Évagre, du monastère de Saint-Chio, un Évangile qui avait appartenu au roi Vakhtang (446-499). C'était peut-être celui que le roi Artchil Ier (410-434) fit traduire pour sa belle-fille, la princesse perse Sagadoukte, mère de Vakhtang. C'est très probablement dans l'idiome de la Perse que fut faite cette traduction, mais elle prouve assez clairement que l'Écriture sainte était déjà connue et appréciée en Géorgie. Il ne manque pas d'autres documents qui prouvent l'activité littéraire des Géorgiens dans les premiers siècles du christianisme. Un manuscrit de 897, appelé l' « Évangile d'Adiche » en Svanétie, semble avoir été copié sur un texte beaucoup plus ancien. Parmi les livres de la bibliothèque de Saint-Sabas, il existe un synaxaire géorgien du VIIe siècle. Le Sinaï possède de nombreux manuscrits géorgiens sur papyrus, ménées, psautiers, etc., que l'on fait également remonter au VIIe siècle, mais qu'on n'a pas encore suffisamment étudiés. Un ordo de messes trouvé par Tischendorf fut copié en 941 sur un autre qui est resté inconnu. Les quatre Évangiles de Xnissa, document à peine recensé, portent la date de la création 6110, ce qui revient à l'an 506 de notre ère, d'après le système géorgien. Les Évangiles d'Urbnissa sont du VIIe siècle; ceux de Parkalissa et de Tbétissa ne sont que des copies faites en 973 et 995 sur des manuscrits plus anciens.

Sur quel texte furent faites ces traductions primitives ? Il est difficile d'admettre que l'Épître des apôtres, qui remonte à 398-399, ait été traduite sur un texte arménien, car Mesrob et Sahag n'avaient pas encore entrepris de traduire les Livres saints dans leur langue. Il est toutefois hors de doute que beaucoup de ces traductions subirent l'influence des Arméniens. Nous en avons pour preuve l'aveu de saint Georges Mtatsmindéli. Khakhanachvili, *Histoire de la littérature géorgienne*, Tiflis, 1904, p. 98. Il reconnaît que la zizanie, c'est-à-dire les erreurs des Arméniens, s'était introduite dans le texte sacré. La Syrie exerça également une certaine influence, surtout au VIe siècle. Mais, à partir du VIIe siècle, c'est du côté de Constantinople que les Géorgiens vont principalement chercher la lumière. L'influence grecque pénètre de plus en plus et domine bientôt seule. Les importants monastères géorgiens répandus dans l'empire byzantin dirigent ce mouvement qui atteint son apogée aux Xe et XIe siècles. Livres saints, livres liturgiques, œuvres des Pères, toutes les richesses ecclésiastiques des grecs pénètrent donc après celles des Arméniens et des Syriens.

Il ne faudrait pas croire cependant que le mouvement littéraire se borna uniquement aux sciences religieuses. Dès le début, l'histoire occupe une place importante. L'ouvrage intitulé : la *Conversion de la Géorgie*, dont la première partie au moins remonterait au VIIe siècle, fait connaître une masse d'écrits plus anciens fort précieux sur les premiers siècles du christianisme en Géorgie et qui ont malheureusement disparu. Une autre chronique importante de cette époque paraît subsister dans une traduction arménienne du XVIIIe siècle. Le sujet principal de cet ouvrage est la description de la Géorgie au temps du roi Vakhtang Ier (446-499), composée par un certain Gouamber qui la continua jusqu'au règne d'Artchil II (688-718). Enfin, les *Annales géorgiennes*, vaste compilation exécutée au XVIIIe siècle sous le roi Vakhtang VI (1703-1738), sont basées sur une foule d'écrits historiques très anciens qui relatent les origines et l'histoire de la nation. Comme il y a une différence considérable entre le récit de la Bible et celui des Annales, certains auteurs veulent que ces documents soient antérieurs à l'introduction du christianisme en Géorgie. Tamarati, *Église géorgienne*, p. 28.

2° *Période classique.* — La seconde période ou période classique manifeste clairement l'influence grecque, mais non point dans tous les genres littéraires. Les couvents géorgiens de l'empire byzantin, particulièrement celui du mont Athos, ceux d'Opisi, de Chatbéri, de Saint-Chio Mgvimé, de Garedja et de Guélati, en Géorgie, concentrent à eux seuls presque tout le mouvement littéraire de l'époque. Au mont Athos, saint Euthyme (964-1028) et saint Georges Mtatsmindéli (1014-1066) dirigent une école de traducteurs qui font profiter leur patrie des ouvrages grecs les plus importants. La Bible et les livres liturgiques sont minutieusement revisés sur le texte grec. Saint Euthyme publie à lui seul la traduction de 52 ouvrages et saint Georges de 17. On trouvera la liste de 191 manuscrits géorgiens du mont Athos, qui sont pour la plupart de cette époque, dans le *Journal asiatique*, 6e série, 1867, t. I, p. 333-350. Elle fut dressée en 1836 par le P. Hilarion, confesseur du roi Salomon II. On y voit les œuvres de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, de saint Jean Damascène, les vies d'une foule de saints, des synaxaires, des ouvrages apocryphes, etc. M. Tsagarelli a publié dans le *Sbornik*, revue de la Société russe de Palestine, Saint-Pétersbourg, 1883, t. IV, p. 144-191, la liste des 147 manuscrits géorgiens conservés dans la bibliothèque patriarcale de Jérusalem et qui viennent pour la plupart du monastère de Sainte-Croix. Le Sinaï possède aussi un certain nombre de manuscrits. Tous

ces ouvrages et même une bonne partie de ceux qui se trouvent en Géorgie n'ont pas encore été suffisamment étudiés.

Vers le milieu du xe siècle, le catholicos Arsène II (946-976) écrit sous le titre l'*Abeille* une histoire de la séparation des Géorgiens et des Arméniens; il aurait aussi travaillé à une collection de vies de saints, particulièrement de saints nationaux. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, 1911, t. II, p. 104. A la même époque, Jean Pétrissy traduisait les œuvres de Platon et d'Aristote.

A l'influence byzantine vint bientôt se joindre l'influence des Arabes et des Perses. Les premiers importèrent les sciences positives : mathématiques et astronomie (ils avaient déjà, au VIIIe siècle, établi un observatoire à Tiflis). Les Perses enrichissent la littérature géorgienne d'une série de compositions en prose et en vers. Le règne de Thamar (1184-1212) est marqué par l'éclosion d'œuvres remarquables dues à cette influence. Les poètes Tchakhroudzé et Chota Roustavéli célèbrent la reine dans leurs poèmes; Sarghis Tmogvéli compose le poème héroïque intitulé : *Amiran-Darédjaniani* et le roman *Visramiani*. Mais de tous les écrivains de cette époque, le plus remarquable est sans contredit le poète Chota Roustavéli. Les Géorgiens lisent et étudient toujours avec une respectueuse admiration son œuvre principale, la *Peau de léopard* ou mieux l'*Homme revêtu de la peau de léopard*, composée sous la reine Thamar et que certains évêques trop zélés du XVIIIe siècle condamnèrent comme impie. Leist en a publié une traduction en allemand, Leipzig, 1880, et Achas Borin une autre en français, Paris, 1885.

3° *Période nouvelle.* — Après la période classique, la littérature géorgienne tomba dans une décadence profonde causée par les désastres extérieurs et les troubles intérieurs qui bouleversèrent le pays : invasions des Mongols, de Timour-Leng, des Persans, etc. La prise de Constantinople par les Turcs en 1453 affaiblit pour toujours l'influence grecque qui était déjà sur le déclin. La renaissance littéraire ne se produisit qu'au XVIIe siècle; elle se continua pendant le siècle suivant.

Même l'époque la plus troublée de cette période, du XIIIe au XVIIe siècle, nous a laissé de nombreuses traductions et des écrits originaux, entre autres une quinzaine de poèmes épiques. On rencontre aussi quelques monuments de la législation civile et ecclésiastique, tels que les lois du roi Georges V le Brillant (XIVe siècle), les lois de Béka, complétées au XVe siècle par le prince Aghbougua, suzerain du Samtzkhé Saatabago. Au XIIIe siècle, le catholicos Arsène publie des règlements ecclésiastiques; au XIVe, l'archimandrite Georges traduit en géorgien les canons de l'Église; au XVe, sur la proposition du catholicos Malachie, un concile publie des ordonnances obligatoires pour tous et confirmées par la signature de onze archevêques. Ces ordonnances et les lois du roi Georges V, ainsi que celles de l'atabek Béka et d'Aghbougua, firent plus tard partie du code du roi Vakhtang VI. Comme œuvres historiques, citons : l'*Histoire des rois d'Imérétie* par le catholicos Arsène (XIVe siècle); la *Description du Samtzkhé-Saatabago* par le moine Jean Mangléli (XVe siècle), la *Destruction de la Géorgie par Ismaël* du catholicos Domenti (XVIe siècle), la Vie et les actes des princes d'Imérétie, par le moine Evdémon.

La renaissance des XVIIe et XVIIIe siècles, sous les rois Artchil, Téimouraz Ier, Téimouraz II, Vakhtang VI, Héraclius II, produisit des œuvres plus remarquables. Artchil, roi de Géorgie et d'Imérétie, a laissé plusieurs ouvrages poétiques, dont l'*Artchiliani*, œuvre épique qui retrace la vie et les actes de Téimouraz Ier. Ce souverain occupe une place importante dans la littérature géorgienne; il a traduit l'*Histoire d'Alexandre le Grand* du pseudo-Callisthènes. Plusieurs autres princes de la famille royale écrivirent aussi des traités sur la théologie, la philosophie et l'histoire, ainsi que des poésies. L'œuvre la plus importante est le poème de David Gouramichvili qui raconte les malheurs de la Géorgie au XVIIIe siècle. Le prince-moine Saba Soulkan Orbéliani, converti au catholicisme, et qui avait voyagé en Europe, compose un dictionnaire et un recueil de fables intitulé : *Livre de la sagesse et du mensonge*. Vakhoucht, fils de Vakhtang VI, rédigea une géographie et une histoire, la *Vie de la Géorgie* ou *Annales géorgiennes*, d'après les riches matériaux recueillis par le comité historique qu'avait formé son père. Vakhoucht fit imprimer une édition complète de la Bible à Moscou en 1742-1753. Enfin le catholicos Antoine Ier, outre diverses traductions d'ouvrages profanes, composa une théologie, un martyrologe, des biographies de saints, etc.

4° *Période moderne.* — Cette période a produit un grand nombre d'auteurs distingués, mais qui ne se sont guère occupés que d'œuvres profanes. Dans la première moitié du XIXe siècle, la littérature est à peu près exclusivement d'inspiration géorgienne; dans la seconde au contraire, l'influence étrangère, russe ou autre, se fait vivement sentir, sans exclure complètement le nationalisme littéraire.

Citons dans la première moitié du siècle : le prince Georges Eristavi, le premier dramaturge géorgien, fondateur du journal *Tsiscari* (l'*Aurore*), les princes Alexandre Tchavtchavadzé, Grégoire Orbéliani, Nicolas Baratchvili, Vakhtang Orbéliani, Raphaël Eristavi, les princesses Nino Orbéliani et Barbaré Djordjadzé, tous poètes remarquables, et le romancier Djonkadzé. Cette première période est signalée par les travaux littéraires et scientifiques des fils du dernier roi, Georges XII; le prince David écrit un abrégé de l'histoire de la Géorgie, son frère Jean recueille les actes diplomatiques de Georges XII; Téimouraz compose une excellente *Histoire de la Géorgie*; Bagrat réunit les proverbes et dictons populaires. Le seul auteur ecclésiastique à mentionner à cette époque est l'évêque Gabriel d'Imérétie, prédicateur célèbre, dont les sermons ont été traduits en anglais par Mahun, évêque anglican de Broad-Windsor.

Après 1850, on remarque le prince Ilia Tchavtchavadzé, poète et romancier, fondateur du journal *Sakartvelos Moambé* (le *Messager géorgien*), les princes Akaki Tsérétéli et Mamia Gouriéli, poètes lyriques, l'économiste N. Nicolatzé, le romancier Georges Tsérétéli, auteur d'ouvrages d'archéologie et d'histoire, Catherine Gabachvili, auteur de romans, le prince Jean Matchabéli, traducteur des œuvres de Shakespeare. Parmi les dramaturges citons : le prince Raphaël Eristavi, Eugène Tsagaréli et Alexandre Kazbek. Les frères Rasikachvili consacrèrent leur talent poétique à la description de la vie, des mœurs, des coutumes des montagnards. Les historiens les plus connus sont Platon Josséliani, Dimitri Bakradzé et F. M. Brosset, orientaliste français, qui consacra une grande partie de sa vie à l'histoire de la littérature géorgienne. David Tchoubinof a composé de nombreux ouvrages classiques; A. Khakhanachvili s'est occupé de l'histoire littéraire

Une partie de l'activité littéraire des Géorgiens se dépense depuis longtemps en de nombreux journaux et revues malgré les tracasseries de la censure officielle russe qui supprime ou condamne impitoyablement toute feuille dont les appréciations lui paraissent quelque peu libres. Il convient de citer les principaux organes de la presse géorgienne pour montrer combien est vivante et active l'élite intellectuelle du pays.

Les principaux journaux sont : *Imereti* (l'Irémétie), qui se publie à Koutaïs; *Khma Kakhetissa* (la Voix de

Kakhétie) à Télav; *Karthli* (la Karthlie) à Cori; *Batoumi Gazeti* (le Journal de Batoum); *Sassoplo Journali* (le Journal du village); *Cooperatsia* (la Coopération), à Koutaïs; *Sakhalkho Gazeti* (le Journal du peuple), à Tiflis : c'est le plus répandu; enfin *Taviscoupali Sakarthlo* (la Géorgie indépendante) qui se publie en Europe. Citons parmi les revues : *Ganatleba* (l'Illumination), revue mensuelle; *Kldé* (le Rocher), revue hebdomadaire, à Tiflis; *Gantiadi* (l'Aube), revue ecclésiastique, à Koutaïs; deux revues pour l'enfance : *Djidjeli* (la Germinaison) et *Naghdouli* (le Ruisseau); *Mossavali* (la Récolte), revue mensuelle agricole, à Tiflis; *Samkhournalo Pourtséli* (Feuille de médecine), à Tiflis.

Le gouvernement russe a supprimé ces dernières années plusieurs journaux importants, dont quelques-uns très anciens, parce qu'ils publiaient des articles qui n'avaient pas le don de lui plaire. Citons : *Iveria* (l'Ibérie), *Droéba* (le Temps), *Issari* (la Flèche), *Moambé* (le Messager), *Tsnobis Pourtséli* (la Feuille de nouvelles), *Tsiscari* (l'Aurore), *Crébouli* (le Recueil), *Eri* (la Nation).

Enfin, on rencontre en Géorgie une dizaine de sociétés qui s'occupent de répandre dans le peuple le culte de la tradition littéraire nationale ou de la civilisation en général. 1. La plus importante est sans contredit, la Société pour la diffusion de la littérature géorgienne, fondée à Tiflis en 1877. Elle vit des cotisations de ses membres, de donations et de fondations; son budget annuel est de 200 000 roubles, c'est-à-dire de 520 000 francs. La Société, dont le siège est à Tiflis, a des succursales un peu partout, principalement à Gori, Télav, Koutaïs, Batoum, Soukhoum-Kalé, Samtrédi, Bakou, Vladicavcase, etc. Elle possède à Tiflis un musée historique et une bibliothèque de manuscrits et de documents concernant la Géorgie. Son but est d'éditer des manuels populaires et scientifiques et de créer des bibliothèques populaires dans les villes et les villages. Elle entretient aussi 15 écoles primaires. 2. La Société des nobles du gouvernement de Tiflis s'occupe de l'instruction de la jeunesse. Elle possède deux gymnases à Tiflis, un pour les garçons et un pour les filles. 3. Il existe une société semblable à Koutaïs, où elle dirige un gymnase; elle a de plus une école secondaire à Akhalisénaki. 4. La Société d'illumination (d'instruction et d'éducation) à Tiflis; elle y possède une école secondaire de filles. 5. La Société des dames géorgiennes dirige à Tiflis une école professionnelle gratuite pour les jeunes filles. 6. La Société géorgienne d'histoire et d'ethnographie possède un musée à Tiflis. Elle édite des manuscrits anciens et les œuvres de ses membres. 7. Il existe une société semblable à Koutaïs. 8. La Société de haute littérature vient en aide aux écrivains géorgiens et publie leurs œuvres. Citons encore une société pour l'enseignement commercial, une autre pour l'enseignement agricole, trois sociétés dramatiques à Tiflis, Koutaïs et Batoum; enfin une société philharmonique à Tiflis, qui recueille les chants populaires et qui dirige à Tiflis une école de musique.

Terminons cet aperçu de la littérature géorgienne en disant quelques mots sur les premiers livres imprimés. En 1627, la Propagande publie un paroissien et un catéchisme. Le roi Artchil fait ouvrir à Moscou la première imprimerie géorgienne importante (1705) qui édite tout d'abord le Psautier, puis la Bible tout entière. L'évêque Anthime de Valachie, géorgien de naissance, en fonde une autre, vers 1710, à Rimnic; il la transfère ensuite à Targovncin, puis à Sviagov, près de Bucarest, et l'envoie finalement en Géorgie avec les ouvriers, après avoir imprimé le Kontakion. Deux imprimeries s'établissent bientôt en Géorgie, celle de Tiflis et celle de Koutaïs. Tiflis édite l'Évangile en 1709, l'Horologion et le Kontakion en 1710. On trouve encore des imprimeries géorgiennes dans diverses villes russes, à Wladimir, à Krementchouk, à Saint-Pétersbourg, à Novgorod, etc. Samébéli fait imprimer à Novgorod (1739-1740) l'Horologion, la Paraclitiki et l'Évangile. Moscou édite la Bible en 1733; le prince Vakhoucht la revise et en fait une nouvelle édition en 1742-1543; en 1756, le catholicos Antoine Ier imprime tous les livres ecclésiastiques; en 1765, paraissent les Épîtres, le Psautier et un nouvel Horologion. La Bible géorgienne fut réimprimée de 1848 à 1884. Sur l'ordre du saint-synode, on travaille actuellement à une nouvelle édition des Livres saints, basée non sur le texte grec, mais sur la traduction slave qui est connue pour ses fautes. Aussi l'accueil que les Géorgiens font à cette œuvre est-il plutôt froid.

XXI. Mission latine. Du xiiie au xviie siècle. — Les premiers missionnaires latins qui pénétrèrent en Géorgie, vers 1230, étaient des franciscains. Une lettre du pape Grégoire IX au roi de ce pays (avril 1233) nous apprend qu'il envoyait ces apôtres non dans le but de ramener les Géorgiens à l'unité qu'ils n'avaient peut-être point encore rejetée, mais de convertir les populations païennes des environs. Archives Vaticanes, *Reg. Vat. 17*, fol. 6. Quelques années plus tard, huit frères prêcheurs envoyés par le même pape établissaient à Tiflis un monastère qui devint le centre de leurs missions (1240). Tamarati, *Église géorgienne*, p. 430. Malgré les calamités qui continuaient de fondre sur la Géorgie, les papes ne cessaient pas de lui envoyer des missionnaires. Nicolas IV écrit à deux reprises (1289, 1291) au roi et au catholicos pour leur recommander des franciscains. Langlois, *Registre de Nicolas IV*, Paris, 1893, t. i, p. 391; t. ii, p. 393, 904.

Au début du xive siècle, les papes se préoccupent de nouveau du sort religieux de la Géorgie. Jean XXII écrit en 1321 au roi Georges V le Brillant (1318-1364) pour le presser de revenir à l'unité romaine. Archives Vaticanes, *Ioan. XXII com. Reg. Vat. 62*, fol. 5. Sept ans plus tard, il transférait à Tiflis l'évêché de Smyrne, ruiné par les Turcs, puis il érigeait la capitale de la Géorgie en siège épiscopal latin (1329). Le premier titulaire de ce nouveau siège fut un ancien apôtre de la Géorgie, le dominicain Jean de Florence, qui gouverna la mission pendant dix-neuf ans. Tamarati, *op. cit.*, p. 442. Les missionnaires latins, franciscains et dominicains, continuaient de venir nombreux en Géorgie et de travailler à la conversion des païens et au retour des schismatiques à l'union. Ch. de Saint-Vincent, *L'année dominicaine*, Amiens, 1702, p. cvii; Henrion, *Storia universale delle missioni cattoliche*, Turin, 1746, t. i, p. 125. Jean de Florence fut remplacé en 1349 par Bertrand Colletti que Clément V transféra à Ampurie et auquel il donna comme successeur l'évêque Bertrame (1356). Le grand schisme d'Occident fit sentir jusqu'en Géorgie ses funestes effets. Bertrame, ayant pris parti pour le pape de Rome, Urbain VI, se vit destituer par son rival d'Avignon, Clément VII, qui le remplaça par un de ses partisans, le franciscain Henri Ratz. Archives Vaticanes, *Clem. VII com. Reg. Vat. 228*, fol. 39. Quelques années plus tard, Bertrame fut rétabli sur son siège de Tiflis où il mourut en 1391. Il eut pour successeur Léonard de Villaco, nommé par Boniface IX, Archives Vaticanes, *Bonif. IX, ann. II*, l. XVII, fol. 168, puis par un certain Jean, nommé à une date inconnue. En 1425, Martin V choisit comme évêque de Tiflis le dominicain Jean de Saint-Michel. Archives Vaticanes, *Reg. Vat., Mart. V*, l. XXXII, fol. 207. Nicolas V nomma un autre dominicain, Alexandre, en 1450, et Pie II, en 1462, Henri qui mourut la même année, puis Henri Wonst, un franciscain. Le siège passa le 10 juillet 1469 à un augustin, Jean Ymmink, et revint ensuite aux fran-

ciscains qu comptèrent parmi eux les deux derniers titulaires du siège de Tiflis, Albert Engel en 1493 et Jean Schneider de Dortmund en 1507. Tamarati, *Église géorgienne*, p. 450. Il y eut donc quatorze évêques latins de Tiflis depuis la création du siège en 1329, jusqu'à sa disparition au début du XVIe siècle

A partir de ce moment, les missionnaires latins se firent de plus en plus rares en Géorgie jusqu'à disparaître tout à fait pendant un siècle environ. C'est alors qu'ils furent momentanément remplacés par les frères unis ou uniteurs, branche arménienne de la famille de saint Dominique. Nous voyons, en effet, le pape Paul III recommander deux de ces missionnaires au roi de Géorgie, Louarsab (juin 1545). Archives Vaticanes, *Paul. III, ann. XI-XII*, t. V, l. CCXLV, fol. 104. La mission des frères uniteurs semble avoir eu un plein succès, puisque le pape envoya l'année suivante un nonce en Géorgie, l'archevêque arménien Étienne de Natchitchévan. Archives Vaticanes, *Paul. III, ibid.*, fol. 286.

XXII. Mission des Pères théatins (1626-1700). — Pendant près d'un siècle, les Géorgiens furent privés de missionnaires catholiques. Au début du XVIIe siècle, ils en demandèrent d'eux-mêmes. Les deux princes Manukar et Alexandre s'adressèrent à ceux qui évangélisaient la Perse, mais ils n'en obtinrent aucun. Antoine de Govvea, *Relation des grandes guerres et victoires obtenues par le roy de Perse Cha Abbas*, p. 477. Les princes de la Géorgie occidentale les imitèrent bientôt. Le prince Dadian réussit à faire venir un Père jésuite de Constantinople, le P. Louis Granger, qui partit pour la Mingrélie en 1614 et commença un apostolat fructueux que le manque de missionnaires obligea d'abandonner. En 1624, la Propagande envoya en Orient quatre Pères dominicains pour étudier la situation. L'un d'eux visita la Géorgie et promit aux princes de ce pays de leur faire envoyer des missionnaires. On ne put malheureusement tenir ces promesses. Archives de la Propagande, *Persia, Giorgia, Mengrelia e Tartaria*, t. CCIX, fol. 439 sq. Plusieurs rapports favorables ayant été envoyés à la Propagande par divers missionnaires, cette Congrégation se décida à entreprendre le retour des Géorgiens à l'unité catholique. Elle choisit pour cela l'ordre des théatins.

Le P. Pierre Avitabille partit de Rome en 1626 avec deux autres Pères. En route, ils rencontrèrent, à Messine, un moine géorgien, Nicolas Erbachi, envoyé comme ambassadeur par le roi Téimouraz auprès du pape et des autres souverains d'Europe. Silos, *Historia clericorum regularium*, Rome, 1655, t. II, p. 588. Nicolas Erbachi, après s'être converti à Rome, fit fonder à la Propagande une imprimerie pour la langue géorgienne et imprima dans cette langue un petit livre de prières et un dictionnaire italo-géorgien. Tamarati, *op. cit.*, p. 505. Les missionnaires théatins n'arrivèrent en Géorgie qu'en décembre 1628. Leur prédication et l'exercice de la médecine leur attirèrent bientôt la sympathie générale, malgré les calomnies répandues sur eux par des prêtres grecs venus de Jérusalem pour quêter en faveur du Saint-Sépulcre. Le retour de Nicolas Erbachi accentua encore cette sympathie. Cependant le roi Teimouraz n'osa point faire publiquement profession de foi catholique. Deux nouveaux missionnaires théatins partirent pour la Géorgie en 1630. Ils rencontrèrent à Malte le P. Pierre Avitabile, envoyé à Rome pour y exposer la situation de la Géorgie et qui repartit bientôt avec quatre nouveaux missionnaires, parmi lesquels le P. Christophore Castelli qui joua un grand rôle dans la suite. Il semblait que la mission allait se développer, mais les dispositions du roi ayant complètement changé sur le refus des Pères de lui verser une forte somme qu'ils n'avaient pas d'ailleurs, tout espoir d'une conversion en masse de a nation fut perdu. Le pays tomba bientôt sous la domination des Persans, ce qui ne facilitait pas la tâche des missionnaires. A la suite de cette conquête, la Propagande plaça, en 1633, la mission de Géorgie, sous la juridiction de l'évêque latin d'Ispahan. En même temps, on créait à Rome le collège urbain de la Propagande, dont l'évangélisation de la Géorgie avait été l'occasion, et on y réserva deux places pour les jeunes gens de ce pays. La mission reprit une certaine importance, puis la peste et les guerres qui désolaient la Géorgie orientale ne tardèrent pas à la ruiner presque complètement. C'est alors que plusieurs Pères théatins allèrent s'établir en Mingrélie (1633) et deux autres en Gourie, l'année suivante. Malheureusement, l'ordre ne sut pas borner son apostolat à la Géorgie. Les résultats merveilleux que les augustins obtenaient dans les Indes décidèrent le P. Avitabile et plusieurs de ses compagnons à se rendre dans ces missions lointaines. Ce fut la cause pour laquelle fut abandonnée la mission de Gori, en Géorgie (1638). Archives de la Propagande, *Persia, Giorgia, Mengrelia e Tartaria*, t. CCIX, fol. 391. Les missionnaires de Gourie avaient reçu un excellent accueil du prince Malachie, qui était en même temps catholicos de la Géorgie occidentale. Ils établirent une école et firent beaucoup de bien, malgré l'hostilité des prêtres grecs. Galanus, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ*, t. III, p. 169. La plus célèbre conversion opérée par un des leurs, le P. Castelli dont nous avons parlé plus haut, fut celle d'une princesse géorgienne, nommée Hélène, que le prince de Mingrélie, Dadian, obligea à épouser le chah de Perse, mais qui resta toujours catholique. Cottono, *De scriptoribus clericorum regularium*, p. 93. La mort du prince-catholicos Malachie nuisit beaucoup à la mission. L'hostilité du nouveau titulaire, Vakhtang, obligea le P. Castelli et son compagnon à quitter le pays pour se réfugier en Mingrélie. Le missionnaire persécuté fut bientôt appelé par Alexandre, roi d'Imérétie. Là encore il fut en butte aux poursuites des prêtres grecs. Le patriarche d'Alexandrie vint même à Koutaïs au nom de son collègue de Constantinople demander au roi l'éloignement du P. Castelli, mais sa démarche demeura sans succès. Le prestige des Pères s'accrut beaucoup aux yeux du peuple par suite de l'échec des grecs. Malheureusement, le prince Dadian réclama le missionnaire et recourut même aux menaces de guerre pour obliger le roi Alexandre à le laisser partir. Archives de la Propagande, *Persia, Giorgia, Mengrelia e Tartaria*, t. CCIX, fol. 204. Cependant la mission de Mingrélie que le P. Castelli venait renforcer voyait grandir son influence. Le prince Dadian donna aux théatins une belle église à Cipourias et douze enfants à élever dans la foi catholique. Lamberti, *Istoria sacra dei Colchi*, p. 323 sq. Ils réussirent à faire défendre par le prince le trafic honteux des esclaves, très important dans tout le pays, puisque les marchands grecs et arméniens en emmenaient chaque année une moyenne de deux mille de la seule Mingrélie, pour les vendre aux Turcs. Archives de la Propagande, *Persia, Giorgia, Mengrelia e Tartaria*, t. CCIX, fol. 393 sq. De même, ils réussirent à rebaptiser nombre de personnes dont le baptême, conféré par des prêtres ignorants et d'après des rituels fautifs, était invalide. Ils firent disparaître les fautes qui s'étaient glissées dans le rituel et instruisirent le clergé de ses devoirs par rapport à l'administration des sacrements. Cottono, *op. cit.*, p. 96. Pour pouvoir donner le baptême, ils durent recourir à des subterfuges, et le conférer souvent sous prétexte de médecine. Silos, *op. cit.*, t. II, p. 631. Plusieurs conversions importantes récompensèrent les missionnaires de leurs efforts. L'archevêque grec de Trébizonde, Macaire, en tournée de quêtes en Mingrélie, et l'archevêque géorgien

Allaverdéli, tous deux farouches adversaires des latins, se laissèrent toucher par la grâce et se firent catholiques. Archives de la Propagande, *Lettere della Mengrelia*, etc., t. cxxiii, fol. 7; Lamberti, *op. cit.*, p. 353. Puis ce fut le tour du prince Dadian que les missionnaires baptisèrent et qui envoya des ambassadeurs au pape Urbain VIII pour lui témoigner son entière soumission. Archives de la Propagande, *Lettere di Polonia, Moscovia, Valachia, Moldavia, Palestina, Soria, Armenia, Persia et Tartaria*, t. xlii, fol. 109. La mort du prince en 1657 et la pénurie de sujets entraîna la ruine de la mission des Pères théatins. Archives de la Propagande, *Lettere della Sacra Congregazione*, t. xxx, fol. 111. Dès 1660, un des leurs, le P. Galano, établi à Constantinople, proposait à la Propagande d'envoyer en Géorgie des religieux d'un autre ordre. Archives de la Propagande, *Asia e Cipro*, t. ccxxvii, fol. 33. Cependant la S. C. hésitait à enlever aux théatins cette mission où ils avaient si bien travaillé. Elle demanda à leur général de choisir de nouveaux missionnaires aussi nombreux que possible. Archives de la Propagande, *Scritture riferite, Giorgia*, t. i, p. 12. Le dernier départ de théatins eut lieu en 1691. Pendant le court espace de temps que les religieux de cet ordre ont évangélisé la Géorgie, ils ont produit un bien immense par leur zèle apostolique, leur charité et leur vaste érudition.

XXIII. Mission des Pères capucins (1661-1845). — Nous avons vu que les théatins avaient dû, faute de sujets, abandonner petit à petit la Géorgie proprement dite pour se replier sur la Mingrélie. La Propagande décida, le 16 juin 1661, de leur attribuer définitivement cette dernière province et de confier le reste du pays aux capucins. Michaël a Turio, *Bullarium capuccinorum*, t. vii, p. 237. Le premier envoi comprenait cinq Pères et deux frères convers qui eurent beaucoup de difficulté à pénétrer en Géorgie, à cause des guerres avec les Turcs. Au commencement de 1663, trois Pères arrivèrent à Tiflis, où ils s'installèrent. Un d'entre eux, le P. Carlo-Maria de Saint-Marin, retourna bientôt à Rome pour exposer la situation difficile où se trouvaient les nouveaux missionnaires au point de vue matériel et pour demander de prompts secours en hommes et en argent. Après bien des pourparlers, il obtint gain de cause. La mission put dès lors exercer une influence considérable, d'autant plus que les Pères capucins furent autorisés, comme les théatins, à exercer la médecine avec prudence. Archives de la Propagande, *Lettere della S. Congregazione*, t. iii, fol. 209; t. lv, fol. 39. Ils établirent une école et bâtirent une église qui attira beaucoup de monde. Archives de la Propagande, *Atti della S. Congregazione*, 3 agosto 1671, p. 260. Ils traduisirent en géorgien le catéchisme de Bellarmin et prièrent la Propagande de le faire imprimer, ce qui n'eut lieu que dix ans plus tard, en 1681. Leur apostolat ne s'exerçait pas uniquement dans la ville de Tiflis, il rayonnait encore dans les régions environnantes. Archives de la Propagande, *Scritture riferite, Giorgia*, t. i, n. 27. Un moment, ils crurent pouvoir conclure l'union de la nation tout entière avec l'Église catholique, mais le projet ne put être exécuté, parce que Mgr Piquet, délégué en Perse, fut empêché de se rendre en Géorgie pour traiter cette grave affaire. Archives de la Propagande, *Scritture riferite*, t. i, n. 88.

Cependant les retours partiels à l'unité consolèrent les missionnaires de cet échec. Le roi Georges embrassa la foi catholique en 1686. Archives de la Propagande, *Acta S. Congregationis*, feb. 1686, fol. 23. Il fut bientôt imité par Euthyme, archevêque de la Géorgie, par son propre frère, par plusieurs prêtres, *Missionari Toscani*, t. i, fol. 737, et par le prince Barzim, dont la conversion produisit une impression profonde. Le roi Georges, chassé de ses États par une révolution, eut pour successeur son neveu Cosrov-Khan, qui abjura le mahométisme et se fit catholique. Parmi les autres princes qui embrassèrent la cause de l'union, il faut citer Soulkan, de l'illustre famille des Orbéliani, qui se fit religieux sous le nom de Saba, et qui rendit les plus grands services à la cause catholique en Géorgie. Archives de la Propagande, *Acta S. Congregationis*, an. 1714, n. 32, *Giorgia*, fol. 442. En 1714, le prince-moine Saba se rendit en France et à Rome pour demander la délivrance de son oncle, le roi Vakhtang, prisonnier en Perse depuis plusieurs années, et pour presser l'envoi de missionnaires, lazaristes ou jésuites. Cette dernière démarche déplut aux capucins. Archives de la Propagande, *Acta S. Congregationis*, an. 1714, n. 32, *Giorgia*, fol. 442. La Propagande décida de passer outre, d'accord avec le gouvernement français. Les lazaristes étaient sur le point de s'embarquer à Marseille, lorsque la mort de Louis XIV remit tout en question (1715). Tamarati, *Église géorgienne*, p. 605. L'arrivée de nouveaux capucins en Géorgie diminua le regret de cet échec. Le retour du prince-moine Saba fut aussi une circonstance favorable au développement du catholicisme, à cause de l'influence dont il jouissait dans son pays.

Depuis le commencement de leur mission, les capucins étaient en butte aux persécutions des Arméniens que les vexations des Persans obligeaient de plus en plus à émigrer vers le nord. Tous les missionnaires s'en plaignaient dans leurs lettres. Cf. Archives de la Propagande, *Acta S. Congregationis*, an. 1709, n. 43, *Armenia, Giorgia*, fol. 203. En 1669, il fallut l'intervention personnelle du roi pour empêcher l'expulsion des capucins de Tiflis. Archives de la Propagande, *Acta S. Congregationis*, an. 1669, n. 20 *b*, *Giorgia*, fol. 257. Une vingtaine d'années plus tard, les Arméniens, profitant de l'absence du roi, usèrent de violences sur les capucins et tentèrent de détruire leur établissement. Le prince Barzim délivra les missionnaires. Le renversement du roi Georges, protecteur de la mission (1697), et les bouleversements politiques qui en furent la conséquence permirent aux Arméniens de recommencer leurs persécutions. Rome dut recourir au chah de Perse et faire intervenir les puissances catholiques pour protéger la mission menacée. P. Raphaël du Mans, *Estat de la Perse*, Paris, 1890, p. 376. La persécution reprit bientôt, car les Arméniens avaient réussi à s'entendre avec les Géorgiens dévoués aux grecs et avec les envoyés des patriarches de Constantinople et de Jérusalem. Archives de la Propagande, *Scritture riferite*, t. dlxvi, n. 43. En 1717, quelque temps après le retour du prince-moine Saba en Géorgie, les Arméniens se montrèrent encore plus hardis qu'auparavant. *Missionari Toscani*, part. II, fol. 762 sq. Bientôt cependant la situation changea. Le roi Vakhtang étant rentré de Perse dans son royaume, il prit les missionnaires sous sa protection et le prince-moine Saba seconda leurs efforts de tout son pouvoir. Archives de la Propagande, *Lettere della S. Congregazione*, t. cvii, fol. 335; t. cviii, fol. 368, 377; t. cix, fol. 389. De nouveaux troubles agitèrent le pays, mais n'empêchèrent point les capucins de développer leurs œuvres, surtout en Imérétie et à Akhaltzkhé, alors occupée par les Turcs. Plusieurs princes, comme les deux Orbéliani, Jean et Vakhtang, parents de Saba, l'évêque Christophore et d'autres personnages importants embrassèrent alors le catholicisme. Une nouvelle persécution des Arméniens chassa les capucins de Géorgie et ferma leur église de Tiflis (1742). Archives de la Propagande, *Monte Caucaso, Giorgia*, t. ii, n. 43, 44. Grâce aux démarches de Rome, les missionnaires purent rentrer quelques mois après.

L'évêque latin d'Ispahan, qui étendait toujours sa

juridiction sur la Géorgie, vint à Tiflis vers la même époque et crut nécessaire d'y établir un vicaire épiscopal. Il choisit pour cela le P. Niccolo de Girgenti, des capucins, ce qui déplut au P. Claudio, préfet de la mission, alors en voyage en Europe. A son retour, le P. Claudio quitta la mission de Tiflis pour celle d'Akhaltzikhé. La querelle s'envenima à cause du manque d'esprit de conciliation dont fit preuve le P. Niccolo et de l'indépendance qu'il montra vis-à-vis du Père préfet. Rome essaya en vain de calmer les esprits. Archives de la Propagande, *Lettere della S. Congregazione*, t. CLXXI, fol. 191; t. CLXXIII, fol. 156. Les démarches tentées de 1742 à 1750 pour faire nommer un évêque latin à Tiflis n'aboutirent pas. En 1742, une partie de la Géorgie occidentale, Akhaltzikhé avec son district, alors sous la domination de la Turqnie, fut détachée du diocèse d'Ispahan et confiée au délégué apostolique résidant à Constantinople. Archives de la Propagande, *Scritture non riferite, Monte Caucaso, Giorgia*, t. II, n. 29 *a*. Cet expédient, imaginé pour remédier aux difficultés que présentait la visite de la Géorgie par l'évêque d'Ispahan, n'obtint point le succès qu'on en attendait. Les délégués apostoliques n'allèrent jamais au Caucase et ne purent pas mettre fin aux démêlés qui eurent lieu entre le clergé et les fidèles et au sein même du clergé. L'absence d'un évêque fut toujours funeste aux développements de la mission catholique. En 1757, les capucins obtinrent de Rome la permission de chanter en langue géorgienne l'épître, l'évangile, le *Gloria* et le *Credo* à la messe solennelle. En 1784, la même faveur fut étendue aux Géorgiens qui suivent le rite arménien.

Les frères Orbéliani, dont nous avons parlé plus haut, se faisant apôtres comme leur parent, le prince-moine Saba, portèrent la foi catholique dans l'Imérétie ou Géorgie occidentale, où ils convertirent le catholicos Bessarion, le roi Alexandre, le prince de Ratcha, Rostom, frère du catholicos, et d'autres personnages importants, Archives de la Propagande, *Miscellanee varie*. t. I, cahier XIII. Les capucins y établirent aussi une mission que les envoyés du patriarche grec réussirent à ruiner complètement. Archives de la Propagande, *Scritture non riferite, Monte Caucaso, Giorgia*, t. II, n. 63. Les Arméniens essayèrent d'en faire autant à Tiflis, mais ils n'y parvinrent pas, même en promettant une somme de 51 000 écus au catholicos Antoine Ier (1753). Archives de la Propagande, *Scritture non riferite, Monte Caucaso*, t. II, n. 69. Entre 1750 et 1755, le catholicisme prit à Tiflis une importance considérable. Le catholicos Antoine, plusieurs prêtres et religieux, une soixantaine de princes et un grand nombre de fidèles étaient unis à Rome. Archives de la Propagande, *ibid.*, n. 71. Les grecs et les Arméniens coalisés finirent cependant par obtenir du roi l'expulsion des capucins, vers 1757. Rome réussit par ses démarches auprès des gouvernements français, autrichien et ottoman à faire revenir les missionnaires à Tiflis, mais ils ne purent pas rentrer en possession de leur église. Archives de la Propagande, *ibid.*, n. 76.

La Propagande forma alors le projet de fonder une nouvelle mission auprès des montagnards du Caucase et en confia la direction aux religieux de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste, malgré l'opposition des capucins (1760). Archives de la Propagande, *Lettere della S. Congregazione*, t. CXCVI, fol. 433. Les nouveaux missionnaires, au nombre de cinq (trois religieux de la congrégation et deux prêtres géorgiens élèves de la Propagande), ne réussirent pas à atteindre leur destination et restèrent à Akhaltzikhé. Ils finirent par abandonner leur projet primitif pour se fixer dans cette ville où ils commencèrent leur apostolat. Ils n'y demeurèrent du reste pas très longtemps. Les Arméniens ne désarmaient toujours pas. En 1769, ils confisquèrent tous les biens ecclésiastiques de la mission et les mirent sous séquestre; puis, ils emmenèrent les capucins en divers lieux où ils les retinrent prisonniers. Archives de la Propagande, *Scritture non riferite, Giorgia*, t. III, n. 1. L'intervention énergique de l'ambassadeur de France à Constantinople fit relâcher les missionnaires, mais les simples fidèles ne cessaient pas d'être molestés. La mission d'Imérétie, d'où les capucins avaient été chassés, reprenait vie, et le roi lui-même, Salomon, s'y montrait favorable au catholicisme (1780). Pendant ce temps, le roi de Géorgie, Héraclius II, écoutant les mauvais conseils des Arméniens, persécutait cruellement les convertis (1775). Il en vint même à interdire à ses sujets de se faire catholiques, sous peine de deux mois de prison, de la bastonnade, de la confiscation et de l'exil. Archives de la Propagande, *Scritture non riferite, Giorgia*, t. III, n. 60. Héraclius, ayant fait alliance avec la Russie, les Persans dévastèrent la Géorgie en 1795 et détruisirent complètement la mission de Tiflis. Archives de la Propagande, *Scritture riferite, Giorgia*, t. V, n. 16. L'annexion du pays à la Russie en 1800 porta le dernier coup à l'œuvre des capucins dans le Caucase. Ils avaient à compter dès lors avec le fanatisme moscovite qui interdisait de se faire catholique.

Les archevêques latins de Mohilev, probablement à l'instigation du gouvernement de Pétersbourg, prétendirent dès 1783 exercer leur juridiction sur la Géorgie, à cause du traité d'alliance conclu avec la Russie. Archives de la Propagande, *Scritture riferite*, t. IV, n. 28. Tant que les capucins restèrent dans le pays, ils empêchèrent l'exécution de ce projet. En 1807, ils réussirent à rebâtir l'église de Tiflis, Archives de la Propagande, *ibid.*, t. IV, n. 42, 46, puis ils en construisirent une autre à Gori. *Ibid.*, n. 69. Si la persécution n'était plus autant à craindre, le manque de missionnaires menaçait de ruiner l'œuvre commencée. En 1813, il n'y avait plus que deux c apucins dans toute la Géorgie. On leur donna comme préfet un prêtre arménien, le pro-vicaire d'Akhaltzikhé. Archives de la Propagande, *Lettere della Sacra Congregazione*, t. CCXCIV, 18 et 24 mai 1813; t. CCXV, fol. 70. Ils étaient trois en 1823. Quelques autres vinrent les aider plus tard, mais en nombre insuffisant. Comme on avait omis de former un clergé indigène, c'était à bref délai la ruine de la mission. Elle fut de plus violemment attaquée par un prêtre d'Akhaltzikhé, ancien élève de la Propagande, Paul Sciagulianti, qui fit cause commune avec les Arméniens contre les latins et s'appuya sur le gouvernement russe. Archives de la Propagande, *Scritture riferite*, t. V, n. 66. Ce dernier profita des dissensions survenues entre le clergé arménien catholique et les capucins pour expulser ceux-ci, sous prétexte qu'ils étaient étrangers (février 1845). Tamarati, *op. cit.*, p. 658. Les missionnaires, chassés brutalement de leurs diverses maisons, se réfugièrent à Trébizonde, d'où ils espéraient toujours pouvoir pénétrer en Géorgie. Ils n'ont jamais pu réaliser leur désir.

XXIV. LES CATHOLIQUES GÉORGIENS DE 1845 A NOS JOURS. — Après le départ des capucins, les catholiques géorgiens restèrent plusieurs années sans autre prêtre qu'un ancien élève de la Propagande. L'intrigant Sciagulianti leur envoya en vain des prêtres arméniens catholiques, les fidèles déclarèrent qu'ils étaient de rite latin et qu'ils n'en suivraient pas d'autre. Le gouvernement russe dut lui-même demander des prêtres polonais qui administrèrent les églises sans connaître la langue du pays. Le Saint-Siège conclut en 1848 une convention avec le tsar Nicolas Ier, en vertu de laquelle tous les catholiques de Géorgie, de rite latin et de rite arménien, furent soumis à l'évêque latin de Tiraspol, dont le siège venait d'être créé.

Acta Pii IX, t. I, p. 110 sq. Les Arméniens catholiques cherchèrent dès cette époque à s'emparer des églises latines et de leurs biens, allant pour cela jusqu'à prétendre qu'il n'y avait jamais eu de Géorgiens catholiques, mais seulement des Arméniens. L'empereur Alexandre III travaillait du reste à faire disparaître le caractère national des Géorgiens au profit de leurs ennemis : il interdit en janvier 1886 de se servir de la langue géorgienne dans les cérémonies du culte catholique; on ne pouvait plus ni prêcher ni prier publiquement dans l'idiome national. En 1893, il enleva aux Géorgiens, pour la donner aux Arméniens, l'ancienne église de Tiflis, qui ne fut rendue que sur les énergiques représentations du Saint-Siège. Malgré ces persécutions de la part des Arméniens catholiques soutenus par les pouvoirs publics, le nombre des Géorgiens unis à Rome n'a pas cessé d'augmenter. En 1903, ils ont pu construire une magnifique église à Batoum. On en compte actuellement 40 000 environ, dont 8 000 suivent le rite arménien, souvent malgré eux, et 32 000 le rite latin. Le rite gréco-géorgien est sévèrement interdit aux catholiques, bien qu'ils aient une dizaine de prêtres de leur race. Les fidèles dépendent toujours de l'évêque de Tiraspol qui réside à Saratov.

Depuis une dizaine d'années, il se produit en Géorgie un mouvement assez puissant qui porte la nation tout entière à se détacher de l'Église officielle de Saint-Pétersbourg. La plupart des séparatistes voudraient s'unir à Rome, des démarches avaient même été commencées dans ce but. Malheureusement, elles ont cessé, à cause de la difficulté que Rome semble mettre à reconnaître le rite gréco-géorgien, peut-être à cause de l'opposition irréductible des Russes. Si les pouvoirs ecclésiastiques compétents se ne décident pas à admettre la légitimité de ce rite, qui a une douzaine de siècles au moins d'existence, il est bien à craindre que le mouvement d'union n'échoue complètement. Outre que les préoccupations politiques n'en sont pas absentes, il y a aussi une minorité qui préconise l'entente avec l'Église anglicane. Cette idée n'a cependant pas jusqu'ici obtenu beaucoup de faveur.

C'est pour venir en aide à ses compatriotes catholiques qu'un prêtre d'Akhaktzikhé, le P. Pierre Carischiaranti († 1890), fonda à Constantinople en 1861 la congrégation de l'Immaculée-Conception. La nouvelle famille religieuse s'établit dans le quartier de Féri-Keuy, où l'église de Notre-Dame de Lourdes qu'elle y construisit est devenue un lieu de pèlerinage très fréquenté. L'œuvre avait surtout pour but de former un clergé national qui pût travailler efficacement à l'extension du catholicisme en Géorgie. C'est pour cela qu'au début les Pères suivirent le rite arménien ou le rite latin, suivant qu'ils s'adressaient à des Géorgiens de l'un ou de l'autre de ces rites. On devait aussi adopter le rite gréco-géorgien, mais l'autorité ecclésiastique n'en a pas encore permis l'usage, au moins pour la messe. En effet, les Pères récitent l'office en géorgien, administrent le baptême dans le rite géorgien, mais ils disent tous la messe latine, sauf un vieillard qui célèbre en géorgien. Notons cependant que leur supérieur actuel a obtenu de chanter quelquefois la messe dans le rite national, pour certaines solennités. La congrégation, qui suit la règle de saint Benoît, comptait, au début de 1914, 19 prêtres, dont 7 étaient missionnaires en Géorgie, 2 frères convers, 7 novices, 2 postulants convers et 11 petits séminaristes originaires du Caucase. Outre le couvent de Féri-Keuy, elle possède encore à Constantinople une école de langue française dans le quartier de Papas-Keupru.

Le P. Carischiaranti a fondé aussi une communauté de femmes sous le vocable de l'Immaculée-Conception. La maison-mère est à Féry-Keuy. La congrégation possède encore une école de langue française aux Dardanelles et une autre en Géorgie. Il y a 15 à 20 sœurs en tout.

I. Ouvrages généraux. — Bacradzé, *Histoire de la Géorgie* (en géorgien), Tiflis, 1889; Brosset, *Histoire de la Géorgie*, 3 vol., Saint-Pétersbourg, 1849-1858; *Additions à l'histoire de la Géorgie*, Saint-Pétersbourg, 1851; *Bibliographie analytique des ouvrages de M. M.-F. Brosset*, Saint-Pétersbourg, 1887; Djanachvili, *Histoire de l'Église géorgienne* (en géorgien), Tiflis, 1866; *Histoire de la Géorgie* (en géorgien), Tiflis, 1904; Jordania, *Chroniques* (en géorgien), 2 vol., Tiflis, 1893; Khakhanoff, *Aperçu géographique et abrégé de l'histoire et de la littérature géorgiennes*, Paris, 1900; Tamarati, *L'Église géorgienne*, Rome, 1910, ouvrage très documenté, mais qui ne se dégage pas toujours du parti pris national.

II. Origines et notions géographiques, ethnographiques, etc. — E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1885, t. IV; Bergeron, *Relation des voyages en Tartarie*, Paris, 1634; Brosset, outre les deux ouvrages cités plus haut, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie*, 3 vol., Saint-Pétersbourg, 1849-1851; divers articles dans les *Mélanges asiatiques*, t. II et V; P. C. de Cara, *Gli Hycsos o Re Pastori*, Rome, 1889; *Gli Hethei*, Rome, 1894; E. Chantre, *Recherches anthropologiques dans le Caucase*, 5 vol., Paris, 1855-1856; Dubois de Montpéreux, *Voyage autour du Caucase*, 6 vol., Paris, 1839-1840; *Quelques notices sur la race caucasique*, Paris, 1889; P. de Lagarde, *Gesammtlisches Abhandlung;* V. Langlois, *Essai de classification des suites monétaires de la Géorgie*, Paris, 1860; F. Lenormant, *Les premières civilisations*, 2 vol., Paris, 1874; *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 3 vol., Paris, 1880-1882; *Recherches sur les populations primitives*, 2 vol., 2e édit., Paris, 1881-1887; *Histoire ancienne de l'Orient*, 6 vol., Paris, 1881; *Sur l'ethnographie et l'histoire de l'Arménie avant les Achéménides*, dans *Lettres assyriologiques et épigraphiques*, 2 vol., Paris, 1892; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1907; H. Rawlinson, *On the Alarodians of Raynaldi, Annales ecclesiastici*, t. V, X, XI, XIV; Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1881, t. IV, VI, IX; *L'homme et la terre*, 2 vol., Paris, 1905; Th. Reinach, *Mithridate Eupator, roi de Pont*, Paris, 1890; Vakhoucht, *Description géographique de la Géorgie* (en géorgien), trad. franç. par Brosset, Saint-Pétersbourg, 1842.

III. Histoire du christianisme en Géorgie. — En dehors des ouvrages généraux cités plus haut, signalons : Grégoire Abulpharage, *Chronicon syriacum*, Leipzig, 1749; Baronius, *Annales ecclesiastici*, Rome, 1583-1588, t. I, IX; *Martyrologium romanum cum notis*, Rome, 1536; Fauste de Byzance, *Histoire*, dans *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, de V. Langlois, Paris, 1867, t. I; S. Grégoire le Grand, *Epist.*, *P. L.*, t. LXXXVII; Karbélachvili, *Hiérarchie de l'Église géorgienne* (en géorgien), Tiflis, 1904; R. Janin, *Origines chrétiennes de la Géorgie*, dans les *Échos d'Orient*, Paris, 1912, p. 289 sq.; *Les Géorgiens à Jérusalem*, *ibid.*, 1913, p. 32, 211; Macaire III Za'in d'Antioche, *Histoire de la conversion de la Géorgie*, publiée par Mme Olga de Lébédev, Rome, 1905; Moïse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, Venise, 1865; Palmieri, *La conversione ufficiale degl'Iberi al cristianismo*, dans *Oriens christianus*, 1902, p. 130; 1903, p. 148; *La Chiesa georgiana e le sue origini*, dans *Bessarione*, 2e série, 1904, t. VI; L. Petit, art. Arménie, t. I; Rufin, *H. E.*, *P. L.*, t. XXI; Sabinini, *Éden de la Géorgie* (en géorgien), Saint-Pétersbourg, 1852; Socrate et Sozomène, *H. E.*, *P. G.*, t. LXVII; Taqischvili, *Trois chroniques historiques* (en géorgien), Tiflis, 1890; *Vie de sainte Nino* (en géorgien), Tiflis, 1891; Rounkévitch, *L'exarchat de Géorgie*, dans l'*Encyclopédie théologique orthodoxe*, Lopoukine-Glouboyski, Saint-Pétersbourg, 1903, t. III, col. 717-753.

IV. Missions catholiques en Géorgie. — L. Auvray, *Les registres de Grégoire IX*, Paris, 1896, t. I; P. A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, Poitiers, 1869, t. XX; C. M. Cottono, *De scriptoribus clericorum regularium*, Palerme, 1753; Bart. Ferro, *Istoria delle missione dei chierici regolari*, 2 vol., Rome, 1704; D. Garcias de Silvia Figueroa, *L'ambassade en Perse*, Paris, 1667; Fontana, *Sacrum theatrum dominicanum*, Rome, 1666, t. II; C. Galanus, *Conciliatio Ecclesiæ Armenæ cum romana*, 3 vol., Rome, 1650-1654; Antoine de Gouvea, *Relation des*

grandes guerres et victoires obtenues par le roy de Perse, Chah Abbas, Rouen, 1646; F. de Gubernatis, *Orbis seraphicus. De missionibus inter infideles*, Rome, 1689; Henrion, *Histoire générale des missions catholiques*, 2 vol., Paris, 1842; J. Juvencus, *Historia Societatis Jesu*, Rome, 1710, t. XVII ; A. Lamberti, *Relazione della Colchide*, Naples, 1654; *Sacra istoria dei Colchi (Colchida sacra)*, Naples, 1675; E. Langlois, *Les registres de Nicolas IV*, Paris, 1893, t. I; Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, 11 vol., Rome, 1857; Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, 2 vol., Berlin, 1873; Pressuti, *Regesta Honorii papæ III*, Rome, 1895; Raphaël du Mans, *Estat de la Perse*, Paris, 1890; Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei cappuccini*, Rome, 1878, t. III; Rottiers, *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*, Bruxelles, 1829; Rubruquis, *Voyage en Tartarie*, dans Bergeron, *Relations des voyages en Tartarie*, Paris, 1654; Ch. de Saint-Vincent, *L'année dominicaine*, Paris, 1702; H. Sbaralea, *Bullarium franciscanorum*, Rome, 1749, t. I, II, IV; J. Silos, *Historia clericorum regularium*, 3 vol., Rome, 1655; P. della Valle, *Viaggi*, 3 vol., Bologne, 1677; *Annales de la Propagation de la foi*, Lyon, t. XVII, *Mémoires du Levant, Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères*, Paris, 1780. On trouvera aussi de multiples renseignements aux Archives de la Propagande, lettres, rapports, décisions, etc.

V. LANGUE ET LITTÉRATURE. — R. von Arich, *Ist die Æhnlichkeit des glagolitischen mit dem grusinischen Alphabet Zufall?* Leipzig, 1895; A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, 1911, t. II; Khakhanoff ou Khakhanachvili, *Aperçu géographique et abrégé de l'histoire et de la littérature géorgiennes*, Paris, 1900; *Histoire de la littérature géorgienne* (en géorgien), Tiflis, 1904; Chota Roustavéli, *La peau de léopard* (en géorgien); trad. allemande par Leist, *Der Mann in Tigerelle*, Leipzig, 1880; trad. franç. par Achas Borin, *La peau de léopard*, Paris, 1885; A. Trombetti, *L'unità d'origine del linguaggio*, Bologne, 1905.

R. JANIN.

1. GÉRARD André, jésuite français, né à Gap, le 30 mars 1608, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 26 septembre 1626, professa les humanités et la rhétorique au collège de Dôle, la philosophie à Aix, puis l'Écriture sainte, devint recteur des collèges d'Arles et d'Embrun, tout en se livrant au ministère de la prédication et en s'occupant avec ardeur de controverses avec les protestants. Appelé à Rome comme secrétaire du P. général pour les provinces de France, il mourut dans cette ville le 26 décembre 1686. On a de lui un *Traité de controverses où il est démontré par les propres principes de la religion prétendue qu'elle n'est pas la bonne*, Grenoble, 1661. En outre, un résumé de son enseignement scripturaire : *Medulla omnium Epistolarum S. Pauli et Epistolarum canonicarum sanctorum ad varias ratiocinationes contracta*, Lyon, 1672.

Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1342 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 58.

P. BERNARD.

2. GÉRARD DE BOLOGNE, carme italien, docteur et professeur de Paris, se signala par sa piété, son érudition et son éloquence. Appelé par les voix unanimes de ses confrères à la charge de général de son ordre, il s'employa, pendant les 20 ou 21 années qu'il l'occupa, à promouvoir parmi les siens l'amour des études sacrées. Il mourut à Avignon, le 17 avril 1318, sans avoir pu achever son vaste ouvrage : *Summa theologiæ notabilis*. Il laissait manuscrites les leçons qu'il avait données à Paris : *Quæstiones variæ*, et *Quodlibeta varia*. Grâce aux soins du carme Léonard Priulo, nous avons de lui : *In libros IV Sententiarum commentaria*, in-fol., Venise, 1622. Quoique fidèle à saint Thomas dans l'ensemble de son enseignement, l'auteur s'en écarte cependant quelque peu et se rapproche plutôt de Duns Scot dans la question des universaux.

J. Trisse, *Catalogus priorum generalium ord. carmel.*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, t. V, p. 379; Raphaël de Saint-Joseph, *Prolegomena in S. theologiam*, Gand, 1882, p. 80; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 548-550; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1824, t. XII, p. 49; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 134; Petrus-Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 31; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. I, col. 487-488.

P. SERVAIS.

GERBAIS Jean, théologien, né vers 1629 à Rupois dans le diocèse de Reims, mort à Paris le 14 avril 1699. Il se fit recevoir en 1661 docteur en théologie de la maison de Sorbonne et l'année suivante fut nommé professeur d'éloquence au collège royal. L'Assemblée du clergé le choisit pour réunir et publier les règlements portés précédemment sur les réguliers. L'ouvrage parut avec les commentaires de François Hallier sous le titre : *Ordinationes universi cleri gallicani circa regulares conditæ primum in comitiis generalibus anno 1625. Renovatæ et promulgatæ in comitiis anni 1645 : cum commentariis Francisci Hallier*, in-4°, Paris, 1665. Jean Gerbais publia en outre : *Dissertatio de causis majoribus ad caput concordatorum de causis, cum appendice quatuor monumentorum quibus Ecclesiæ gallicanæ libertas in retinenda antiqua episcopalium judiciorum forma confirmatur*, in-4°, Paris, 1679 : cette dissertation fut condamnée par Innocent XI dans un bref du 18 décembre 1680; sur l'ordre de l'Assemblée du clergé, Jean Gerbais corrigea son travail qui parut à nouveau à Lyon en 1685 et à Paris en 1690; *Traité pacifique du pouvoir de l'Église et des princes sur les empêchements du mariage avec la pratique des empêchements qui subsistent aujourd'hui*, in-4°, Paris, 1690; *Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de qualité au sujet de la comédie*, in-12, Paris, 1694; *Trois lettres d'un docteur de Sorbonne à un bénédictin de la congrégation de Saint-Maur touchant le pécule des religieux faits curés ou évêques*, in-12, Paris, 1695 : cet écrit fut mis à l'index le 21 mars 1704; *Lettre d'un docteur de Sorbonne à une dame de qualité touchant les dorures des habits des femmes*, in-12, Paris, 1696; *Traité du célèbre Panorine* (Nicolas Tudeschi) *touchant le concile de Basle mis en français*, in-8°, Paris, 1697, ouvrage condamné par l'Inquisition en 1699; *Lettre de l'Église de Liège au sujet d'un bref de Pascal II mis en français*, in-8°, Paris, 1697.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XIV, p. 130; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. V *b*, p. 164; *Journal des savants*, 19 février 1691, p. 89; 28 mai 1696, p. 385; *Acta eruditorum Lipsiæ. Supplementum*, 1692, t. I, p. 57, 625; Dr. Joh. Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, in-8°, 1880, t. III, p. 621; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1906, t. IV, p. 362-368; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 223, 591.

B. HEURTEBIZE.

GERBERON Gabriel, bénédictin, né le 12 août 1628 à Saint-Calais, dans le diocèse du Mans, mort à l'abbaye de Saint-Denis le 29 mars 1711. Ses études de philosophie chez les Pères de l'Oratoire à Vendôme terminées, et âgé seulement de dix-neuf ans, il fut choisi comme principal du collège de sa ville natale. Il renonça bientôt à cette charge pour aller demander l'habit bénédictin à Saint-Melaine de Rennes où il fit profession le 11 novembre 1649. Ordonné prêtre vers l'an 1655, il enseigna la rhétorique, la philosophie et la théologie en divers monastères. A la suite de plaintes au sujet de son enseignement, et après avoir été sous-prieur à Saint-Benoît-sur-Loire, il fut envoyé à l'abbaye de la Couture du Mans, d'où, après être passé dans quelques monastères de Bretagne, il alla à Saint-Germain-des-Prés et s'y employa à l'étude des Pères. Il fit tous ses efforts pour amener les supérieurs de la congrégation de Saint-Maur à faire préparer une nouvelle édition des œuvres de saint Augustin. Malheureusement dom Gerberon se montrait en toutes circonstances l'ardent défenseur

des doctrines jansénistes, se permettant les attaques les plus dures contre ses adversaires. Ses supérieurs durent alors l'éloigner de Paris et l'envoyèrent au prieuré d'Argenteuil, puis à l'abbaye de Corbie où il arriva au mois de juin 1675. Il y remplit les fonctions de sous-prieur. Dom Gerberon ne tarda pas à être accusé de défendre et de propager le jansénisme; on lui reprocha en outre d'avoir pris parti contre la cour dans l'affaire de la régale. Aussi, le 14 janvier 1682, un exempt arrivait dans la ville de Corbie avec ordre d'arrêter ce religieux et de le conduire à Paris. Averti à temps, dom Gerberon prit la fuite, se retirant d'abord à Amiens, puis dans les Pays-Bas. Là il essaya de se justifier des accusations portées contre lui dans un mémoire qu'il adressa au commencement de 1683 au marquis de Seignelay, secrétaire d'État. Afin de se mieux cacher, il quitta l'habit religieux, prit le nom d'Augustin Kergré et s'efforca par ses discours et par ses écrits de répandre les doctrines jansénistes. En 1689, à cause des guerres entre la France et la Hollande, il se fit recevoir bourgeois de Rotterdam. Toutefois il demeura peu dans cette ville; car dès l'année suivante il était à Bruxelles où il vécut en étroites relations avec Quesnel et les autres prétendus défenseurs de la doctrine de saint Augustin et où il publia bon nombre d'ouvrages. Le 30 mai, il fut arrêté et mis en prison par l'ordre de Mgr de Precipiano, archevêque de Malines. Son procès fut instruit et dom Gerberon fut condamné comme défenseur opiniâtre du jansénisme, rebelle à l'autorité du Saint-Siège, auteur de livres diffamatoires contre le pape et les évêques, etc. Il était banni du diocèse et renvoyé à ses supérieurs. Sous bonne escorte il fut conduit hors du pays et enfermé à la citadelle d'Amiens où il demeura jusqu'au commencement de 1707. Il fut ensuite transféré au donjon de Vincennes, d'où il sortit en 1710 après avoir signé, sur l'ordre de l'archevêque de Paris, une profession de foi qu'il dut ratifier devant ses supérieurs à Saint-Germain-des-Prés. Puis il fut envoyé à l'abbaye de Saint-Denis où il mourut non sans avoir écrit une lettre au pape où il prétend expliquer la signature qu'il avait mise à sa profession de foi lors de sa sortie de prison. Dom Gerberon a beaucoup écrit et lui-même a donné une liste volontairement incomplète de ses ouvrages. Malheureusement presque tous furent composés pour soutenir et propager les doctrines jansénistes et sont l'œuvre d'un violent polémiste. *Apologia pro Ruperto abbate Tuitiensi, in qua de eucharistica veritate eum catholice sensisse et scripsisse demonstrat vindex frater Gabriel Gerberon*, in-8°, Paris, 1669 : excellent ouvrage dirigé en partie contre Claude Saumaise qui avait affirmé que l'abbé Rupert était opposé au dogme de la transsubstantiation; *Catéchisme de la pénitence qui conduit les pécheurs à une véritable conversion*, in-16, Paris, 1672 et 1675, traduction d'un ouvrage en latin de M. Raucour, curé de Bruxelles : dom Gerberon l'a corrigé et y a ajouté deux méditations de saint Anselme; *Acta Marii Mercatoris, S. Augustini Ecclesiæ doctoris disciouli, cum notis Rigberii theologi franco-germani*, in-16, Bruxelles, 1673 : Rigberius est un pseudonyme de dom Gerberon; *Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets*, in-12, Lille, 1674 : traduction de l'écrit latin *Monita salutaria* de l'Allemand Adam Windelfts; dom Gerberon traita le même sujet dans *Lettre à M. Abelly, évêque de Rodez, touchant son livre de l'excellence de la sainte Vierge*, in-12, 1674; *La fable du tems, ou un coq noir qui bat deux renards*, 1674 : les deux renards sont l'évêque de Séez, Médavi de Grancé, et l'archevêque de Rouen, de Harlay, plus tard de Paris; *L'abbé commendataire par le sieur de Froismont*, in-4°, Cologne, 1674 : la première partie de cet ouvrage avait paru l'année précédente et est l'œuvre de dom Delfau; *Sentiments de Criton sur l'entretien d'un religieux et d'un abbé touchant les commendes*, in-12, Cologne (Orléans), 1674; *Sancti Anselmi ex Beccensi abbate Cantuariensis archiepiscopi opera : necnon Eadmeri monachi Cantuariensis Historia novorum et alia opuscula*, in-fol., Paris, 1675 (*P. L.*, t. CLVIII, CLIX); *Le combat spirituel, composé en espagnol par D. Jean de Cast gniza, religieux de l'ordre de S. Benoît, et traduit en français sur l'original manuscrit*, in-12, Paris, 1675; *Catéchisme du jubilé et des indulgences*, Paris, 1675; *Dissertation sur l'Angelus*, in-12, Paris, 1675; *Le miroir de la piété chrétienne, où l'on considère avec des réflexions morales l'enchaînement des vérités catholiques de la prédestination et de la grâce de Dieu, et de leur alliance avec la liberté de la créature, par Flore de Sainte-Foy*, in-16, Bruxelles, 1676 : ce livre fut censuré par plusieurs évêques; dom Gerberon se défendit par l'ouvrage suivant : *Le miroir sans tache où l'on voit que les vérités que Flore enseigne dans le miroir de la piété sont très pures, et que ce qu'on a écrit pour les réfuter n'est rempli que d'injures, de faussetés et d'erreurs, par l'abbé Valentin*, in-16, Paris, 1680; *Mémorial historique de ce qui s'est passé depuis l'année 1647 jusqu'en 1653 touchant les cinq propositions tant à Paris qu'à Rome*, Cologne, 1676; *Histoire de la robe sans couture de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est révérée dans l'église du monastère des religieux bénédictins d'Argenteuil, avec un abrégé de l'histoire de ce monastère*, in-12, Paris, 1676 : cet ouvrage a eu de nombreuses éditions; *Deux lettres d'un théologien, l'une à M. le cardinal Grimaldi, archevêque d'Aix, l'autre à M. l'archevêque de Reims :* ces deux lettres se trouvent dans un ouvrage intitulé : *Le combat des deux clefs ou défense du miroir de la piété chrétienne*, par M. Le Noir, théologal de Séez, in-12 (Reims), 1678; *Jugement du bal et de la danse*, in-12, Paris, 1679; *La morale des jésuites justement condamnée dans le livre du P. Moya, jésuite, sous le nom d'Amedeus Guimenius par la bulle de N. S. P. le pape Innocent XI*, in-12, 1681; *Manifeste ou Lettre apologétique de dom Gerberon, prêtre, sous-prieur de l'abbaye de Corbie, à M. de Seignelay*, 1683; *La vérité catholique victorieuse*, Amsterdam, 1684; *Essais de la plus sûre morale*, in-12, 1686 : traduction de l'ouvrage du P. Gilles Gabrielis : *Specimina moralis christianæ et moralis diabolicæ in praxi;* dom Gerberon en avait publié en 1682 une première édition qui fut condamnée à Rome, sous le titre : *Essais de théologie morale; Histoire du formulaire qu'on fait signer en France*, 1686; *Lettre à un seigneur d'Angleterre, s'il est bon d'employer les jésuites dans les missions*, 1686; *Défense de l'Église romaine contre les calomnies des protestants, contenant le juste discernement de la croyance catholique d'avec les sentiments des protestans et d'avec ceux des pélagiens touchant le prédestination et la grâce, mis en français par C. B. R., et les Entretiens de Dieudonné et de Romain sur la même matière avec un Abrégé de l'hérésie des pélagiens composés par G. de L., théologien, et mis en français par A. K.*, in-12, Cologne, 1688; les diverses parties composant cet ouvrage avaient été publiées séparément en Hollande; *L'Église de France affligée où l'on voit d'un côté les entreprises de la cour contre les libertés de l'Église, et de l'autre les duretés avec lesquelles on traite en ce royaume les évêques et les autres personnes de piété qui n'approuvent pas les entreprises de la cour ni la doctrine des jésuites, par le sieur Poitevin*, in-12, 1688; *Réflexions sur le plaidoyer de M. Talon, avocat général, touchant la bulle de N. S. P. le pape Innocent XI contre les franchises des quartiers de Rome*, in-12; *La règle des mœurs contre les fausses maximes de la morale corrompue, pour ceux qui veulent suivre les voies sûres du salut et faire un*

juste discernement du bien et du mal, in-12, Cologne, 1688; *Méditations chrétiennes sur la providence de Dieu à l'égard du salut des hommes par le sieur de Pressigni*, in-12, 1689; *Occupations intérieures pendant la messe, avec des prières avant et après la confession et la communion*, in-12, Bruxelles, 1689; *La rénovation des vœux du baptême*, vers 1689; *Critique ou Examen des préjugés du ministre Jurieu contre l'Église romaine, et de la suite de l'accomplissement des prophéties, par l'abbé Richard*, in-4°, Paris, 1690; *Instructions courtes et nécessaires à tous les catholiques des Pays-Bas touchant la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, 1690, dom Gerberon prend la défense d'un livre de Jean de Neercassel, évêque de Castorie; *Écrit contre la conduite et la doctrine de M. l'archevêque de Malines*, 1690-1691; *Examen de la réponse aux plaintes contre la conduite de M. l'archevêque de Malines*, 1690; *La défense des censures du pape Innocent XI et de la Sorbonne contre les apologistes de la morale des jésuites, soutenue par le P. Moya, jésuite, sous le nom d'Amedeus Guimenius, par le P. Oger Liban Erberg*, in-12, Cologne, 1690; *Decretum archiepiscopi Mechliniensis, contra Scripturæ sacræ lectionem, notis illustratum*, 1691; *La morale relâchée, fortement soutenue par M. l'archevêque de Malines, justement condamnée par le pape Innocent XI*, 1691; *Justification générale des plaintes que l'on avait faites des sentiments et de la conduite de M. l'archevêque de Malines*, *Le véritable pénitent ou Apologie de la pénitence*, in-12, Cologne, 1692; *Sanctus Anselmus per se docens*, in-12, Delft, 1692; *Dialogus inter S. Anselmum et Bosonem ejus discipulum seu difficultates circa S. Anselmi sententias a Bosone propositæ et ab Anselmo dissolutæ*, in-12, Cologne, 1692; *Premier entretien d'un abbé et d'un jésuite de Flandre sur la signature du Formulaire*, 1692; *Second entretien d'un abbé et d'un jésuite de Flandre sur les intrigues par lesquelles l'archevêque de Malines tâche d'introduire la signature du Formulaire, et les impostures par lesquelles ont été obtenues les bulles de Pie V et d'Urbain VIII contre Baius et Jansénius*, 1693; *Quæstio juris pontificii circa decretum ab Inquisitione romana adversus* XXXI *propositiones latum*, Toulouse (Hollande), 1693; *Quæstio juris : 1° An Caroli V edictis lectio Scripturæ sacræ prohibita sit; 2° An virgines Birchianæ pœnas incurrerint a Carolo V statutas*, 1693; *Avis politiques sur le Formulaire*, 1693; *Difficultés adressées à M. de Hornes, évêque de Gand, par les catholiques de son diocèse touchant la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire* (1693, en Hollande); *Michaelis Baii, celeberrimi in Lovaniensi Academia theologi, opera : cum bullis pontificum, et aliis ipsius causam spectantibus, jam primum ad romanam Ecclesiam ab conviitiis protestantium, simul ac ab arminiorum, cæterorumque hujusce temporis pelagianorum imposturis vindicandam, collecta, expurgata, et plurimis, quæ hactenus delituerant, opusculis aucta : studio A. P. theologi*, in-4°, Cologne, 1696; à la fin du livre il y a un écrit intitulé : *Narratio chronologica causæ Baii et vindiciæ Ecclesiæ romanæ a domno Gerberon; Adumbrata Ecclesiæ romanæ catholicæque veritatis de gratia, adversus Melchioris Leydeckeri in sua historia jansenismi hallucinationes, injustasque criminationes, defensio : vindice Ignatio Eickenboom theologo*, 1696, in Batavia; *Défense de l'Église romaine et des souverains pontifes, sur la grâce, contre M. Leydecker, théologien d'Utrecht, avec un écrit de M. Arnauld et un recueil de plusieurs autres écrits, pour l'histoire de la paix de l'Église sur les questions du temps*, Liége, 1697; *Abailardus redivivus, in quo exhibentur mores diatribæ theologiæ P. Estrix, jesuitæ*, in-4°; *Contra novi Abailardi errores Bernardus etiamnum expostulat apud Clementem X*, in-4° ; ces deux écrits sont dirigés contre le P. Estrix, jésuite, qui fut condamné par la cour de Rome; dom Gerberon le fut peu après pour ses *Disquisitiones duæ historicæ de prædestinatione gratuita et gratia ex se efficaci*, 1697; *Conférence de Diodore et de Théotime sur les Entretiens de Cléanthe et d'Eudoxe*, in-8°, Paris, 1697 : *défense des Provinciales; La véritable lettre de M. l'abbé Le Bossu à un de ses amis sur le livre du cardinal Sfondrate, intitulé : Nodus prædestinationis dissolutus*, in-12, Paris, 1698; *Lettre d'un théologien à M. l'évêque de Meaux, touchant ses sentiments et sa conduite à l'égard de M. l'archevêque de Cambrai, avec l'excellent traité de S. Bernard de la grâce et du libre arbitre*, in-12, Toulouse, 1698; *Seconde lettre à M. Bossuet, évêque de Meaux, pour la défense de M. de Cambray, où l'on montre que selon la plus saine théologie on peut aimer Dieu purement pour lui-même*, in-12, Toulouse, 1698; *Norisius aut jansenianus, aut non augustinianus demonstratur a Ludovico Mauguin peninsulano*, Rouen, 1699; *Traité historique sur la grâce et la prédestination par l'abbé de Saint-Julien*, in-12, Paris (Bruxelles), 1699; *Abrégé de la doctrine chrétienne touchant la prédestination et la grâce, contre les semipélagiens, calomniateurs de saint Augustin*, Utrecht, 1700; *Remontrance charitable à M. Louis de Cicé, avec quelques réflexions sur la censure de l'Assemblée du clergé*, in-12, Cologne, 1700; *Histoire générale du jansénisme, contenant tout ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas, au sujet du livre intitulé : Augustinus Cornelii Jansenii*, par M. l'abbé***, 3 in-12, Amsterdam, 1700; *La confiance chrétienne*, in-12, Utrecht, 1700; *Étrennes et avis charitables à MM. les inquisiteurs, en vers*, 1700; *Le chrétien désabusé*, in-12, Leyde, 1701; *Lettres de M. Cornelius Jansenius, évêque d'Ypres, et de quelques autres personnes à M. Jean de Verger du Hauranne, abbé de Saint-Cyran, avec des remarques historiques et théologiques, par François du Vivier*, in-12, Cologne, 1702; *Nouvelle logique en français par dialogues*, Bruxelles, 1703. Dom Gerberon a laissé en outre un certain nombre d'ouvrages inédits, dont le plus important est : *Les aventures de dom Gabriel Gerberon* où il raconte toute sa vie. Parmi les écrits qui lui ont été faussement attribués, le plus célèbre est le fameux *Problème ecclésiastique proposé à M. l'abbé Boileau de l'archevêché de Paris : à qui l'on doit croire de M. Louis Antoine de Noailles, évêque de Châlons en 1695, ou de M. L. A. D. N., archevêque de Paris en 1696.*

Processus officialis seu officii fiscalis curiæ ecclesiasticæ Mechliniensis contra Gabrielem Gerberon, in-4°, Bruxelles; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 138, 153, 172, 173, 174, 175, 423, 636; dom Ph. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 157; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 311; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 377; de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, p. 93, n. 212-263; H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1908, t. I, p. 242; *Supplément au Nécrologe de Port-Royal, IIe partie*, in-4°, 1735, p. 498; *Dictionnaire des livres jansénistes*, 4 in-12, Anvers, 1755, *passim;* Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, in-12, Paris, 1872, t. V, p. 174.

B. HEURTEBIZE.

GERBERT DE HORNAU Martin, abbé bénédictin, né le 12 août 1723 à Horb sur le Nechar, dans le Wurtemberg actuel, mort à l'abbaye de Saint-Blaise le 13 mai 1793. Il fit ses premières études à Ehingen, puis à Fribourg-en-Brisgau, chez les jésuites, et, à l'âge de douze ans, fut conduit au monastère de Saint-Blaise dans la Forêt-Noire. Quelques années plus tard, il y revêtit l'habit bénédictin, le 28 octobre 1736 ; après un an de noviciat, il y fit profession.

Ordonné prêtre le 30 mai 1744, il fut presque aussitôt chargé du soin de la bibliothèque. Il parcourut l'Allemagne, l'Italie, la France, se mettant en relations avec les savants de ces divers pays. Le 15 octobre 1764, il fut élu prince-abbé de Saint-Blaise, et reçut la bénédiction abbatiale des mains du cardinal François de Rodt, évêque de Constance. Aussitôt il s'employa à rétablir la discipline régulière dans son monastère, pour lequel il rédigea de nouvelles constitutions. Le 23 juillet 1768, un terrible incendie détruisit l'abbaye, dont les religieux durent chercher un refuge en divers monastères. L'abbé s'occupa sans retard à relever son abbaye où, au bout de quatre ans, les moines se trouvèrent réunis de nouveau et dont l'église fut consacrée le 28 septembre 1783. Très estimé des princes avec lesquels il eut à traiter pour la défense des droits de son monastère, il se montra toujours le fils très dévoué et très soumis du souverain pontife Pie VI, qu'il visita lors de son voyage à Vienne. L'activité de dom Martin Gerbert s'étendait à toutes les dépendances de son abbaye et son intelligente charité savait aller au-devant des besoins de tous ceux qui vivaient dans sa principauté. Il vint en aide autant qu'il le put aux émigrés français et tout particulièrement aux prêtres fuyant devant la Révolution, dans lesquels il voyait des confesseurs de la foi. Malgré les soins qu'il apporta toujours au gouvernement de son abbaye, il ne négligea jamais l'étude et publia de nombreux ouvrages qui lui ont fait prendre place parmi les premiers liturgistes et théologiens du XVIII[e] siècle. Presque tous ont été imprimés par les presses de l'abbaye de Saint-Blaise : *Theologia vetus et nova circa præsentiam Christi in eucharistia*, in-8°, Fribourg, 1756; *Principia theologiæ exegeticæ. Præmittuntur prolegomena theologiæ christianæ universæ. Accedit mantissa de traditionibus Ecclesiæ arcanis*, in-8°, Fribourg, 1757; *Principia theologiæ symbolicæ ubi ordine symboli apostolici præcipua doctrinæ christianæ capita explicantur*, in-8°, Fribourg, 1758; *Principia theologiæ mysticæ ad renovationem interiorem et sanctificationem christiani hominis*, in-8°, typis San-Blasianis, 1758; *Principia theologiæ canonicæ quoad superiorem Ecclesiæ formam et gubernationem*, in-8°, 1758; *Principia theologiæ dogmaticæ juxta seriem temporum et traditionis ecclesiasticæ digesta*, in-8°, 1758; *Principia theologiæ moralis juxta principia et legem evangelicam*, in-8°, 1758; *De recto et perverso usu theologiæ scholasticæ*, in-8°, 1758; *De ratione exercitiorum scholasticorum præcipue disputationum cum inter catholicos, tum contra adversarios in rebus fidei*, in-8°, 1758; *Principia theologiæ sacramentalis, septem sacramentorum Novi Testamenti doctrinam complexa*, in-8°, Fribourg, 1758; *Principia theologiæ liturgicæ quoad divinum officium, Dei cultum et sanctorum*, in-8°, Fribourg, 1759; *Demonstratio veræ religionis veræque Ecclesiæ contra quasvis falsas*, in-8°, typis San-Blasianis, 1760; *De communione potestatis ecclesiasticæ inter summos Ecclesiæ principes, pontificem et episcopos*, in-8°, 1760; *De legitima ecclesiastica potestate circa sacra et profana*, in-8°, 1761; *De christiana felicitate hujus vitæ*, in-8°, 1762; *De radiis divinitatis in operibus naturæ providentiæ et gratiæ partes tres*, in-8°, 1762; *De æqua morum censura adversus rigidiorem et remissiorem*, in-8°, 1763; *Adparatus ad eruditionem theologicam, institutioni tironis congregationis S. Blasii destinatus*, in-8°, 1764; *De selectu theologico circa effectus sacramentorum*, in-8°, 1764; *De eo quod est juris divini et ecclesiastici in sacramentis, præsertim in sacramento confirmationis*, in-8°, 1764; *De dierum festorum numero minuendo, celebritate augenda*, in-8°, 1765; *De peccato in Spiritum Sanctum in hac et altera vita irremissibili. Accedit paraphrasis cum notis selectis in Epistolam S. Pauli ad Hebræos*, in-8°, 1766; *Constitutiones monasterii e congregationis ad S. Blasium*, in-fol., 1770; *Taphographia principum Austriæ post mortem Patrum M. Herrgott et R. Heer restituta, novis accessionibus aucta, et hæc usque tempora deducta*, 2 in-fol., 1772; *De translatis Habsburgo-Austriacorum principum et eorum conjugum ex ecclesia Basileensi et monasterio Königsfeldensi in monasterium S. Blasii cadaveribus*, in fol., 1772; *Crypta San-Blasiana nova principum Austriacorum, translatis eorum cadaveribus ex Helvetia ad conditorium novum monasterii S. Blasii in Nigra Sylva*, in-4°, 1772 et 1775; *Codex epistolaris Rudolphi I Romanorum regis, locupletior ex manuscripits bibliothecæ Vindobonensis editus ac commentario illustratus. Præmittuntur Fasti Rudolphini, cum ex ipsis ejus epistolis, tum ex aliis antiquis monumentis et scriptoribus. Accedunt diplomata*, in-fol., 1772; *Pinacotheca principum Austriæ post mortem Patrum M. Herrgott et R. Heer recognita et edita*, 2 in-fol., 1773; *Praxis regulæ S. Benedicti, ex gallica lingua versa*, in-8°, 1773; *Iter Alemanicum, accedit Italicum et Gallicum*, in-8°, 1773 : autre édition en 1774; une traduction en allemand parut en 1776; *De cantu et musica sacra a prima Ecclesiæ ætate usque ad præsens tempus*, 2 in-4°, 1774; *Scriptores ecclesiastici de musica sacra, potissimum ex variis Italiæ, Galliæ et Germaniæ codicibus manuscriptis collecti, et nunc primum publica luce donati*, 3 in-4°, 1774; *Vetus liturgia Alemannica, disquisitionibus præviis, notis et observationibus illustrata*, 2 in-4°, 1776; *Dæmonurgia theologice expensa*, in-4°, 1776; *Monumenta veteris liturgiæ Alemannicæ. Accedit pars ritualis et pars hermeneutica*, 2 in-4°, 1779; *Historia Nigræ Sylvæ ordinis S. Benedicti coloniæ. Cum codice diplomatico et variis tabulis æri incisis*, 3 in-4°, 1783-1784; *Anrede am die versammelten Ordensgeistlichen am vorabende der feierlichen Kircheneinweihung zu St. Blasien*, in-8°, Saint-Gall, 1784; *De Rudolpho Suevico, comite de Rhinfelden, duce, rege, deque ejus illustri familia apud S. Blasium sepulta, cryptæ huic antiquæ nova Austriacorum principum adjuncta cum appendice diplomatum*, in-4°, typis San-Blasianis, 1785; *Solitudo sacra seu exercitia spiritualia ex doctrina et exemplis sacræ Scripturæ et sanctorum Patrum, in usum pastorum Ecclesiæ*, in-8°, 1787; *Ecclesia militans, regnum Christi in terris, in suis fatis repræsentata*, 2 in-8°, 1789; *Nabuchodonosor somnians regna et regnorum ruinas a theocratia exorbitantium. Prodromus Ecclesiæ militantis*, 1791; *Jansenisticarum controversiarum ex doctrina S. Augustini retractatio*, in-8°, 1791; *Observationes in sæculum Christi tertium et quartum*, in-8°, 1791; *De sublimi in evangelio Christi juxta divinam Verbi incarnati œconomiam. Opus hoc editum ab ejus successore abbate Mauritio Ribelle*, 3 in-8°, 1793; *De periclitante hodierno Ecclesiæ statu, præsertim in Gallia*, in-8°, 1793; *Glossaria theotisca medii ævi. Unaque specimina codicum M. S. a sæculo IX usque XIII*, in-8°, typis San-Blasianis, 1865.

Scriptores ordinis S. Benedicti qui 1750-1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico, in-4°, Vienne, 1881, p. 115; J.-B. Weiss, *Trauerrede auf den verstorben Fürst-Abt M. Gerbert zu Sanct-Blasien*, in-4°, Saint-Blaise, 1793; Bader, *Furstabt Martin Gerbert von St. Blasien : ein Lebensbild aus dem vorigen Jahrhundert*, in-8°, Fribourg, 1875; Krieg, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien*, in-4°, 1896; G. Pfeilschifter, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien*, in-8°, Cologne, 1912; Fétis, *Biographie générale des musiciens*, 2[e] édit., in-8°, Paris, 1874, t. III, p. 456; Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. IV, p. 94; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. IV, col. 560-567.

B. Heurtebize.

GERBET Philippe-Olympe, une des grandes figures de l'épiscopat français au XIX[e] siècle, directeur de conscience admirable, penseur élevé et profond, écrivain d'un rare mérite, naquit d'une famille très

considérée à Poligny (Jura), le 5 février 1798. Après avoir été l'un des élèves les plus brillants et les plus appréciés du séminaire de Besançon, en 1818, il alla poursuivre ses études théologiques à Paris, et s'y lia d'une étroite et indissoluble amitié avec l'abbé de Salinis, déjà lié lui-même avec Lamennais. Il fut ordonné prêtre à Notre-Dame, le 1er juin 1822, par Mgr de Quélen, et nommé second aumônier du collège Henri-IV, dont l'abbé de Salinis était le premier aumônier; les deux prêtres avaient à cœur de se dévouer à l'apostolat auprès des jeunes gens et de lutter contre l'influence persistante des traditions voltairiennes. Lamennais les visitait assez fréquemment; c'est dans le salon des aumôniers de Henri-IV qu'est née, à la fin de 1822, l'école mennaisienne, cette école qui visait dans sa première étape, sans aucune préoccupation politique, à promouvoir une restauration religieuse, en renversant à la fois le rationalisme contemporain et le gallicanisme officiel. Gerbet y sera bientôt de Lamennais le disciple le plus intime et le plus en vue. Jeune et fasciné par le génie d'un maître aimé autant qu'admiré, il en partagera toutes les opinions, jusqu'aux erreurs philosophiques et aux doctrines libérales, et il s'emploiera, dix années durant, à les servir de sa parole comme de sa plume. A La Chesnaie, où il avait accompagné, en 1825, l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, parmi les jeunes gens groupés autour de lui, son aménité tendre adoucira les brusques et pénibles variations de l'humeur du maître. A Paris, au lendemain presque de la révolution de 1830, Gerbet donnera, dans un esprit tout mennaisien, des leçons de philosophie de l'histoire, qui ne laisseront pas, nonosbtant mainte idée fausse ou risquée, d'être fort applaudies, et qui seront publiées par quelques-uns des auditeurs sous le titre de *Conférences de philosophie catholique*. Dès 1824, il avait fondé, de concert avec l'abbé de Salinis, sous le patronage de Lamennais, le *Mémorial catholique*, revue mensuelle qui bientôt acquit une haute importance littéraire, s'adjoignit, à partir de février 1830, sa *Revue catholique*, et suggéra à Pierre Leroux la pensée de créer le *Globe*, pour opposer doctrine à doctrine. A l'initiative de l'abbé Gerbet est aussi due la fondation, en 1830, de l'*Avenir*, ce journal promis à une si courte et si orageuse carrière, et dont Gerbet a été, de sa plume toujours prête, l'un des principaux rédacteurs. Gerbet, enfin, se faisant le champion de la philosophie du consentement universel ou *sens commun*, y a consacré trois ouvrages, intitulés, l'un, *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie* (1826), l'autre, *Coup d'œil sur la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours* (1828), tous les deux désavoués depuis et retirés par lui du commerce; le troisième, *Sommaire d'un système des connaissances humaines*, qui a été publié à la suite de l'ouvrage de Lamennais sur *Les progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829). Entre temps (1829), il avait écrit pour le grand public son petit livre tendre et profond des *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, c'est-à-dire sur le mystère de l'eucharistie.

Quand Grégoire XVI, par l'encyclique *Singulari vos* du 13 juillet 1834, condamna tout ensemble et les *Paroles d'un croyant* et le système philosophique de Lamennais, l'abbé Gerbet, fidèle à l'esprit mennaisien primitif, qu'aussi bien il ne désertera jamais, se soumit à la voix du pape, sans équivoque ni arrière-pensée. « L'Église, écrivait-il le 19 juillet 1834 à l'archevêque de Paris, est au-dessus de tout dans mon cœur. » Il adhéra donc et absolument à la doctrine promulguée par l'acte du souverain pontife, et cessa même toute relation personnelle avec Lamennais ouvertement révolté. Le collège de Juilly fut alors, pour l'abbé Gerbet, un port de refuge; il y paya sa bienvenue par un beau et bon livre, souvent réédité, qui a paru sous des noms d'emprunt (de Salinis et de Scorbiac) en 1834 et qui mérite de vivre, le *Précis de l'histoire de la philosophie;* après quoi, choisi pour directeur de la maison des hautes études que les abbés de Salinis et de Scorbiac avaient fondée, non loin de Juilly, au village de Thieux, il y fera des conférences de philosophie durant plusieurs années. Mais, en même temps que Gerbet, à Thieux comme à La Chesnaie, travaillait à éclairer et à former un auditoire d'élite, il prenait une part active au développement et à l'action de la presse catholique en France. Outre ses nombreux articles signés ou non signés, dans l'*Univers religieux*, créé par l'abbé Migne en 1833 pour préparer les voies à la liberté d'enseignement, il concourait avec d'anciens mennaisiens en 1836 à fonder l'*Université catholique*, organe périodique d'un genre tout nouveau, qui se divisait en deux parties : l'une comprenant une série de *Cours*, où la philosophie, l'histoire, les sciences naturelles, l'archéologie, les arts étaient exposés et enseignés en harmonie avec les dogmes et les sentiments chrétiens; l'autre consacrée, comme les *revues* ordinaires, à des travaux détachés, à des appréciations d'ouvrages nouveaux. Gerbet, qui fut longtemps l'âme de l'*Université catholique*, en inaugura le premier numéro par un *Discours préliminaire sur la classification des sciences* qui fait ressortir, avec l'étendue de son savoir et la pureté de son style, sa piété sacerdotale, et qui est généralement réputé son chef-d'œuvre. On y remarque aussi notamment, de Gerbet, un article sur le *Jocelyn* de Lamartine, afin de dénoncer la déviation du génie du poète et la couleur panthéiste de sa poésie (1836); des *Réflexions* (émues) *sur la chute de M. de Lamennais* (1836-1837); une série d'études sur les *Rapports du rationalisme avec le communisme* (1850); et les *Conférences d'Albéric d'Assise* sur l'économie politique, au point de vue chrétien (1845).

A la fin de 1838, l'ébranlement de sa santé l'ayant forcé d'aller chercher le ciel du midi, l'abbé Gerbet partit pour Rome; il y vivra dix ans, de 1839 à 1849, estimé et chéri des membres les plus éminents de la colonie française, honoré de la bienveillance particulière des papes Grégoire XVI et Pie IX. Nous devons à son séjour de Rome sa belle *Esquisse de Rome chrétienne*, 2 vol., Paris, 1844-1850, où quelques pages toutefois n'échappent pas au reproche de solliciter trop fortement les monuments archéologiques. « La pensée fondamentale de ce livre, a-t-il écrit, Préface, p. VI, est de recueillir dans les réalités visibles de Rome chrétienne l'empreinte et, pour ainsi dire, le portrait de son essence spirituelle. » « Rome, écrit-il encore, t. I, p. 398, est par ses édifices mêmes une cité éminemment dogmatique. » Avec Pie IX, qu'il avait énergiquement soutenu, il s'enfuit à Gaëte en 1848, et là il se décida, sur les instances de Mgr Sibour, archevêque de Paris, à revenir en France. Mgr Sibour lui confia le soin de préparer le concile provincial qui se tint à Paris l'année suivante, et le fit nommer professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne. Mais, bientôt après, l'abbé Gerbet aima mieux se rendre à l'appel de son vieil ami, M. de Salinis, nommé entre temps évêque d'Amiens, qui le choisit pour vicaire général, et, de 1849 à 1854, il habitera l'évêché d'Amiens. La mission lui échut, en 1852, de préparer et rédiger les décrets qui devaient servir de base aux décisions du concile provincial d'Amiens touchant le droit ecclésiastique coutumier; et Gerbet eut la joie de voir Pie IX approuver pleinement et sanctionner, dans l'encyclique *Inter multiplices* du 21 mars 1853, les décrets du concile. En 1853, la translation solennelle de Rome à Amiens des ossements d'une martyre amiénoise, sainte Theudosie ou Théodosie, valut à la littérature

française le beau *Livre de sainte Théodosie*, Amiens, 1854. Enfin, sur la proposition de l'empereur Napoléon III, Pie IX éleva l'abbé Gerbet, le 16 avril 1854, sur le siège épiscopal de Perpignan. Évêque, Gerbet témoignera, comme toujours, de son attachement profond aux doctrines romaines ainsi qu'à la personne du souverain pontife, et il prendra vigoureusement part à la défense de l'indépendance du Saint-Siège. L'acte le plus important de son épiscopat fut l'*Instruction pastorale* du 23 juillet 1860 *sur les diverses erreurs du temps présent*, un avant-coureur et un modèle du *Syllabus*, qui lui mérita, pendant le voyage qu'il fit à Rome en 1862, les éloges publics de Pie IX. Voir Hourat, *Le Syllabus*, Paris, 1904, t. I. De retour à Perpignan, il épancha devant son clergé ses pensées et ses impressions, dans la *Conférence sur Rome*, Perpignan, 1863. Ce fut son testament. Il mourut le 8 août 1864, tandis qu'il mettait la dernière main à une brochure intitulée : *La stratégie de M. Renan*, publiée après sa mort par Mgr de Ladoue, avec préface, in-18, Paris, 1866.

Un choix des *Mandements et instructions pastorales* de Mgr Gerbet a paru en 2 in-8°, Paris, 1875. M. Augustin Vassal a publié récemment les *Pensées de Mgr Gerbet*, Paris, 1911.

De Ladoue, *Mgr Gerbet, sa vie et ses œuvres*, 3 vol., Paris, 1872; Ricard, *Gerbet et Salinis*, 2e édit., Paris, 1883; *Kirchenlexikon*, t. v, col. 356-360; abbé Gerbet, *Mgr Gerbet, évêque de Perpignan*, dans G. Bertrin, *Les grandes figures catholiques du temps présent*, t. I, p. 175-214; L. de la Save, *Mgr Gerbet*, n. 87 des *Contemporains*, Paris, 1894; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck 1912, t. IV, col. 1178-1181; H. Brémond, *Gerbet*, Paris, 1907; *L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation*, in-4°, Paris, 1907, p. 474-475.

P. Godet.

GERDIL. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Hyacinthe-Sigismond Gerdil, un des noms les plus saillants de l'Église d'Italie du XVIIIe siècle, prêtre exemplaire de tout point, apologiste et métaphysicien très distingué, mais aussi érudit universel, naquit à Samoëns de Faucigny (Savoie), le 20 juin 1718, au sein d'une pieuse famille de condition modeste, et entra, dès l'âge de quinze ans, dans l'ordre des barnabites. Après son noviciat, il fut envoyé de Bonneville à Bologne pour y étudier la théologie et, par ses vertus comme par sa science précoce, il y mérita l'estime et la confiance de l'archevêque, Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV. En 1737, à dix-neuf ans, il fut chargé d'enseigner la philosophie dans quelques maisons de son ordre, d'abord à Macerata, puis à Casal, où, cinq ans plus tard, il occupa la chaire de théologie morale. Sur le conseil du pape Benoît XIV, le roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel III, lui confia l'éducation de son petit-fils, ce Charles-Emmanuel IV qui abdiquera sa couronne en 1802, et mourra sous l'habit de jésuite à Rome en 1819; Gerdil se montra, dans l'acccomplissement de sa tâche, le digne émule des Bossuet et des Fénelon. Mandé à Rome par le pape Pie VI et sacré évêque titulaire de Dybonne, il fut nommé cardinal le 27 juin 1777, et, bientôt après, préfet de l'Index et de la Propagande. Lorsque le général Berthier occupa Rome au mois de février 1798, il fut réduit, pour être à même de quitter la ville, à vendre sa précieuse bibliothèque, et, séparé malgré lui de Pie VI, qu'il était venu retrouver fidèlement à Sienne, il ne dut qu'aux libéralités de deux amis, le cardinal espagnol Lorenzana et l'archevêque de Séville Despuig, de pouvoir se retirer en Piémont. A la mort de Pie VI, il assista, en décembre 1799, au conclave de Venise, et se vit presque à la veille d'être élevé au souverain pontificat, si l'*exclusive* n'avait été prononcée contre lui au nom de l'Autriche. Il suivit le pape Pie VII à Rome, et y mourut le 12 août 1802, à quatre-vingt-quatre ans.

II. Œuvres. — Les œuvres de Gerdil, écrites les unes en français, les autres en italien ou en latin, et toutes d'un style clair, simple et agréable, ont été publiées par Fontana à Rome, 1806-1821, en 20 in-4°, et à Naples, 1853-1856, 7 vol. Des travaux inédits ont été imprimés dans les *Analecta juris pontificii*, 1re série, Rome, 1852. Mais nombre des manuscrits de la vieillesse du laborieux écrivain se sont perdus. La réfutation des erreurs de son temps et la défense des vérités chrétiennes comme des droits de l'Église, tel avait été le but, inviolablement poursuivi, de l'activité littéraire du cardinal Gerdil. Physique et mathématiques, histoire, philosophie spéculative et morale, droit civil et droit politique, pédagogie, théologie et droit canon, il a tout abordé; c'est un esprit encyclopédique. Sans parler ici de ses études purement profanes, qui lui valurent, en 1754 et en 1755, deux lettres flatteuses de d'Alembert, je rappellerai qu'il a été, en philosophie, de l'école de Malebranche et qu'il en a renouvelé l'intuitionisme, en l'adoucissant un peu. Théologien et canoniste, il a été le vigoureux et habile champion de la primauté du Saint-Siège. Parmi ses écrits théologiques, outre le *Saggio d'istruzione teologica*, composé peu après son arrivée à Rome, je citerai, à cause de l'intérêt historique qui s'y rattache, les *Opuscula ad hierarchicam Ecclesiæ constitutionem spectantia*, parus à Parme en 1789, *Œuvres*, t. IV; puis la réfutation de deux opuscules lancés contre le bref *Super soliditate*, qui condamnait le joséphiste Eybel, Rome, 1789, *Œuvres*, t. V; une remarquable critique de la rétractation de Fébronius, *Animadversiones in Commentar. J. Febronii in suam retractationem*, Rome, 1793, *Œuvres*, t. V; la critique des théories canoniques de Slevogt et de Lakiez, *Œuvres*, t. IV; des observations sur la bulle *Auctorem fidei* du pape Pie VI, où il redresse quelques notes de Feller, *Opera*, t. VI, et dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. IX, col. 913-940. Dans le même volume, on trouve les traités *De pontificii primatus auctoritate in Petri cathedra; Del matrimonio* (contre de Dominis et Launoy), et dans le t. VII sa *Theologia moralis*, son *De Ecclesia ejusque notis;* le *Memorie nell'autorità della Chiesa e del romano pontefice rilevate dagli Atti apostolici*.

Piantoni, *Vita del card. G. S. Gerdil ed analisi delle sue opere*, Rome, 1831; Picot, *Mémoires*, 3e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 113; t. V, p. 47; t. VI, p. 411; t. VII, p. 135, 279; Gams, *Geschichte der Kirche Christi im XIX Jahrhundert*, Inspruck, 1853, t. I, p. 293 sq.; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 360-365; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1912, t. V, col. 600, 609-615.

P. Godet.

1. GERMAIN (Saint), patriarche de Constantinople (715-729). — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — 1° *Avant l'épiscopat.* — Les premières années de la vie de saint Germain sont très peu connues. Il appartenait à une des plus grandes familles de Byzance. Son père, le patrice Justinien, était très en faveur à la cour d'Héraclius (610-641). Il semble avoir moins été dans les bonnes grâces de Constant II (641-668); il aurait même trempé dans le complot qui mit fin aux jours de cet empereur. C'est du moins pour ce motif que Constantin IV Pogonat (668-685) le fit mettre à mort. Son fils, Germain, qui protestait, comme de raison, fut fait eunuque et incorporé au clergé de Sainte-Sophie (668). Quel âge avait-il alors ? La *Vie* éditée par Papadapoulos-Kérameus dit qu'il était encore un adolescent, et qu'il n'avait pas plus de vingt ans. Par contre, d'après la lettre apocryphe de Grégoire II à l'empereur Léon III l'Isaurien, Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 959, qui lui donne quatre-vingt-quinze ans précis en 729, il serait né en 634 et aurait eu exactement trente-cinq ans, au moment où il fut fait d'office clerc de la Grande Église.

Nous n'avons pas de renseignements sur son éducation. Elle dut être très soignée, à en juger par le rang de sa famille. M. Sokolof, dans la *Bogolovskaïa entsiclopedia*, croit qu'il suivit une des plus hautes écoles de droit de Byzance. Il aurait aussi, dans sa jeunesse, fait le pèlerinage de Jérusalem, d'après le Ὑπόμνημα τῆς Μαρίας τῆς Ῥωμαίας, dans l'Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1883, t. III, p. 213. D'abord simple clerc, il fut plus tard mis à la tête de tout le clergé de Sainte-Sophie. Peut-être est-ce à ce titre qu'il fut, avec le patriarche Georges, un des promoteurs principaux du concile de 681; car ce sont eux, si l'on en croit la pseudo-lettre de Grégoire II à Léon III, qui auraient persuadé l'empereur d'écrire à Rome touchant la convocation d'un concile œcuménique pour condamner le monothélisme. Quelle fut son action sur le synode *Quinisexte ?* M. Sokolof, *loc. cit.*, estime qu'elle fut considérable et que c'est en récompense de ses services qu'il reçut alors, ou peu après, la métropole de Cyzique. Nous ignorons à quelles sources sont puisés ces renseignements. Le seul document qui, à notre connaissance, détermine la date de la promotion épiscopale de Germain est la *Vie*, qui la retarde jusqu'au retour de Justinien II de l'exil, c'est-à-dire vers 705-706. Mais elle n'a pas assez de valeur historique pour que sa seule affirmation suffise à trancher la difficulté, qui persiste.

2° *Saint Germain et le monothélisme.* — Le nom de Germain, en tant que métropolite de Cyzique, paraît pour la première fois avec certitude dans le récit du synode que réunit Philippique, en 712, pour renouveler le monothélisme et supprimer le concile de 681. Encore le trouvons-nous, avec ceux de Jean VI, patriarche, et de saint André de Crète, dans la liste des prélats qui, par *économie*, cédèrent aux violences dont usa l'empereur. Théophane, *Chronographia*, édit. Boor, an. 6204. Cependant Germain trouvait, dans le concile même, de beaux exemples pour l'encourager à la résistance. Lui-même raconte, dans le *De hæresibus et synodis*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 76, n. 38, qu'un certain nombre d'évêques refusèrent de céder, et il cite en particulier avec admiration la conduite de Zénon de Sinope. Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, col. 235-237, se demande s'il ne se serait pas laissé entraîner à condamner le VI[e] concile par un reste de rancune personnelle contre Constantin Pogonat qui avait convoqué cette assemblée. En tout cas, cette animosité ne transpire pas dans le traité *De hæresibus et synodis*, qui est parfaitement serein à l'égard de l'empereur.

Certains auteurs, par exemple, Henschen, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 22-23, se refusent absolument à admettre la chute de saint Germain, qu'acceptent Baronius, Pagi, Hefele, pour ne citer que quelques noms. Ils affirment que Théophane et Nicéphore se trompent, ce qui est difficilement acceptable en pareille matière et concernant un personnage connu et vénéré comme l'était saint Germain. Leurs raisons, d'ailleurs, ne paraissent pas sans réplique. La participation au concile de 681 prouve seulement, ce qui n'est pas consesté, que le saint était partisan de la doctrine catholique sur les deux volontés dans le Christ, mais n'exclut pas absolument toute concession pratique, purement extérieure, colorée d'*économie* et aussitôt réparée. Il en est de même du concile de 787. Celui-ci, d'ailleurs, entend parler surtout de la doctrine sur le culte des images qu'il avait pour mission de définir et dans laquelle saint Germain fut toujours impeccable. Le récit fait par lui, dans le *De hæresibus et synodis*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 76, n. 38, de la malheureuse tentative de Philippique, n'exclut pas non plus sa faiblesse passagère. Si l'on veut serrer de près le texte de sa narration, on y remarquera trois parties. Dans la première, il mentionne les *violences* dont on usa envers *tous* les évêques, pour les amener à signer des écrits composés par *quelques-uns* contre le VI[e] concile œcuménique; la deuxième parle des partisans *convaincus* de l'empereur, et la troisième de ceux qui lui résistèrent. Même si Germain a été parmi les faibles qui ont signé, rien ne s'oppose à ce que, vingt ans plus tard, il nomme avec admiration les courageux qui restèrent inflexibles, et avec indignation ceux qui furent peut-être la cause de sa chute. Par contre, il est difficile de ne pas voir une allusion à cette conduite dans le qualificatif d'homme « à double sentiment » (διγνώμω), que le conciliabule iconoclaste d'Hiéria (754) lui infligea, en le rayant des diptyques.

Que devint Germain dans la tourmente monothélite ? Henschen, n. 8, croit qu'il fut expulsé de son diocèse par l'empereur et qu'il se retira au monastère de Chora, où, plus tard, il fut enterré. Mais tout ce que nous venons de dire détruit cette affirmation par la base. M. Sokolof le fait chasser par ses ouailles, irritées de sa condescendance. Quoi qu'il en soit, Philippique fut bientôt détrôné (713) et la paix revint avec Anastase (713-715). Le nouvel empereur étant orthodoxe, tous les évêques revinrent au devoir : Jean VI envoya même au pape une lettre pour s'excuser. Il expliquait sa conduite et celle des autres prélats infidèles, par le principe de l'*économie*. Rome n'eut qu'à pardonner. Jean, d'ailleurs, se montra digne de cette miséricorde. Il mourut deux ans plus tard, et c'est le métropolite de Cyzique, Germain, qui fut appelé à le remplacer, le 11 août 715.

3° *Premières années de son patriarcat.* — Un synode avait été réuni pour légitimer la promotion de Germain, les translations d'un diocèse à l'autre étant interdites par un canon d'Antioche. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 735. Notons aussi, avec l'acte officiel, que « cette translation fut faite en présence du très saint prêtre Michel, apocrisiaire du Saint-Siège. » *Ibid.* La *Vie*, écrite au IX[e] siècle, voudrait même qu'on ait demandé expressément au pape Léon (?) la permission de faire ce changement. Cela est évidemment exagéré, mais mérite d'être remarqué.

Le début du patriarcat de saint Germain doit être fixé à l'année 715, 11 août. Voir, sur cette question, E. W. Brocks, *On the lists of the patriachs of Constantinople from 63 to 715*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1897, t. VI, p. 33-54. La date finale a longtemps fait difficulté. Il faut la placer au 19 janvier 729. Voir Hubert, *Observations sur la chronologie de Théophane et de quelques lettres des papes* (726-774), *ibid.*, 1897, t. VI, spécialement p. 495-496. Le patriarcat de saint Germain n'a duré que treize ans et demi et non quatorze et demi, comme le veut Théophane, qui s'est trompé dans ses calculs, pour n'avoir pas remarqué que l'indiction de l'année 726 a été doublée par le gouvernement impérial, dans le but de percevoir un double impôt.

L'un des premiers actes du patriarche fut la convocation d'un synode d'une centaine de prélats, qui proclama officiellement la foi reniée en 712 et anathématisa les fauteurs du monothélisme, Sergius, Pyrrhus, Pierre, Paul et Jean. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 257. Le Quien croit que le Jean excommunié ici n'est pas le prédécesseur immédiat de saint Germain, qui s'était rétracté et était mort catholique. *Oriens christianus*, t. I, col. 236.

En 717-718, la ville de Constantinople fut assiégée par les Sarrasins et ne fut sauvée que par le feu grégeois qui incendia la flotte ennemie; l'année d'après, 719, ce sont les Bulgares qui, soulevés par l'empereur déchu, Anastase, viennent mettre le siège devant la ville et ne se retirent qu'au prix de fortes sommes versées par l'empereur. Mais le saint patriarche voyait, au delà des agissements des hommes, la main de Dieu qui conduit tous les événements du monde, et aimait

à attribuer à Marie cette délivrance, en même temps que les deux autres dont la ville avait déjà été l'objet, en 626 et en 677. En reconnaissance de cette triple préservation, il institua, en l'honneur de la sainte Vierge, un office d'une ordonnance toute spéciale, connu sous le nom : ὁ ἀκάθιστος ὕμνος. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 355-356. C'est la thèse de Théarvic, dans les *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 293-300; 1905, t. VIII, p. 163-166. Cet auteur distingue dans l'acathiste trois parties distinctes : l'hymne composée par un mélode, dans un but d'actions de grâces, peut-être pour la fête de l'Annonciation; le synaxaire, discours du début du IXe siècle, sans doute; enfin, la fête elle-même, ainsi que le κοντάκιον, tous deux œuvre de saint Germain. Il se base pour cela sur un texte très explicite, publié en 1903, d'un manuscrit latin de Saint-Gall, du IXe siècle. Cette thèse, adoptée depuis lors par plusieurs savants, Krumbacher, de Meester, Bouvy, a été contestée par M. Papadopoulos-Kérameus, qui, ayant déjà fait à Photius l'honneur de l'institution de cette fête, dans Ὁ ἀκάθιστος ὕμνος καὶ ὁ πατριάρχης Φώτιος, Athènes, 1913, a gardé ses positions dans Ὁ πατριάρχης Φώτιος καὶ ὁ ἀκάθιστος ὕμνος, 1905, et ensuite dans un long article du *Byzantiskii Vremennik*, 1908, t. XV, p. 357-383.

En 719, saint Germain baptisa le fils de Léon III, Constantin. La cérémonie fut quelque peu troublée par l'accident qui valut au futur empereur le surnom de Copronyme, mais le patriarche sut immédiatement relever les esprits, en voyant dans ce fait le présage du mal que le jeune prince ferait un jour à l'Église. Les dix premières années du règne de l'Isaurien furent calmes. De l'activité de saint Germain à cette époque, il reste, pour tout document, quelques modèles des homélies pleines de foi et de piété, qu'il adressait à son peuple, et un certain nombre de poésies ecclésiastiques, conservées dans les livres liturgiques.

4° *Saint Germain et l'iconoclasme. Dernières années.* — Saint Germain fut la première victime de l'iconoclasme après en avoir été le premier adversaire. Durant trois ans, de 725, date du premier édit iconoclaste, jusqu'en 729, date de sa démission, il fut l'âme de la résistance en Orient. Quelques évêques s'étaient déclarés, dès le début, favorables aux doctrines officielles : c'était Théodose d'Éphèse, Thomas de Claudiopolis, Constantin de Nacolia. Ce dernier, blâmé par son métropolite, Jean de Synnada, avait recouru au patriarche, peut-être dans l'espoir de le gagner à sa cause. Le métropolite, de son côté, porta l'affaire devant saint Germain, qui, dans sa réponse, *P. G.*, t. XCVIII, col. 156-162, lui résuma l'excellente leçon d'exégèse biblique qu'il avait donnée au prélat novateur, pour lui prouver que le culte des images n'est pas du tout contraire au texte de l'Exode, XX, 4 : *Non facies omnem similitudinem ad adorandum eam.* L'évêque, devant cette semonce, fit les plus belles promesses, mais, de retour dans son diocèse, se hâta de les oublier et c'est pour l'en blâmer que Germain lui écrivit, *P. G.*, t. XCVIII, col. 161-164. Une troisième lettre, sur le même sujet, est adressée à Thomas de Claudiopolis. *P. G.*, t. XCVIII, col. 164-188. Cet autre iconoclaste de la première heure semble avoir mis surtout en avant les objections des juifs et des musulmans, car le saint commence par le raisonner sur ce point; il lui rappelle ensuite que les images sont un simple souvenir des exemples des saints et un encouragement à glorifier Dieu avec plus de zèle, col. 172; enfin il donne le vrai sens de divers passages bibliques et termine en l'invitant à la paix. Ces lettres sont extraites des actes du VIIIe concile œcuménique, auquel elles furent lues, sur la proposition de saint Taraise, et qui les approuva sans restriction.

Devant la résistance qu'il rencontrait, dans les provinces surtout, l'empereur ne pouvait trop exiger l'application de ses décrets. Même après la défaite des révoltés des Cyclades, 726, il devait ménager l'opposition. A Constantinople, c'est Germain qui l'arrêtait. On ne toucha pas aux églises tant que le saint fut là. Tout au plus, peut-être, essaya-t-on alors de détruire le christ de la Chalcé. Léon III semble avoir porté son premier décret sans s'occuper du patriarche, et avoir négligé d'abord de le gagner. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 642. Peut-être comptait-il que la mort le débarrasserait bientôt de ce nonagénaire. Mais, en 728, il résolut de passer outre et d'attirer Germain à ses vues ou de s'en débarrasser. Il eut, à cette fin, avec lui une entrevue qui fut sans résultat. Théophane, *Chronographia*, édit. Bonn, p. 625. A en croire saint Jean Damascène, *De imag. orat.*, II, 12, et l'auteur de la *Vie*, 18, le brutal souverain osa même souffleter le saint vieillard. Il en était réduit à éloigner Germain, s'il voulait poursuivre son œuvre. Pour voiler l'odieux de cette mesure, il essaya, avec l'appui du syncelle Anastase, de le faire passer pour un révolté, coupable du crime de lèse-majesté.

Le biographe du saint nous apprend, n. 18, que Léon III fit brûler les écrits que Germain avait composés en faveur de la foi orthodoxe, ainsi que ses discours, mais il est tout à fait fantaisiste lorsqu'il nous conte, n. 19, que le patriarche, pour échapper au tyran, se retira à Cyzique, dans un couvent de femmes, où il prit le voile et en devint méconnaissable, parce qu'il ressemblait parfaitement à une « vieille » nonne. Peut-être, à cette époque, écrivit-il à Grégoire II. On ne sait pas avec certitude non plus si la lettre du pape, *P. G.*, t. XCVIII, col. 147-155, le trouva encore patriarche. En effet, le 17 janvier 729, Léon III réunit au palais un conseil d'État, *silentium*, dans lequel il chercha encore à gagner Germain. Celui-ci, n'espérant rien obtenir de l'Isaurien, donna sa démission en faisant sa réponse célèbre : « Si je suis Jonas, jetez-moi à la mer; mais, ô prince, sans un concile général, je ne puis pas innover en matière de foi. »

Le départ de saint Germain était un vrai désastre pour la foi : son successeur, l'ambitieux Anastase, approuva les vues de l'empereur et l'iconoclasme triompha en partie. Les remarques suivantes de M. Hubert, *Revue historique*, 1899, t. LXIX, p. 17-18, mettront encore en plus vif relief l'influence qu'exerçait le saint : « Le nouveau patriarche étant hérétique, il n'y avait plus maintenant d'intermédiaire entre le pape et les catholiques orientaux. L'autorité qu'avait eue Germain passa tout entière à Grégoire II. Le pape fut son véritable successeur. L'Église romaine devait devenir le foyer de la résistance à l'iconoclasme.»

Saint Germain, retiré du pouvoir, acheva ses jours dans le calme, dans sa propriété de Platanion. C'est là sans doute qu'il composa son traité *De hæresibus et synodis*, à en juger par les circonstances dans lesquelles il se trouvait lorsqu'il écrivit. Voir n. 43. Il mourut presque centenaire, disent les anciens synaxaires, donc vers 733, si l'on prend pour base les données de la première lettre de Grégoire II à Léon III. Il fut enterré au monastère de Chora. Le synode iconoclaste de 754 l'excommunia et raya son nom des diptyques. Il ne fut définitivement réhabilité qu'au VIIe concile œcuménique, en 787.

II. ŒUVRES. — 1° *Œuvre historique.* — Il ne reste de saint Germain, au point de vue historique, que le traité *Des conciles et des hérésies*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 40-88. Il ne faut pas le confondre avec l'opuscule *Des six conciles généraux*, qui a été à tort attribué à Germain, voir Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XII, p. 40-41, jusqu'à ce que le cardinal Mai ait enfin publié, *Spicilegium romanum*, t. VII, p. 3-74, l'ouvrage certainement authentique, dont nous

nous occupons ici. Son titre complet est celui-ci : Λόγος διηγηματικὸς περὶ τῶν ἁγίων συνόδων καὶ τῶν κατὰ καιροὺς ἀνέκαθεν τῷ ἀποστολικῷ κηρύγματι ἀναφυεισῶν αἱρέσεων. Il est dédié au diacre Anthime. En quelques mots, il présente les auteurs de chacune des hérésies, ses partisans, ses adversaires et les conciles qui l'ont condamnée. Ainsi parle-t-il tour à tour de Simon le Mage, 3, des manichéens, 4, des montanistes, 5, des gnostiques, 6, de Paul de Samosate, 7, de Sabellius, 8, d'Origène, 9, de l'arianisme, 10-19, des pneumatomaques, 20-22, des apollinaristes, 23, du nestorianisme, 24-26, de l'eutychianisme, 27-35, du monothélisme, 36-38, et des débuts de l'iconoclasme, 39-42. Sur cet ouvrage, le cardinal Pitra fait les justes remarques qui suivent : *Haud præterea dissimulandum jam grandævum senem, omnibus subsidiis destitutum, ac dolentem alienis manibus tradi patriarchii libros, seque suis spoliari, forsan lubricæ memoriæ indulsisse nimium, neque sanam rerum seriem perpetuo servavisse. Juris eccles. græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 295. Ces quelques lacunes, bien excusables, vu les circonstances qui en sont la cause, *De hæresibus et synodis, loc. cit.*, n. 43, ne nous empêcheront pas d'être de l'avis du cardinal Mai et de trouver excellent, *egregium*, ce petit traité, de le regarder même comme une perle, *gemmula*.

2° *Œuvres théologiques.* — 1. Le seul traité entièrement théologique qui ait été conservé, est le Περὶ τοῦ ὅρου τῆς ζωῆς, *P. G.*, t. XCVIII, col. 89-132. Encore Photius a-t-il tenté d'en dépouiller saint Germain à son profit, en le transcrivant dans la q. CXLIX, *ad Amphilochium*, sans la moindre mention d'auteur, comme s'il était sien. Le cardinal Mai, qui l'avait édité, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. I, p. 285-315, découvrit plus tard la fraude et restitua l'ouvrage à son propriétaire dépossédé. *Veterum scriptorum bibliotheca nova*, t. II, p. 682. Cet opuscule, d'une lecture agréable et facile malgré l'élévation du sujet, est une justification de la providence de Dieu dans la mort, même subite, des hommes. La thèse est nettement posée dans le n. 2; elle est conduite avec méthode et aussi avec vigueur grâce à la forme dialoguée, adoptée dans tout le développement. Un rationaliste idéal, B, attaque le dogme par des objections de toute sorte, prises dans la nature, la philosophie, l'Écriture sainte, tandis que le tenant orthodoxe de la pensée chrétienne, A, le réfute victorieusement. Les théologiens remarqueront surtout les n. 10-14, où le saint docteur développe ses vues sur la prescience divine. C'est là, sans doute, que le cardinal Mai a trouvé des passages favorables à la science moyenne.

2. D'après le cardinal Mai, *Spicilegium romanum*, t. VII, p. 74; *P. G.*, t. XCVIII, col. 87, saint Germain, est aussi l'auteur d'un *Commentaire sur Denys l'Aréopagite*, mêlé à celui de saint Maxime, *P. G.*, t. IV, col. 14.

3. Des quatre *Lettres dogmatiques* de saint Germain, nous avons déjà analysé les trois qui concernent l'iconoclasme. Il nous reste à ajouter un mot sur celle qu'il écrivit *aux Arméniens* « en faveur des décrets du concile de Chalcédoine. » *P. G.*, t. XCVIII, col. 135-146. Nous n'en possédons qu'une traduction latine, faite sur le texte arménien que conservent les mékhitaristes de Venise et éditée par Mai. *Veterum scriptorum bibliotheca nova*, t. II, p. 682. L'authenticité de cette lettre est prouvée, en particulier, par la citation qu'en fait, au XIIe siècle, un concile de Tarse. Dans le but de ramener à l'unité de l'Église le peuple arménien, séparé à la suite du concile de Chalcédoine, saint Germain s'attache à réfuter l'hérésie d'Eutychès par un exposé très serré de la doctrine de Chalcédoine et des Pères, en particulier de saint Léon. La réponse dogmatique des Arméniens parut entièrement conforme à la vraie foi; aussi furent-ils admis à la communion sans plus de difficultés.

3° *Œuvres oratoires.* — Neuf homélies ont été éditées, *P. G.*, t. XCVIII, sous le nom de Germain; sept se rapportent à la *sainte Vierge;* des deux autres, l'une a pour sujet *la sépulture du corps de Notre-Seigneur*, et la dernière, *la croix vivifiante.* Avant d'en examiner le contenu, il importe de décider si vraiment toutes appartiennent à saint Germain, ou si l'on ne pourrait pas les attribuer à Germain II, patriarche de 1222 à 1240, ou même à Germain III, patriarche pendant trois mois, en 1267.

1. *Homélies mariales.* — Ballerini, *Sylloge monumentorum*, a étudié longuement la question de l'authenticité des homélies mariales, et l'a admise pour toutes. Dans le c. *De homeliis Germano inscriptis disquisitio critica*, Paris, 1855, t. I, p. 249-286, appuyé tant sur des arguments intrinsèques que sur la date des manuscrits, en particulier d'après le *codex Vaticanus græcus 455*, il reconnaît à saint Germain l'homélie *in sanctæ Mariæ zonam, P. G., loc. cit.*, col. 372; les deux homélies *sur la Présentation, ibid.*, col. 292, 309; les trois *sur la Dormition, ibid.*, col. 340, 348, 360. En faveur de ces dernières, la récente édition, faite par M. S. Eustradiades, des lettres théologiques de Michel Glykas, fournit un nouvel argument irrécusable. Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς κεφάλαια. Athènes, 1906, t. I. Cet écrivain du XIIe siècle cite, dans sa XXIIe lettre théologique, *op. cit.*, p. 258-272, chacun des trois discours en question et les attribue expressément au θειότατος Germain, c'est-à-dire évidemment à Germain Ier. Dans le t. II, p. 285-287, Ballerini prouve aussi que l'une des deux homélies sur l'Annonciation connues sous le nom de Germain doit être attribuée au premier, c'est celle qu'avait éditée Combefis, *Auctarium novum*, t. II, p. 14-23 et qui est reproduite, *P. G., loc. cit.*, col. 320. Quelques auteurs semblent encore hésiter sur son authenticité ? Ont-ils remarqué qu'elle se trouve dans un manuscrit du XIIe siècle ? Cf. H. Omont, *Manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1898, t. III, p. 372; cod. *542* de la bibliothèque de Lyon. Cela coupe court à la plupart des difficultés et rend à peu près sûre l'attribution proposée.

Saint Germain est, avec saint André de Crète, un des grands témoins du culte de Marie à son époque; il en fut aussi un des plus grands propagateurs. Dans les homélies qui nous restent de lui, deux pensées reviennent sans cesse et semblent être le pivot de sa mariologie : la pureté incomparable de la mère de Dieu et son universelle médiation dans la distribution des biens surnaturels aux hommes.

Le premier point, mis en relief aussi par saint André de Crète, contemporain de notre saint, est développé spécialement dans les homélies sur la Présentation et l'Annonciation. L'Église y a puisé les leçons de l'office de l'Immaculée Conception et à bon droit, car si on n'y trouve pas ce dogme signalé en propres termes, il y est enseigné, sans aucun doute possible, au moins d'une manière indirecte. Tant dans des affirmations positives que dans d'innombrables comparaisons, Marie y est exaltée pour sa pureté incomparable, écartant toute souillure, sans la moindre restriction ni pour une tache quelconque, ni pour un moment de son existence. Le péché originel est évidemment exclu aussi. On remarquera, d'ailleurs, sur le nombre, certaines expressions qui serrent de plus près le dogme de l'immaculée conception : par exemple, dans la IIe homélie sur la Présentation, *P. G., loc. cit.*, col. 313, Marie est appelée un *dépôt de Dieu*, τὴν ἐκ Θεοῦ παρακαταθήκην, confié au sein d'Anne; il est inadmissible que le saint l'eût désignée ainsi, s'il l'avait crue souillée par le péché au premier instant

de son existence. Les homélies sur la Dormition renferment la même insinuation : la mort de la sainte Vierge n'y est pas attribuée au péché originel, seule cause de la dissolution des corps, mais à de hautes raisons providentielles. Voir la *Ire homélie sur la Dormition, loc. cit.*, col. 345.

Sur l'autre point, la puissance d'intercession de Marie et son rôle de médiatrice universelle dans la distribution des biens surnaturels, saint Germain dépasse tous ses contemporains, même saint André de Crète, et annonce saint Bernard, qui l'égalera, peut-être, sans le dépasser. C'est surtout dans l'homélie sur la ceinture de la Vierge et les deux sur la Dormition que Germain se fit le propagateur de cette doctrine. Voici, entre bien d'autres, un court extrait, fort explicite : « O mère de Dieu, ton secours est puissant dans l'ordre du salut; il n'a pas besoin de recommandation auprès de Dieu... A penser à toi, on ne se lasse pas; ton patronage est immortel, ton intercession vivifiante, ta protection continue. Si tu ne prenais les devants, il n'y aurait point d'homme spirituel : personne n'adorerait Dieu selon l'Esprit... Personne ne connaît Dieu que par toi, ô toute sainte. Personne n'est sauvé que par toi, ô mère de Dieu; personne n'échappe aux dangers que par toi, ô vierge mère : personne n'est racheté que par toi. » *IIe homélie sur la Dormition*, t. XCVIII, col. 349. Dans la Ire sur la Dormition, il montre que Marie reste toujours présente par son assistance au milieu des fidèles qui l'invoquent. Voir, par exemple, col. 346.

On remarquera que dans l'homélie sur l'Annonciation saint Germain adopte l'opinion curieuse, commune à certains Pères grecs, d'après laquelle Marie aurait conçu Jésus-Christ, au moment même où l'ange la salua, avant qu'elle eût manifesté son consentement. Voir M. Jugie, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1913, p. 47.

2. *Autres homélies.* — Nous n'insisterons pas sur les deux autres homélies attribuées à saint Germain, *P. G., loc. cit.*, col. 223-244, *sur la croix vivifiante*, et col. 244-290, *sur la sépulture du corps du Christ:* un trop grand doute plane sur elles. On ne les trouve pas dans les manuscrits antérieurs au XIIIe siècle; Gretser et Combefis, *P. G., loc. cit.*, col. 243, ont nié l'authenticité de cette dernière en se basant sur des critères internes. Les mêmes arguments ont autant de valeur pour la précédente. L'attribution n'en sera certaine que lorsque auront été édités tous les discours de Germain II.

4° *Œuvres liturgiques.* — Nous avons déjà signalé l'institution de l'acathiste. Il reste à ajouter quelques mots sur l'Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία, *P. G., loc. cit.*, col. 384-454, et les poésies religieuses de saint Germain. 1. L'Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία est, avec la Μυσταγωγία de saint Maxime, le document le plus important de cette époque pour l'histoire de la liturgie byzantine. C'est un commentaire des messes orientales de saint Basile, de saint Jean Chrysostome et des Présanctifiés. Le texte donné par Migne est la reproduction exacte de la 6e édition, faite par Galland. *Veterum Patrum bibliotheca*, Venise, 1765. Ce traité a été longtemps attribué à Germain II, à cause de nombreuses interpolations du XIe ou du XIIe siècle qui l'avaient rendu suspect. Le cardinal Pitra en disait, en son style énergique : *Nonne trium sæculorum sannis vapulat* ἀνιστορικὴ *historia? Nonne risu peritorum explosa contemplatio mystica? Nonne putidis oppletur sequioris ævi ineptiis, non rancidulis fœtet arabum vocabulis, non horret barbarie, quæ vix Germanum Nicænum decet? Juris eccl. græc. historia*, t. II, p. 97. Il désespérait lui-même de pouvoir discerner jamais dans cette œuvre la part authentique des morceaux interpolés, lorsqu'il découvrit, au cours de ses recherches, un document qui rendait possible ce travail, en servant en quelque sorte de « pierre de touche », c'est la traduction latine du traité original ou d'un abrégé de ce traité, faite par Anastase le bibliothécaire durant son séjour à Constantinople, en 869-870. Ce précieux manuscrit n'a été édité qu'en 1905, par le P. S. Pétrides, avec une introduction explicative, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X, p. 287-309, 350-364. Voir P. de Meester, dans les *Chrysostomika*, Rome, 1908, fasc. 2e, p. 290. L'opuscule comprend LXIII chapitres, dont cinq, LV, LVI, LVII, LXI, LVII, empruntés à saint Maxime. Brigthman, *The journal of theological studies*, 1903, t. IX, p. 248-267, 387-398, a reconstitué le texte même sur lequel Anastase a fait sa traduction. Une lettre du même Anastase à Charles le Chauve, éditée par Pétrides, *ibid.*, attribue formellement le commentaire en question à saint Germain, mais en se basant uniquement sur la tradition grecque d'alors, *ut Græci ferunt, ut fertur.* Si, de ce fait, il n'est pas absolument certain que saint Germain en soit l'auteur, cela est du moins fort probable.

2. Pour ce qui concerne les *poésies religieuses* de saint Germain, nous nous contenterons de résumer ce qu'en écrit le cardinal Pitra, *Juris eccl. græc. historia*, t. II, p. 296 : *Cetera canonum sive canticorum ecclesiasticorum palæstra est*, dit-il, *in qua vincit quoque Germanus et facile princeps eminet.* Il compte sous le nom de ce mélode, cent quatre στιχηρά et vingt-deux *canons*, comprenant au moins cent soixante *odes.* Tout cela est disséminé surtout dans les ménées, du mois de septembre au mois de février, de juin à août, beaucoup de ces poésies sont destinées à la fête de Noël. Ces constatations ont leur importance pour l'histoire de la liturgie byzantine. Le savant cardinal en conclut que les κοντάκια et les οἶκοι sont encore inconnus à Sainte-Sophie, de même que l'ὀκτώηχος. Il ajoute à cette liste les œuvres liturgiques suivantes, qui se trouvent dans des manuscrits antérieurs au XIIIe siècle : εὐχάς *majorum horarum in natalium vigiliis; officium integrum* γονυκλισίας *in pentecostali cursu; flebilia quædam troparia in obitu monachorum.*

5° *Œuvres perdues.* — Nous ne possédons pas, il s'en faut, toutes les œuvres, théologiques, pastorales ou polémiques, composées par saint Germain. Léon III fit brûler celles qui lui tombèrent sous la main. Peut-être les autres empereurs iconoclastes continuèrent-ils cette besogne de vandale. Un des traités qui avait échappé à ces tempêtes, mais qui s'est perdu depuis, est l'Ἀνταποδοτικὸς ἢ ἀνόθευτος. Photius le connaissait et en a donné une analyse. *Biblioth.*, cod. 233. L'auteur s'y proposait de prouver que saint Grégoire de Nysse n'a pas du tout enseigné, avec Origène, que les peines des démons et des damnés sont temporelles. Il établissait la fausseté de cette théorie origéniste par l'Écriture et par les témoignages des Pères et à ce propos il justifiait saint Grégoire de Nysse par diverses citations de ses écrits. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XII, p. 40.

En dehors des œuvres de saint Germain, les principales sources à consulter sont : Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ, éditée par A. Papadopoulos-Kérameus, dans Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη, t. II, Ἀνέκδοτα ἑλληνικά, p. 1-17; Ὑπόμνημα τῆς Μαρίας τῆς Ῥωμαίας, édité par M. Gédéon dans l'Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1883, t. III, p. 211-229; Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 255-258; S. Jean Damascène, *De imaginibus*, orat. II, 12, *P. G.*, t. XCIV, col. 1298; les lettres apocryphes de Grégoire II à Léon III l'Isaurien, dans Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 959, 975; *P. G.*, t. LXXXIX, col. 511, 521; voir à leur sujet L. Guérard, *Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1890, t. X, p. 44-60; Théophane, *Chronographia*, 6204-6222.

passim; Nicéphore, *Apolegeticus minor*, n. 3; Ménées, dans *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, édit. H. Delehaye, dans *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1902, novembris t. I; Georges Hamartole, Cedrenus, Zonaras en ont aussi parlé; Baronius-Pagi, an. 712-730, *passim;* Henschenius, dans *Acta sanctorum*, 1680, maii t. III; *P. G.*, t. XCVIII, col. 19-36; Fabricius, *Bibliotheca græca*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 9-18; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1862, t. XII, p. 36-43; Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, dans *P. G.*, *loc. cit.*, col. 17-18; Le Quien, *Oriens christianus*, 1740, col. 755, 235; Mai, introductions diverses reproduites *P. G.*, *loc. cit.;* Pitra, *Juris eccl. græcorum historia et monumenta*, Rome, 1868, t. II, p. 295-300; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1910, t. III, l. XVIII, c. I, n. 352; M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, Constantinople, 1890, p. 255-258; Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Litteratur*, 1897, p. 66-67; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 254, 370; Bollandistes *Bibliotheca hagiographica græca*, Bruxelles, 1909, p. 97. Voir aussi l'art. de M. Barbier de Montault, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1892, p. 233, et les encyclopédies : *Kirchenlexikon*, art. de Fechtrup, 1830; *Dictionary of christian biography*, 1880; *Bogoslovskaïa entsiclopedia*, art. de M. Sokolof, 1903; J. Andreef a publié sur saint Germain, dans le *Bogoslovskii Vestnik*, une étude d'ensemble, qui a paru en volume, *S. German, patr. Constant.* (715-730), in-8°, Moscou, 1898, et a été plus tard unie à une autre étude sur saint Taraise, dans *Germani Tarasii, patriarchi Constantinopolskie*, Moscou, 1907.

F. CAYRÉ

2. GERMAIN, patriarche de Constantinople (1222-1240), est célèbre par sa résistance aux latins et par ses homélies. Il naquit à Anaplous sur le Bosphore. Il était diacre de Sainte-Sophie, au moment de la prise de Constantinople par les Francs, en 1204. Il se retira alors dans un monastère, jusqu'à ce qu'en 1222, Jean III Vatacès, empereur grec de Nicée (1222-1254), l'en tirât pour en faire un patriarche « œcuménique », en résidence à Nicée. C'est dans cette ville qu'il mourut. 1240, et fut enterré. Son fanatisme antilatin, autant que les miracles opérés sur son tombeau, lui a valu d'être mis sur les autels par les grecs.

Sous son pontificat eurent lieu certaines tentatives de rapprochement avec Rome; ce fut même lui qui en eut l'initiative. En 1232, en effet, à l'instigation de l'empereur, Jean Vatacès, qui craignait pour ses États, il feignit de vouloir opérer l'union de l'Église grecque à l'Église latine, et écrivit au pape Grégoire IX une lettre, assez impertinente d'ailleurs, en faveur de l'entente des deux Églises. Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 245. Une autre épître, adressée en même temps aux cardinaux, exaltait la grandeur de l'Église grecque. Raynaldi, an 1232, p. 50. Quoique froissé, le pape accepta. Sa lettre, ferme mais très digne, faisait entendre qu'il enverrait bientôt des ambassadeurs. Mansi, *loc. cit.*, col. 55. Ils vinrent en effet, en 1234, et eurent avec les grecs, à Nicée d'abord, puis à Nymphée, près de Smyrne, sept colloques qui furent absolument inutiles. On se sépara en se jetant mutuellement l'anathème. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1913, t. V, p. 1565 sq. On trouvera dans Mansi, *loc. cit.*, col. 277-307, les Actes de ce concile. Ils se terminent par une profession de foi du patriarche et de son synode, col. 307-319. Il existe aussi de la même époque, sur la même question, un autre acte patriarcal et synodal fort intéressant, édité à Vienne en 1796, avec le Χρονικὸν Γεωργίου τοῦ Φραντζῆ, et intitulé : Ἀπάντησις πρὸς τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν τοῦ πάππα Γρηγορίου καὶ πρὸς τοὺς ὑπ' ἐκείνου σταλέντας Φρεμινουρίους (frères mineurs) καὶ τοὺς λοιποὺς περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος ἁγίου.

Depuis lors, Germain put montrer sans feinte son vrai caractère et lutta avec ardeur contre l'envahissement latin. Il reste quatre lettres, comme témoins de ses efforts. L'une est adressée au patriarche latin de Constantinople; Démétracopoulos en a édité une partie. Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 40-43. Le même auteur, *ibid.*, p. 39-40, résume une autre lettre du patriarche adressée aux moines du couvent de « La Pierre », près des Blachernes, pour les féliciter de leur résistance aux latins, et les encourager à avoir toujours la même horreur des innovations occidentales sur le *Filioque*, les azymes, le purgatoire, etc. Les deux autres lettres ont été éditées par Cotelier, *Monumenta Ecclesiæ græcæ*, t. III, et sont reproduites dans Migne, *loc. cit.*, col. 601-622. Elles sont adressées aux fidèles de Chypre, alors soumis à la domination franque des Lusignan. L'une règle les rapports avec les clercs latins et l'autre prend des mesures contre ceux qui ont accepté de se soumettre au pape.

Non content de combattre le latinisme sur le terrain pratique, Germain II ne dédaigna pas de le poursuivre jusque dans le domaine théologique. Allatius, *De consensione*, p. 712, énumère un certain nombre de traités que le patriarche composa contre les hérésies latines, et dont on devine immédiatement les titres : *Sur la procession du Saint-Esprit; Des azymes; Du feu du purgatoire; Du baptême.* Ils sont encore inédits et cela n'est guère à regretter, à en juger par ce que nous connaissons et dont Le Quien a écrit : « Il reste de lui quelques opuscules si vides et si fades qu'il n'a presque rien été publié de pire par des grecs, » et ce n'est point peu dire.

L'œuvre la plus considérable de Germain II est oratoire. Le manuscrit de *Coislin 278* contient de lui quarante-six homélies et six catéchèses. Fabricius en donne le sujet et les premiers mots. Huit seulement ont été éditées. On en trouvera sept, *P. G.*, t. CXL, col. 601-755. Dans ce nombre, on en comprend deux qui ont été parfois attribuées à saint Germain Ier et ont été insérées dans ses œuvres : ce sont les homélies sur l'*adoration de la croix*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 221, et sur *la sépulture du corps du Christ*, *ibid.*, col. 243. Quoiqu'on ne puisse l'affirmer, il est très vraisemblable que c'est Germain II qui en est l'auteur, à en juger d'après le titre, le style, le sujet et l'âge des manuscrits. L'homélie prononcée *contre les Bogomiles, sur l'exaltation de la croix*, *loc. cit.*, col. 621, a un certain intérêt historique, surtout si on la complète par l'*Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos* du même auteur, que M. Ficker vient d'éditer dans son livre *Die Phundagiagiten*, Leipzig, 1908, p. 115-125. Ballerini, qui a édité l'homélie sur l'Annonciation, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 677, l'attribue à Germain II par des arguments assez probants. *Sylloge monumentorum*, Paris, 1857, p. 285-295. Les autres discours, publiés dans Migne, sont les suivants : *Sur la croix*, col. 643-659; *Sur les images*, col. 659-676; *Sur les saints innocents*, col. 736-758. Avant de porter un jugement d'ensemble sur l'œuvre oratoire de Germain II, il paraît prudent d'attendre, avec Ehrhard, qu'un plus grand nombre d'homélies aient été publiées. Dans l'homélie sur l'Annonciation, il enseigne assez clairement le dogme de l'immaculée conception.

Nous nous contenterons de signaler quelques actes d'ordre canonique, sans grande importance, concernant certains monastères. Miklosich-Müller, *Acta patr.*, t. I, p. 87; *Acta monast.*, t. I, p. 298-303; Rhalli-Potli, Σύνταγμα ἱερῶν κανόνων, t. V, p. 106-113. C'est sous son patriarcat que Jean III Vatacès, par un chrysobulle de 1228, prit des mesures nouvelles pour conserver aux églises les biens des prélats défunts. Rhalli-Potli, *loc. cit.*, p. 324-325. Une recension nouvelle, avec une étude préparatoire, a été faite de cette encyclique par M. Jules Nicole, *Revue des études grecques*, 1894, t. VII, p. 68-80.

Nicéphore Calliste, *Catalogus*, *P. G.*, t. CXLVII, col. 465; Éphrem le Chronographe, *Cæsares*, *P. G.*, t. CXLIII, col. 373; Georges l'Acropolite; Allatius, *De consensione*, 1648, p. 300,

568, 712; Le Quien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, col. 278-279, reproduit dans *P. G.*, t. CXL, col. 593-594; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. XI, p. 162-171, reproduit dans *P. G.*, t. CXL, col. 593-602; Démétracopoulos, *Græcia orthodoxa*, 1872, p. 38-43; Sathas, *Bibliotheca græca med.*, Constantinople, 1873, t. II, p. 5; M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, Constantinople, 1890, p. 383-387; Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, 1897, p. 174; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1913, t. V, p. 1565 sq.; Fechtrup, *Kirchenlexikon*, Fribourg, 1888; Sokolof, *Bogoslovskaïa entsiclopedia*, Saint-Pétersbourg, 1903. Voir plus haut, t. III, col. 1388.

F. CAYRÉ.

GERMON Barthelemi, jésuite français, né à Orléans le 17 juin 1663, admis au noviciat le 31 décembre 1679, professa les humanités, la rhétorique et la philosophie à Orléans avec une grande réputation de science, tout en s'adonnant à des études fort approfondies, mais trop peu méthodiques parfois, de paléographie et de critique historique. Lorsque parut l'ouvrage d'Adrien Baillet, *De la dévotion à la sainte Vierge et du culte qui lui est dû*, Paris, 1693, le P. Germon intervint aussitôt, au nom de la théologie et de l'histoire, pour relever les interprétations inexactes des textes et des faits dans son livre : *Trois lettres du P. Germon d'Orléans, jésuite, à M. Hideux, curé des Saints-Innocents, sur l'approbation qu'il a donnée au nouveau livre de la dévotion à la sainte Vierge*, 1693. Il fit preuve également d'une érudition déjà sûre dans la *Remontrance chrétienne à l'auteur de la traduction des homélies de S. Chrysostome*, s. l., 1693. L'auteur de cette traduction en sept volumes était Nicolas Fontaine, qui accueillit d'ailleurs les observations qui lui étaient faites, notamment sur quelques passages relatifs à l'exégèse de l'Épître aux Hébreux. Une lutte plus vive s'engagea à propos de l'*Histoire des congrégations De auxiliis* publiée par le P. Serry, dominicain, sous le pseudonyme de l'abbé Le Blanc. Le P. Germon, qui avait la partie belle, entra en lice par sa *Lettre à M. l'abbé *** Sur la nouvelle histoire des disputes De auxiliis qu'il prépare*, Liége, 1698. Le P. Serry se défendit vigoureusement dans une brochure publiée deux ans plus tard. Mais le P. Germon, s'en tenant aux faits et aux textes, lui opposa coup sur coup deux ouvrages décisifs : *Questions importantes à l'occasion de la Nouvelle histoire des congrégations De auxiliis*, Liége, 1701 (cf. *Mémoires de Trévoux*, juillet 1701, p. 118-124; mai 1702, p. 17-22) et *Errata de l'Histoire des congrégations De auxiliis composée par l'abbé Le Blanc, et condamnée par l'Inquisition générale d'Espagne*, Liége, 1702, où le savant critique n'eut pas de peine à mettre dans son plein jour la vérité. Cf. *Journal des savants*, 1702, p. 428-433; *Mémoires de Trévoux*, juin 1702, p. 133-140; *Acta eruditorum*, 1702, p. 442-449. Le P. Germon fut moins heureux dans la polémique engagée à propos du *De re diplomatica* de Mabillon, malgré les incontestables qualités d'érudition et de pénétration qu'il déploya dans cette longue et ardente controverse inaugurée par sa première dissertation, *De veteribus regum Francorum diplomatibus et arte secernendi antiqua diplomata vera a falsis*, Paris, 1703 (cf. *Mémoires de Trévoux*, janvier 1704, p. 107-119; *Journal des savants*, janvier 1704, p. 3 sq.), suivie de la *Disceptatio secunda*, Paris, 1706. Les savants prirent parti pour et contre. Mais la diplomatique bénédictine eut pour elle les suffrages les plus autorisés, ceux de l'abbé Fontanini, professeur d'éloquence à Rome, de l'abbé Lazzarini, de Giatti, jurisconsulte de Plaisance. Dom Coustant intervint sur la question des manuscrits de saint Augustin, et dom Ruinart sur les principes de la diplomatique. Le P. Germon publia de nouvelles *Disceptationes*, Paris, 1707, et un curieux ouvrage : *De veteribus hæreticis ecclesiasticorum codicum corruptoribus*, Paris, 1713, et se retira de la discussion, fortement ébranlé, semble-t-il, par les raisons de ses adversaires. Une lutte plus grave et plus âpre s'engageait alors dans l'Église même à propos de la bulle *Unigenitus*. Le P. Germon crut plus utile de tourner ses armes contre les jansénistes. Des divers travaux entrepris par lui dans ce but, il ne reste qu'un *Traité théologique sur les 101 propositions énoncées dans la bulle Unigenitus*, publié après sa mort, Paris, 1722. Le P. Germon mourut à Orléans le 2 octobre 1718.

Jac.-Ph. Lallemant, *Histoire des contestations sur la diplomatique*, Paris, 1708; C. Beretti, *Istoria della guerra diplomatica*, Milan, 1729; J. P. Ludwig, *De bellis diplomaticis*, Paris, 1708; J. P. Ludwig, *De bellis diplomaticis in Gallia excitatis*, Leipzig, 1720; J. Schwabe, *Kurze Erzählungen der Streitigkeiten über die alten Urkunden*, Heidelberg, 1785; *Journal des savants*, 1713, p. 209-219; *Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 795-817; 1716, p. 989-998; P. Daniel, *Histoire de France*, Paris, 1755, t. I, p. CLXXXV sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1351-1357.

P. BERNARD.

GÉROCH, né à Polling (Bavière) en 1093, après avoir fréquenté diverses écoles d'Allemagne, fut mis par l'évêque d'Augsbourg à la tête de l'école de son Église. Il prit tout d'abord rang parmi les défenseurs des droits du pontife romain et les promoteurs de la réforme ecclésiastique. Il censura courageusement les mœurs du clergé, au milieu duquel il vivait, et il se sépara de l'évêque Hermann, qui soutenait l'empereur Henri V et son antipape Bourdin contre Calliste II. Il dut se retirer à Reitenbuch, monastère de chanoines réguliers du diocèse de Ratisbonne. Il fut nommé en 1132 prévôt de la collégiale régulière de Reichesperg, fonction qu'il remplit jusqu'à sa mort (1169). Ce fut, en Allemagne, un émule de saint Bernard, travaillant à la réforme ecclésiastique et à la défense du Saint-Siège par son action personnelle et par ses écrits. Eugène III et ses successeurs lui témoignèrent une grande confiance. Il entreprit plusieurs fois le voyage de Rome. Le cardinal légat Gui se fit accompagner par lui dans sa mission en Allemagne (1143). Les empereurs le trouvèrent toujours hostile à leurs entreprises schismatiques.

Géroch fut l'un des écrivains les plus féconds de son temps. Ses écrits relatifs aux conflits entre les empereurs et les souverains pontifes ont été réédités par Sackur dans les *Libelli de lite imperatorum et pontificum sæculis XI et XII conscripti*, Hanovre, 1897, t. III, p. 136-525, des *Monumenta Germaniæ historica*. Ce sont des extraits du *Liber de ædificio Dei; Epistola ad Innocentium* sur le clergé séculier et régulier; *Liber de simoniacis* ou *De eo quod princeps hujus mundi jam judicatus est ; De ordine donorum Spiritus Sancti ; Contra duas hæreses ; De novitatibus hujus temporis ; De investigatione Antichristi ; De gloria et honore Filii hominis ; Opusculum ad cardinales ; De quarta vigilia noctis ;* des extraits du *Comment. in ps. LXIV*. Le recueil complet de ses œuvres se trouve *P. L.*, t. CXCIII, CXCIV. Ce sont, outre les travaux cités déjà, ses lettres, son *Comentarius aureus in psalmos et cantica ferialia*; son commentaire du ps. LXIV est traité avec plus d'ampleur; il est devenu le *Liber de corrupto Ecclesiæ statu*, dédié au pape Eugène III. On lui doit encore : *Epistola ad Eberhardum, episcopum Bambergensem* sur l'égalité du Père et du Fils; *Opusculum de gloria et honore Filii hominis ; Beatorum abbatum Formbacenseium Berengeri et Wirntonis, ordinis sancti Benedicti, vitæ*.

L'auteur de la Chronique de Reichersperg, publiée par Ludwig dans sa *Bibliotheca historica medii ævi*, fait connaître les services que Géroch a rendus à son monastère et ses efforts pour la restauration de la discipline religieuse.

Noble. *Gerhoh im Reichersperg. Ein Bild aus dem Leben*

des Kirche im XII Jahrhundert, in-8°, Leipzig, 1881; Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, t. I, p. 502-503; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 627-633; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VI, p. 565-568 (avec bibliographie); *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 472 (avec bibliographie).

J. BESSE.

GERSON (**Jean le Charlier de**). — I. Biographie. II. Ses opinions sur le pape, le concile et la hiérarchie ecclésiastique; son rôle au concile de Constance. III. Sa théologie morale. IV. Sa théologie mystique. V. Sa prédication.

I. BIOGRAPHIE. — Jean le Charlier dit de Gerson naquit le 14 décembre 1363 au hameau aujourd'hui détruit qui portait autrefois ce nom, et qui dépendait du village de Barby, dans le diocèse de Reims, non loin de Rethel (Ardennes). Son père s'appelait Arnauld et sa mère Élisabeth la Chardenière : tous deux étaient en excellent renom de foi et de piété. Ils eurent douze enfants et Jean en était l'aîné. Il fréquenta les écoles de Rethel, puis de Reims, et entra à quatorze ans (1377) au fameux collège de Navarre à Paris. Il y connut le futur évêque de Genève, Jean Courtecuisse, son contemporain, un peu plus âgé que lui. *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1904, p. 471. Il eut comme condisciples le futur cardinal Pierre de Luxembourg et l'humaniste Nicolas de Clémangis, qui étaient plus jeunes de quelques années. Ses maîtres furent Laurent de Chavanges, Gilles des Champs qui fut aussi honoré de la pourpre, et surtout le célèbre Pierre d'Ailly, de Compiègne, dont il suivit les cours pendant sept ans et dont il resta toujours l'ami dévoué. D'Ailly assistait parfois à ses leçons et il l'appelle son vénérable et très cher compagnon. *Sermo factus in synodo Cameracensi; Tractatus et sermones*. De son côté, Gerson lui dédia son livre intitulé : *De vita spirituali animæ, Opera*, t. III, col. 3, et lui adressa parfois des vers latins. *Ibid.*, t. IV, col. 789. Il le nomma en plein concile de Reims son illustre et vénéré maître (1408) et au concile de Constance (1416) son incomparable professeur. Jean Gerson fut promu licencié ès arts sous maître Jean Loutrier en 1381; *baccalarius biblicus* en 1388, il lut les Sentences en 1390 et devient licencié en 1392. Il fut promu au doctorat en théologie, à l'âge de 31 ans, en 1394. Cf. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. III, p. 454. Dès avant son doctorat, il avait composé plusieurs écrits. En 1387, il prêcha devant le pape Clément VII d'Avignon, pour provoquer la condamnation du dominicain Jean de Monteson qui niait l'immaculée conception de la sainte Vierge. Monteson fut condamné en effet et l'*Alma mater* décida de rejeter de son sein les frères prêcheurs qui refuseraient de confesser cette vérité qui est aujourd'hui un dogme. Notre docteur pense que cette sentence prononcée contre les dominicains fut trop dure : « Dieu sait, dit-il, et je l'ai plus d'une fois montré, que je ne déteste point les mendiants et que je n'ai point voulu leur destruction. » Et dans une épître adressée aux élèves de Navarre, il réprouve la sévérité de l'université dans cette occasion, *Opera*, t. I, p. 129; il regrette aussi les pertes que la science et l'influence de l'université ainsi que la vertu des étudiants ont faites par suite de l'absence forcée des dominicains qui ne rentrèrent en grâce qu'en 1403.

Il prononça peu après le panégyrique de saint Louis, roi de France, et fit ainsi ses débuts dans sa carrière d'orateur qui devait être si brillante. Il avait conquis le doctorat depuis un an lorsque son maître Pierre d'Ailly fut nommé évêque du Puy (1395). Sur la proposition du jeune prélat, Gerson fut choisi par Benoît XIII pour lui succéder dans le poste éminent de chancelier de Notre-Dame et de l'université (13 avril). C'est à partir de cette date qu'il commença à s'occuper d'une manière très active de l'extirpation du schisme qui divisait depuis dix-sept ans l'Église en deux parties ennemies et numériquement presque égales. Ami de la paix et de l'union, il professa toujours à l'égard du pontife de Rome et de celui d'Avignon des opinions très modérées. En mainte occasion, il sut montrer sa vive répugnance pour les procédés violents préconisés par certains membres de l'université. Noël Valois, *La France et le grand schisme*, t. III, p. 71, 180. Aumônier du duc de Bourgogne, il fut nommé doyen de l'église de Saint-Donatien à Bruges. Gerson y demeura pendant quatre ans (1397-1401) et il écrivit à cette époque le traité remarquable intitulé : *Sententia de modo se habendi tempore schismatis*. Schwab, *Johannes Gerson*, p. 97, 152.

Dans les discussions souvent orageuses de ce temps si troublé, le théologien trouvera peu de propositions pratiques où se rencontrent plus de fermeté doctrinale et plus de sérénité d'âme. Voilà pourquoi il nous semble utile de résumer les points fondamentaux sur lesquels Gerson émet son avis, *salvo semper in omnibus superiorum et sapientiorum judicio* : « Dans le présent schisme, écrit-il, en une matière si douteuse il est téméraire, injurieux et scandaleux d'affirmer que tous ceux qui sont attachés à tel ou tel parti, ou tous ceux qui veulent absolument rester neutres, sont hors de la voie du salut, excommuniés ou suspects de schisme. Il est licite et même prudent de prêter obéissance à tel ou tel pape, mais sous condition tacite ou expresse. Il est téméraire, scandaleux et *sapiens hæresim* d'affirmer que les sacrements de l'Église n'ont pas leur efficacité au sein du parti contraire, que chez nos adversaires les prêtres ne sont pas ordonnés, les enfants ne sont pas baptisés et l'eucharistie n'est pas consacrée. Dans ce schisme, il est téméraire et scandaleux d'affirmer qu'il n'est point permis d'ouïr la messe des dissidents et de recevoir les sacrements de leurs mains. Il serait plus utile, plus juste et plus sûr de chercher l'unité de l'Église en agissant sur les deux compétiteurs à la papauté, soit en employant la voie de cession, soit celle de soustraction d'obédience, soit tout autre moyen légitime de coaction. A quoi sert de vexer et de troubler les âmes par l'excommunication ou autrement? A quoi bon rejeter opiniâtrement une partie des chrétiens de la communion de l'autre? » *Opera*, t. II, p. 3. D'Ailly, son maître, qui venait d'être nommé évêque de Cambrai et qui avait été témoin des mêmes excès, partageait tout à fait son avis et il s'en expliqua plus tard à plusieurs reprises. Discours du 11 décembre 1406 au concile de Paris, dans Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, p. 153 sq., et *Apologia concilii Pisani* (1412), dans Tschackert, *Peter von Ailli*, appendix, p. 31.

En 1398, Gerson ne vota pas la soustraction d'obédience à l'égard du pape d'Avignon pour lequel l'Église de France s'était dès l'abord déclarée. Il fut un des premiers à démontrer que Benoît ne devait pas être considéré comme hérétique ou schismatique et qu'il n'était nullement à propos d'entamer, de ce chef, une action contre lui. *Opera*, t. II, *passim*. Par suite, il réclama énergiquement la restitution d'obédience, c'est-à-dire la cessation de cet état anormal qui constituait un schisme dans un schisme. Cette attitude conciliatrice, très conforme à son caractère, lui attira alors et plus tard bien des rancunes peu dissimulées.

Après la restitution d'obédience et le concordat du 30 mai 1403, Gerson, revenu de Bruges, célébra dans un sermon enthousiaste la cessation partielle du schisme, le triomphe des projets d'union et la fin de ces longues querelles, trop semblables, disait-il, aux luttes légendaires entre guelfes et gibelins. Dans son discours du 4 juin, il compare Benoît à Antée qui

reprend de nouvelles forces en touchant la terre sa mère : « Ainsi, poursuit-il, le pontife d'Avignon, au rude contact de l'épreuve, apprendra l'humilité et la douceur. Par l'exercice de ces deux vertus, il luttera contre le schisme et le fera bientôt disparaître. » Le bon chancelier a le privilège des assimilations singulières. Plus tard (9 novembre), il comparera Benoît, évadé d'Avignon, à Jonas sortant du sein de la baleine. Il ne nous paraît pas encore connaître à fond l'homme dont il se fait le panégyriste outré, et il se montre ici prophète peu clairvoyant.

En récompense de son dévouement, le souverain pontife le nomma curé de Saint-Jean-en-Grève à Paris, et unit cette charge à son office de chancelier. Malheureusement, cette bonne entente entre Paris et Avignon ne devait pas durer, et les belles espérances que Gerson avait conçues ne se réalisèrent point. Les concessions promises par Benoît au duc d'Orléans ne furent pas accordées : le pape n'exigea guère avec moins d'âpreté qu'autrefois les taxes apostoliques et tous les droits pécuniaires qu'il prétendait avoir; il parut ne songer qu'à reculer les limites de son obédience au détriment de celle d'Innocent VII, qui venait de succéder à Urbain VI sur le siège romain. Cette mauvaise volonté, cette négligence à tenir de solennelles promesses, ces faux-fuyants sans cesse renouvelés, ces prétentions de plus en plus injustifiables allaient amener de nouveaux conflits.

Gerson, chancelier de l'université, était en ce temps une des voix les plus écoutées du clergé français. Le 1er janvier 1404, sept mois après le concordat, l'éloquent docteur avait prêché devant Benoît à Tarascon, et ne lui avait point ménagé les avertissements les plus graves. Son discours où, comme assez souvent chez lui, le vrai se mêle au faux, avait eu un très grand retentissement. Pierre d'Ailly, sincère partisan du pape d'Avignon, s'en était ému. Gerson répondit à son ancien maître, alors à la cour du pape; il regretta de voir exagérer la portée de ses paroles et de s'entendre attribuer des propos peu respectueux à l'égard du pontife. *Opera*, t. II, col. 74.

D'autre part, l'université se brouillait avec le duc d'Orléans, le grand protecteur de Benoît, et se rapprochait du duc de Bourgogne, cet ennemi personnel de son cousin d'Orléans et qui allait bientôt devenir son meurtrier. L'*Alma mater* se plaignit du prince et du pape; elle fit cesser toutes leçons pendant dix semaines et Gerson se fit son porte-parole dans son fameux discours intitulé : *Vivat rex* (7 novembre 1405). Aux vœux faits pour la santé de Charles VI, il mêla non sans audace des attaques contre les procédés arbitraires du duc d'Orléans.

L'université, de plus en plus mécontente de Benoît, voulut renouveler la soustraction d'obédience qui avait si peu réussi une première fois en 1398. D'Ailly et Gerson tentèrent de s'y opposer avant le concile de Paris, en 1406; ils s'efforcèrent de ramener leurs collègues à des procédés plus modérés. Au sein de l'assemblée qui s'ouvrit en novembre, et après de très longues et très vives discussions, ils ne réussirent qu'en partie; ils obtinrent que la soustraction adoptée par les membres de l'assemblée fût réduite à certaines limites. Cf. L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, p. 221.

D'Ailly et Gerson firent aussi partie de l'ambassade solennelle qui fut envoyée à Benoît en 1407. Tous deux insistèrent fortement auprès du pontife pour qu'il se démît de la papauté par une bulle formelle. Il refusa. Plusieurs délégués voulurent alors briser ouvertement avec lui. Ici encore d'Ailly et Gerson firent triompher des sentiments plus pacifiques et travaillèrent à retarder la rupture totale. *Ibid.*, p. 229.

Tous deux furent aussi membres de la légation envoyée à Grégoire XII. Ils furent témoins de la pusillanimité puérile ou plutôt sénile du pontife, ils entendirent ses excuses pitoyables pour ne pas se trouver au rendez-vous de Savone où il devait rencontrer Benoît, et eurent une noble attitude à l'audience de congé du 28 juillet 1408. N. Valois, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1902, p. 232; Bibliothèque nationale, n. *7371* et *12544*. De retour à Gênes, ils adressèrent de concert au pape romain une lettre très digne et très touchante qui est restée jusqu'ici inédite. Au nom de l'Église, ils le supplièrent une dernière fois de tenir ses promesses, 15 septembre. Bibliothèque Vaticane, n. *4000* et *4192*. On sait que ce fut en vain.

L'année suivante, Gerson assista au concile de Reims et y prononça le discours d'ouverture. Il donna à ses auditeurs les conseils les plus pratiques sur l'instruction des fidèles, sur le bon exemple à leur donner et sur l'administration des sacrements. *Opera*, t. II, col. 542 sq. Au cours de son sermon, il demande qu'un théologien soit nommé pour donner des leçons de science sacrée dans chaque église métropolitaine. A ce propos, il rend grâces à son maître, l'illustre évêque de Cambrai, qui a obtenu de Benoît XIII que cette faculté soit étendue à toutes les églises cathédrales et à toutes les collégiales notables. « Je ne sais pourquoi, dit-il, ce projet si utile n'a pas encore été mis à exécution. »

Marlot, l'historien rémois, ajoute que Gerson examina de concert avec d'Ailly le cas de la voyante Ermine, morte à Reims treize ans auparavant. Dans une lettre que nous possédons encore, le chancelier approuva la relation que Jean Morelle, chanoine de Saint-Denis, avait écrite au jour le jour sur les faits merveilleux qui étaient imputés à cette prophétesse. *Opera*, t. I, col. 83.

En cette même année, à cause de son attitude pacificatrice, d'Ailly encourut l'indignation des universitaires acharnés contre Benoît. Le roi épousa leur querelle et voulut faire arrêter l'évêque de Cambrai. Clémangis et Gerson, ses élèves toujours fidèles, lui écrivirent de touchantes lettres de condoléances. L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, 1886, p. 75; Gerson, *Opera*, t. III, p. 429; N. de Clémangis, *Opera omnia*, *Epist.*, XLIV. Gerson n'allait pas tarder à connaître lui aussi les vicissitudes humaines et allait être poursuivi pour un autre motif. Le 23 novembre 1407, le duc d'Orléans était tombé dans une rue de Paris sous les coups de lâches assassins stipendiés par le duc de Bourgogne. Jean sans Peur assuma avec une singulière audace la responsabilité du fait accompli, plaida sa propre cause devant le roi Charles VI et chargea de sa défense son conseiller Jean Petit (8 mars 1408). Celui-ci osa professer ouvertement la théorie immorale du tyrannicide.

Le chancelier crut de son devoir de déférer cette doctrine au jugement de l'évêque de Paris et des maîtres en théologie. Les docteurs condamnèrent d'abord sept, puis neuf propositions de Jean Petit comme erronées et scandaleuses : elles furent livrées au feu. Plus tard, au sein du concile de Constance, Gerson dénonça de nouveau les articles incriminés (juin 1415) et il le fit sept fois en quinze jours. Les Pères rendirent leur sentence sur ce point le 6 juillet, et condamnèrent le tyrannicide d'une manière générale, sans prononcer le nom du puissant duc de Bourgogne. Cette demi-mesure ne contenta point Gerson et les Armagnacs du concile.

Le chancelier prit la parole au nom du roi de France, le 5 mai 1416, et protesta éloquemment contre la sentence trop peu explicite qui frappait Jean sans Peur. *Opera*, t. II, p. 328; t. V, p. 353, 355, 362 sq.;

Labbe-Mansi, *Concil.*, t. XXVII, col. 728 sq.; Schwab, *op. cit.*, p. 609.

Gerson n'avait assisté ni au concile de Pise (1409) ni à celui de Rome (1412-1413), mais il les avait hautement approuvés. Son rôle à Constance fut des plus considérables. Il y arriva le 21 février 1415 avec une délégation de l'université de Paris. Nous n'entrerons pas dans le détail du procès de Jean Huss, Schwab, *op. cit.*, p. 540-609; CONSTANCE (*Concile de*), t. III, col. 1213 sq., de la condamnation des flagellants, Gerson, *Opera*, t. II, p. 658, 660 ; voir FLAGELLANTS, col. 16; de ses démêlés avec les Anglais qui, malgré leur petit nombre, prétendaient former une nation au sein du concile, N. Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 369; de ses luttes doctrinales contre Matthieu Grabon, ce grand adversaire des nouveaux ordres religieux, le Guillaume de Saint-Amour du XV[e] siècle. Gerson, *Opera*, t. I, p. 467; Hefele, *Histoire des conciles*, t. XI, p. 103.

Nous parlerons plus bas de son attitude vis-à-vis des trois papes qui se disputaient alors la tiare et des théories qu'il eut l'occasion d'exposer au sein du concile pour arriver à l'extinction du schisme.

Ce furent surtout ses luttes contre Jean sans Peur qui lui attirèrent des disgrâces imméritées. Déjà, à Paris, le duc de Bourgogne avait provoqué une émeute contre lui. Sa maison avait été pillée et il n'échappa aux assassins qu'on se réfugiant pendant deux mois sous les voûtes de Notre-Dame. Après le concile de Constance, pendant que le pape, l'empereur, les Pères et les princes s'en retournaient avec pompe dans leur pays (1418), Gerson apprenait que Jean sans Peur avait juré sa perte et que la nation picarde, au sein de l'université, avait demandé qu'il fût désavoué, rappelé et puni *atrociter*. *Opera*, t. V, p. 374; Denifle, *Chartul.*, t. IV, p. 300; Max Lenz, *Revue historique*, t. IX, p. 470. Pour éviter un crime à son persécuteur, il sortit de Constance le 15 mai 1418, et prit le chemin de l'exil avec ses deux secrétaires au concile, André et Ciresio. Il se retira en Allemagne, à l'abbaye bénédictine de Mœlck, dont il avait connu l'abbé à Constance. C'est là qu'il composa, à l'exemple de Boèce, son traité : *De consolatione theologiæ*. L'archiduc d'Autriche Frédéric voulut l'attirer dans son université de Vienne. Gerson s'y rendit, mais n'y resta point. Enfin, en novembre 1419, le chancelier apprit la mort de son ennemi juré Jean sans Peur, tué par les ordres du dauphin sur le pont de Montereau. Il prit aussitôt la route de la France, mais il ne rentra pas à Paris, livré aux factions et resté au pouvoir des Bourguignons. Il se dirigea vers Lyon où l'appelaient son frère, prieur des célestins, et l'archevêque Amédée de Talaru. Schwab, *op. cit.*, p. 767. C'est là qu'il passa ses dernières années dans les exercices de la dévotion et du zèle sacerdotal. Il y composa divers écrits d'édification et en particulier son traité de théologie mystique ou pastorale bien connu : *De parvulis ad Christum trahendis*. Joignant l'exemple au précepte, il aimait à s'entourer de petits enfants dans l'église de Saint-Paul et il se plaisait à leur enseigner les éléments de la doctrine chrétienne. Ces dix années furent les plus douces de sa vie militante.

Il vécut assez longtemps pour écrire deux opuscules sur Jeanne d'Arc, dont il défend la mission divine. Cf. Quicherat, *Procès*, t. V, p. 462. Sa mort arriva le 12 juillet 1429 et les regrets de tous les gens de bien le suivirent jusqu'au tombeau. On lui attribua des miracles, et cinq martyrologes au moins lui donnent le titre de bienheureux. Plus de cinquante conciles particuliers et de nombreux écrivains ecclésiastiques recommandent aux pasteurs « ce grand, pieux et savant professeur, ce zélateur des âmes, ce directeur hors ligne, ce modèle des ministres de l'Évangile... » Les savants l'ont nommé *doctor christianissimus* et les mystiques *doctor consolatorius*. Plusieurs statues lui ont été élevées à Paris et à Lyon, et, dans l'église de la Sorbonne, son image fait pendant à celle de Bossuet.

II. SES OPINIONS SUR L'ÉGLISE ET LA HIÉRARCHIE; SON RÔLE AU CONCILE DE CONSTANCE. — On le sait, ce qui a manqué le plus aux théologiens du commencement du XV[e] siècle, c'est une doctrine ferme sur ce que les théologiens appellent aujourd'hui le traité de l'Église. Le gallicanisme, dont ils avaient puisé le germe dans l'enseignement des grandes écoles, s'est développé grâce aux expédients arbitraires qu'on s'est cru obligé d'employer au milieu des événements malheureux du grand schisme pour rétablir l'unité depuis si longtemps compromise. On peut plaider les circonstances atténuantes en faveur de notre Gerson. Il a eu des maîtres peu sûrs; il a beaucoup étudié, en particulier, Guillaume Occam, le plus mauvais génie du XIV[e] siècle. Sa conduite pratique, nous l'avons vu, est, en général, plus modérée et plus saine que ses théories.

On accuse d'Ailly et Gerson d'avoir été les pères du gallicanisme et, à un certain point de vue, on n'a pas tort. Remarquons toutefois, pour être juste, que, quand il s'agit, en 1398, de la première soustraction d'obédience, ces prétendus coryphées des opinions antipontificales n'y eurent aucune part. En 1406, lorsqu'on voulut rétablir la soustraction complète d'obédience, ils opposèrent une résistance acharnée aux projets de Simon de Cramaud, de Pierre Plaoul, de Jean Petit et de Pierre le Roy. Deux ans après, quand la révolte contre Benoît XIII se fit plus violente et prépara une sorte de constitution civile du clergé au sein du V[e] concile de Paris, les résolutions schismatiques de l'assemblée furent adoptées sans eux, malgré eux et, on peut le dire, contre eux. N. Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 23. Un peu plus tard, lorsqu'ils abandonnèrent Benoît XIII et Jean XXIII, c'est quand il leur fut démontré que leur présence à la tête d'une partie de l'Église était un obstacle à l'union. *Pereat unus, non unitas*, dit saint Bernard.

Enfin, il est prouvé aujourd'hui que plusieurs traités sur lesquels les adversaires de Gerson se sont parfois basés pour attaquer sa doctrine théologique ne sont pas de lui, par exemple : *De modis uniendi*; *Octo conclusiones quarum dogmatizatio utilis videtur ad exterminationem moderni schismatis*; *Sermo factus in die ascensionis an. 1409*, etc. Enfin, les éditeurs protestants ou gallicans, Von der Hardt, Flacius Illyricus, Richer, Ellies Dupin, ont rendu à sa mémoire de mauvais services en en faisant un homme de parti et un précurseur pour leurs doctrines hétérodoxes.

Il est trop certain que le chancelier a soutenu à propos du pape et du concile des théories erronées, condamnables et plus tard condamnées. Sans doute, l'Église romaine est indéfectible, mais, d'après lui, l'évêque de Rome n'est pas l'évêque universel, jouissant d'un pouvoir immédiat sur tous les fidèles; la puissance est en lui *subjective* et *executive*. *Opera*, t. II, col. 259, 279. Bien loin d'être infaillible, il peut tomber parfois dans l'hérésie. Dans ce cas, s'il reste pape, on a le pouvoir de le lier, de l'emprisonner et même de le jeter à la mer. *Ibid.*, p. 221; Noël Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 84. Toutefois, il n'est pas l'adversaire du *primatus* qu'il affirme formellement être de droit divin; c'est, dit-il, une primauté monarchique instituée par le Christ surnaturellement et immédiatement. *Opera*, t. II, col. 529. Quant au concile général, sa doctrine n'est pas plus sûre. Il admet la supériorité de l'Église et du concile œcuménique sur le pape, car il ne voit pas d'autre moyen de sortir du schisme et de revenir à l'unité. Les expédients temporaires deviennent pour lui des principes définitifs. C'est de l'opportunisme dans l'ordre ecclésiastique. Gerson se place dans l'ordre exclusivement rationnel et pratique, et

toute son argumentation a pour but de justifier les manières de procéder les plus extraordinaires pour arriver au résultat final désiré par toute la chrétienté. Le souverain pontife est, d'après lui, justiciable du concile qui peut le corriger et même le déposer. *Opera*, t. II, col. 201, 209 sq. Et il examine avec une sorte de complaisance tous les cas de déposition. Quant à la convocation et à la composition de cette assemblée, il affirme avec d'Ailly que les quatre premiers conciles œcuméniques n'ont pas été réunis par l'autorité du pape, que non seulement les cardinaux, les évêques, mais l'empereur et les princes, mais même le premier chrétien venu, peuvent convoquer un concile pour l'élection d'un pape unique et universellement reconnu. *De auferibilitate papæ, Opera*, t. II, col. 209 sq. Selon sa doctrine, les curés peuvent être appelés dans cette assemblée et avoir voix délibérative aussi bien que les évêques. *De potestate ecclesiastica, ibid.*, t. II, col. 249.

Les pasteurs de second ordre ne sont-ils pas de droit divin, d'après lui, les successeurs des soixante-douze disciples ? Aucun fidèle ne doit être exclu du concile général. *Opera*, t. II, col. 205. On voit dans toutes ces propositions comme un reflet des thèses les plus avancées du franciscain révolutionnaire Guillaume Occam. C'est l'ensemble de toutes ces erreurs que l'on appellera plus tard le *gersonisme* et qu'au XVII[e] siècle Edmond Richer et Simon Vigor réduiront en système.

D'ailleurs, il faut le reconnaître, en le regrettant, les actes de Gerson au sein du concile de Constance furent en conformité avec ses dangereux principes. Avec les délégués de l'université de Paris, il réclama que les trois papes donnassent immédiatement leur démission (février 1415). Partisan convaincu de la supériorité des docteurs sur les évêques, il demanda avec d'Ailly que les docteurs en théologie, en droit canon et en droit civil eussent voix délibérative et définitive *in rebus fidei* au sein du concile. C'était la conséquence de ses tendances démocratiques et multitudinistes. Cf. L. Salembier, *Le grand schisme*, p. 212, 299.

Le parti français poursuivait avec énergie le pape Jean XXIII et réclamait sa démission. Schwab, *op. cit.*, p. 507; Von der Hardt, *op. cit.*, t. II, p. 265. Après bien des pourparlers, Jean lut en public une renonciation expresse et formelle avec une seule condition, c'est que Benoît et Grégoire céderaient à leur tour. Le 2 mars 1415, dans la II[e] session solennelle, il répéta cette importante déclaration.

Le 20 mars, la fuite du pape découragea au sein du concile le parti modéré et déchaîna toutes les réclamations des violents. Le 22 mars au soir, Gerson reçut de ses collègues de l'université mission de prêcher à l'issue de la messe du lendemain. Prévoyant la violence de ses affirmations, les cardinaux, malgré l'initiative de Sigismond, refusèrent d'assister à la cérémonie. Le chancelier, après avoir paraphrasé un texte tiré de l'évangile du jour, livra aux méditations du concile douze conclusions que nous résumons : faculté pour l'Église de répudier le vicaire de son divin Époux, en d'autres termes, de se séparer du souverain pontife; obligation stricte pour le pape, sous peine d'être réputé païen et publicain, de se conformer à la règle de l'Église ou du concile qui la représente; droit pour l'Église, sinon de détruire la plénitude de la puissance apostolique, du moins d'en circonscrire l'usage; faculté, dans beaucoup de cas, pour le concile de se réunir même sans le consentement du pape; obligation pour ce dernier de suivre la voie d'union que le concile lui aura prescrite; dans le cas actuel, obligation pour Jean XXIII d'abdiquer. *Opera*, t. II, col. 201. Cette pièce est le manifeste des plus violents émanés des membres de l'assemblée. Gerson prit part aux III[e], IV[e] et V[e] sessions du concile, c'est-à-dire à cet *opus tumultuarium* qui engendra les quatre fameux articles de Constance; ceux-ci, on le sait, sont le code du gallicanisme et ont préparé de loin les quatre articles de 1682 (du 26 mars au 6 avril 1415).

Le 21 juillet 1415, eurent lieu à Constance des processions solennelles pour obtenir la protection céleste à propos du voyage de Sigismond, roi des Romains, qui allait s'aboucher avec Benoît XIII (Pierre de Lune). Gerson prit la parole dans cette circonstance et vanta les décrets de la IV[e] et de la V[e] session du concile. Il exprima le désir de voir ces articles inscrits sur la pierre de toutes les églises : *Conscribenda prorsus esse mihi videretur in eminentioribus locis, vel insculpenda per omnes ecclesias saluberrima hæc Determinatio, Lex vel Regula, tanquam directio fundamentalis, et velut infallibilis, adversus monstruosum horrendumque offendiculum quod hactenus positum erat per multos de Ecclesia. Opera*, t. II, col. 275.

Plus tard, dans un sermon prononcé à Constance même, le second dimanche après l'Épiphanie, il essaya de nouveau de défendre la théorie de la supériorité du concile sur le pape et chercha visiblement à tranquilliser son âme en même temps que celle de ses auditeurs : *Vidi nuper sanctum Thomam et Bonaventuram; hic relinquorum libros non habeo; dant supremam et plenam summo pontifici potestatem ecclesiasticam; recte procul dubio, sed hoc fulciant in comparatione ad singulos fideles, et ecclesias particulares. Dum et enim comparatio facienda fuisset ad auctoritatem Ecclesiæ synodaliter congregatæ, subjecissent papam, et usum potestatis suæ Ecclesiæ eidem tanquam matri suæ... Nullum legi præter Bonaventuram et Thomam : et tamen assero sententiam contrariam, quæ pontifici favet, a nullo theologo, nulloque sancto doceri, imo hæreticam esse... Huic veritati fundatæ supra petram Scripturæ sacræ quisquis a proposito detrahit, cadit in hæresim jam damnatam, quam nullus unquam theologus, maxime Parisiensis et sanctus asseruit...* C'est toute une série d'hypothèses gratuites et de contrevérités évidentes.

En 1417, dans un autre traité, le chancelier emprunte le mode lyrique et entonne un chant de triomphe et d'actions de grâces : *Benedictus Deus qui per hoc sacrosanctum concilium, illustratum divinæ legis lumine, dante ad hoc ipsum vexatione præsentis schismatis intellectum, liberavit Ecclesiam suam ab hac pestifera perniciosissimaque doctrina. De potestate ecclesiastica*, consid. X, *Opera*, t. II, col. 240.

Plus tard, en 1418, quand les ambassadeurs du roi de Pologne voulurent faire condamner solennellement par le pape le dominicain Jean de Falkenberg, déjà reconnu coupable par les nations (*nationaliter*), Martin V les en empêcha et leur répondit qu'il ne voulait pas aller plus loin. Le chancelier jugea à propos de s'élever contre cette décision et composa son traité : *Quomodo et an liceat in causis fidei a summo pontifice appellare, seu ejus judicium declinare.* Dans cet opuscule il condamne formellement le décret du pape au nom de la supériorité du concile général prononcée à Constance, et ressasse toutes les objections du gallicanisme le plus avancé. *Opera*, t. II, col. 303. Martin V condamna cette proposition à la fin de 1418.

On le voit, Gerson persévère dans son erreur, et nul acte, nul écrit, durant son exil et sa retraite de onze années, ne laissent soupçonner qu'il ait renié ses principes hétérodoxes. Cf. Bouix, *De papa*, p. 488.

Pourtant, dès 1416, il fut obligé de constater tristement que, même après la décision du concile et la manière d'agir de la sainte assemblée, il s'élevait encore des voix pour nier la supériorité du concile sur les papes. Il attribuait cette obstination « condamnable » au besoin de flagornerie, « poison mortel dont l'organisme de l'Église est depuis longtemps imprégné

jusqu'à la moelle. » *Opera*, t. II, col. 247; Zaccaria, p. 716. C'est à cause de ces opinions très ouvertement énoncées que Gerson passe encore aujourd'hui, comme d'Ailly son maître, pour un préparateur de la Réforme. C'est aussi pour cette raison que des écrivains protestants comme A. Jepp et Winkelmann, en Allemagne, Schmidt, de Bonnechose et Jean Muller, en France, ont pu le comparer à Wiclef et à Jean Huss. Tout ce que nous avons dit jusqu'ici prouve que ces comparaisons sont injustes jusqu'à l'outrage envers notre docteur. Cf. Féret, p. 272.

D'autres protestants, comme l'anglican Burnet, ont étrangement exagéré certaines affirmations de Gerson et ont mérité comme lui ce reproche de Bossuet : « Peut-on souffrir qu'abusant d'un traité que Gerson a fait *De auferibilitate papæ*, Burnet en conclût que, selon ce docteur, on peut fort bien se passer du pape ? au lieu qu'il veut dire seulement, comme la suite de cet ouvrage le montre d'une manière à ne laisser aucun doute, qu'on peut déposer le pape en certain cas. Quand on raconte sérieusement de pareilles choses, on veut amuser le monde, et on s'ôte toute croyance parmi les gens sérieux. » *Histoire des variations*, l. VII, CXI.

Du côté catholique, nous avons aussi le devoir de constater que certains théologiens ont fait à notre docteur des reproches sévères et qu'ils n'ont guère admis d'excuses en sa faveur. En France, nous trouvons Bouix, très monté contre le chancelier, *De papa*, t. I, p. 456 et 476, Petitdidier qui estime l'œuvre de Gerson digne d'un éternel oubli. *Diss. de concil. Constant.*, p. 3. En Italie, il fut attaqué par Bellarmin et par Carrara, qui l'appelle fanatique et furibond, *De primatu romani pontificis*, p. 243, en Allemagne, par Ziegelbauer. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1069.

Presque tous s'appuient surtout pour le condamner sur le traité *De modis uniendi* qui, on le croit généralement aujourd'hui, n'est pas de lui. C'est l'opinion de Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, t. IV, p. 243; de Pastor, *Histoire des papes*, t. I, p. 203; de Finke, *Forschungen und Quellen*, et d'Erler, *Dietrich von Nieheim*, p. 473.

Et pourtant, d'après ce que nous avons dit jusqu'ici, il est facile de retrouver la genèse des erreurs de Gerson, l'évolution de ses fausses doctrines et de reconstituer l'histoire de ses variations. Découragé par la conduite et les tergiversations des papes rivaux, consterné par l'échec de la voie de cession et des autres moyens employés pour rétablir l'unité, il en est arrivé à ne voir de remède nécessaire que dans la convocation d'un concile général qui serait, dans l'hypothèse, maître général et souverain infaillible dans l'Église, et qui imposerait à tous la paix compromise depuis près de quarante ans. *De examinatione doctrinarum*, *Opera*, t. I, col. 8.

Ce sont les ravages persistants du schisme, dit Ballerini, qui poussèrent Gerson et les docteurs à proposer et à soutenir la supériorité du concile général, et le chancelier le déclare lui-même ouvertement. Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. III, col. 1360; *De potestate ecclesiastica*, *Opera*, t. II, col. 239 sq. « Le premier ou un des premiers dans la tradition de la chrétienté, le chancelier a soutenu et fait accepter le principe de la supériorité du concile général dans l'Église et la non-infaillibilité doctrinale des papes. Il ne voulut pas s'apercevoir qu'il rompait avec la tradition unanime des Pères et des docteurs et même avec les sentiments de toute cette école de Paris dont il était fier d'être le disciple et dont il avait jadis partagé les opinions. » *De potestate eccles.*, consid. XII, *Opera*, t. II, col. 246 sq.

Les décisions de Constance, en effet, inspirées en partie par lui, changeaient la constitution essentiellement monarchique de l'Église et en faisaient une sorte de gouvernement représentatif dont le parlement aurait été le concile général périodiquement convoqué.

Aussi, sur la conduite de Gerson en cette affaire, nous adoptons entièrement le jugement équitable, et au fond sympathique, de l'éminent cardinal bénédictin C. Sfondrate : *Gersonem nimio zelo, quo sui temporis abusus et flagitia prosequebatur, extra justi rectique limites abreptum esse, ne illi quidem negant qui ejus patrocinium maxime susceperunt... Nemo negaverit fuisse Gersonem selectæ doctrinæ et pietatis et tamen opinionem imbiberat pontificio adversam; idque, ut persuasum omnino habeo, zelo Ecclesiam adjuvandi ambitione trium pontificum misere collisam... Ignosce mihi, Gerson, non sunt hæc verba Parisiensi toga, tantoque digna doctore, humani aliquid es passus, et quod ratio non debuit, impetus edixit. Gallia vindicata*, t. II, p. 125-126, 128.

Peut-être serait-il opportun de rappeler à ce propos les paroles de Léon XIII adressées à M. Brunetière. Il s'agissait d'un prélat qui a été lui aussi très attaché aux idées gallicanes, et qui, à cause de cela, a été critiqué parfois sans indulgence : « Ce qui a vieilli dans Bossuet, a-t-il dit, c'est son gallicanisme. On peut excuser cette erreur et l'oublier aujourd'hui, en considération de tant de génie et de tant de services rendus. » Le grand pape n'aurait-il point parlé de la même façon à propos de notre chancelier ?

Gerson ne s'adonna guère à la philosophie et à la théologie purement dogmatique. Il n'a composé sous ce rapport que quelques traités qu'on trouve aux t. I et II de ses œuvres. Il s'en occupa juste assez pour laisser percer quelques opinions nominalistes qu'il tenait de ses maîtres, et pour manifester ses défiances et son dédain à l'endroit des subtilités d'une scolastique de décadence. Qu'on lise la lettre très courte et très substantielle que notre docteur a écrite à Bruges, en 1400, et qui a pour titre *De reformatione Ecclesiæ*. *Opera*, t. I, col. 121. Il se plaint amèrement des thèses inutiles, sans fruit ni solidité, qui sont exposées et défendues au sein de la faculté de théologie de Paris. Il dénonce les étudiants qui font profession de mépriser la Bible et les docteurs, et qui dédaignent de se servir des termes employés par eux. Il s'élève contre les erreurs et les scandales ainsi produits par ceux qu'il nomme les *curiosi* et les *phantastici*. Il a bien raison de réclamer des maîtres la répression de ce dévergondage d'idées et la condamnation de ces disputes purement verbales qui montrent une profonde déviation de l'esprit théologique.

Ses préférences sont tout acquises à la théologie pratique, soit morale, soit mystique.

III. Sa théologie morale. — Constatons d'abord, pour le regretter, le principe faux que place notre docteur à la base de sa morale. La cause de tout devoir, dit-il, est la volonté divine, qui décide souverainement du bien et du mal, et rend nos actions bonnes ou mauvaises, en permettant les unes et en défendant les autres. Rien de juste ni d'injuste en soi : la justice est ce qui est conforme au décret suprême, l'injustice est ce qui s'en écarte. Comme si Gerson craignait qu'on ne se méprît sur sa pensée, il la précise de manière à rendre le doute impossible. « Dieu ne veut pas certaines actions, dit-il, *Opera*, t. III, col. 13, parce qu'elles sont bonnes; mais elles sont bonnes, parce qu'il les veut, de même que d'autres sont mauvaises parce qu'il les défend. » « La droite raison, dit-il ailleurs, *Opera*, t. III, col. 26, ne précède pas la volonté, et Dieu ne se décide pas à donner des lois à la créature raisonnable, pour avoir vu d'abord dans sa sagesse qu'il devait le faire ; c'est plutôt le contraire qui a lieu. » Il suit de là que la loi du devoir n'a rien d'absolu ni d'invariable, et que les actions que nous jugeons criminelles auraient pu tout aussi

bien être vertueuses : conséquence exorbitante, qui cependant n'est pas désavouée par Gerson, suivant lequel, *Opera*, t. I, col. 147, « les choses étant bonnes parce que Dieu veut qu'elles soient telles, il ne les voudrait plus ou les voudrait autrement que cela même deviendrait le bien. » Ainsi notre docteur pousse jusqu'à ses dernières limites ce système de morale fondé sur le décret arbitraire de la divinité, qui avait déjà été développé par Duns Scot et Occam, et que son maître Pierre d'Ailly avait formellement soutenu. *Nullum est ex se peccatum, sed præcise quia lege prohibitum. Principium in Ium Sent.*, fol. IV, verso; *Principium in IIum Sent.*, fol. XIV; cf. *Petrus de Alliaco*, p. 224. On le voit, c'est un système faux en lui-même, déplorable par ses résultats, qui n'exalte la puissance de Dieu qu'aux dépens de sa sagesse et de sa bonté et ébranle toute certitude. Il semble ignorer les vrais caractères de la loi éternelle et la conformité que doivent avoir avec elle toutes les lois positives. Hâtons-nous de dire que, si la théorie de Gerson sur les principes de la morale fondamentale est erronée, ses ouvrages sont du moins remplis d'excellentes observations de détail, et de maximes de conduite qui ne sauraient être trop méditées. Jourdain, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2e édit., p. 618; Schwab, *Johannes Gerson*, p. 286 sq.

N'attendons pas de notre auteur un traité complet comprenant toutes les parties de la théologie morale. Ses opuscules sont écrits au hasard des circonstances, des besoins et des demandes. Ce n'est pas un cours suivi. C'est un recueil de dissertations casuistiques et pratiques, *non theologiæ cursus, sed excursus.*

Il composa au concile de Constance (1415) un traité de la simonie, alors trop en honneur dans les trois obédiences qui se partageaient l'Église. Il se tint plus en garde qu'Albert le Grand et d'Ailly contre les erreurs de l'astrologie judiciaire, dans son *Trilogium astrologiæ theologizatæ. Opera*, t. I, col. 190; t. III, col. 291. Il poursuivit avec non moins d'ardeur la magie, *Opera*, t. I, col. 206 sq., et les superstitions de toute sorte. *Opera*, t. II, col. 521; t. I, col. 208, 220.

Nous devons encore au moraliste : les *Règles morales;* les *Définitions des termes concernant la théologie morale;* la *Vie spirituelle de l'âme;* les *Quatre vertus cardinales;* les *Impulsions* (*De impulsibus*); les *Premiers mouvements et le consentement* (*De primis motibus et consensu*); les deux écrits sur les *Passions de l'âme*; les *Signes bons et mauvais;* le *Frein* ou la *Garde de la langue;* un *Avertissement pour les religieuses;* des *Conclusions contre une conscience trop étroite et scrupuleuse, contre la honteuse tentation du blasphème, contre la fête des fous;* une *Explication de cette sentence : que votre volonté soit faite*; des réflexions *sur la prière et sa valeur, sur la consolation de la mort des amis, sur la préparation à la messe; De pollutione nocturna; De pollutione diurna.* Certains autres écrits qui regardent ou la doctrine des mœurs ou les règles de la discipline ecclésiastique sont : la *Juridiction spirituelle* avec une thèse *sur la juridiction spirituelle et temporelle;* la *Déclaration des défauts des ecclésiastiques;* les *Excommunications, irrégularités et leur absolution*; l'*Art d'entendre les confessions;* la *Manière de chercher les péchés en confession;* les *Remèdes contre les rechutes* (*contra recidivum peccati*); le *Double péché véniel*, la *Différence entre les péchés mortels et les véniels;* l'*Absolution dans la confession sacramentelle;* le *Pouvoir d'absoudre et la réserve des péchés*, avec une lettre à un prélat *sur la modération à apporter dans la réserve des cas;* les *Indulgences;* la *Correction du prochain;* le *Désir et la fuite de l'épiscopat;* la *Vie des clercs;* la *Tempérance pour les prélats dans le manger, dans le boire et les vêtements;* la *Manière de vivre pour tous les fidèles*, ou règlement pour tous depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, depuis le simple artisan jusqu'aux nobles prélats.

Les enfants furent l'objet de sa particulière sollicitude surtout, nous l'avons vu, vers la fin de sa vie. Remarquons particulièrement son traité *De parvulis ad Christum trahendis. Opera*, t. III, col. 277. Il faut encore signaler dans ce sens la *Doctrine* ou règlement *pour les enfants de l'Église de Paris;* l'*Adresse aux pouvoirs publics au sujet de la corruption de la jeunesse par des images lascives et autres choses semblables; De l'innocence de l'enfant*, défense du précédent opuscule. Ce dévouement a une de ses explications dans les paroles suivantes extraites du *Ressouvenir* de saints projets : « C'est par les enfants que doit commencer la réforme de l'Église. » *Opera*, t. II, col. 109. Il ne s'occupa point seulement des enfants du peuple, mais il prit encore la plume pour contribuer à l'éducation de l'héritier du trône de France. « Si enseigner tout enfant, disait-il, est louable et méritoire, combien plus est-on en droit de le dire, quand il s'agit d' « un enfant royal appelé à régner ! » Il s'agissait de son sérénissime prince et seigneur Charles VII, puis il en fit autant en 1429 pour le futur Louis XI. *Opera*, t. III, col. 226, 235. Il composa en outre plusieurs autres petits traités d'instruction et d'éducation populaire qui montrent tout son zèle apostolique.

Mais la prédilection du chancelier se portait toujours du côté des étudiants de l'université. C'est ainsi que de Bruges il leur adressa deux lettres qui sont comme une sorte de règlement intellectuel et moral pour les élèves de son ancien et toujours aimé collège de Navarre. Il leur recommande d'éviter *pomposa super insolitis arrogantia*, de réprouver toute nouveauté, surtout en morale, en même temps qu'il leur donne les meilleurs conseils sur les auteurs qu'ils doivent préférer aux autres et méditer dans le silence et le recueillement. Dans une seconde lettre, il reproche aux étudiants l'obstination dans les disputes et aux maîtres certains défauts scandaleux. Il regrette enfin que les sermons manquent aux élèves, même le dimanche, à cause du départ des dominicains. Dans une dernière admonition (1427), il les met en garde contre la doctrine d'Ubertin de Casal, qui était un faux spirituel de l'école de Joachim de Flore.

Gerson crut aussi de son devoir de prémunir, à plusieurs reprises, la jeunesse studieuse surtout, contre le livre sceptique et parfois obscène de Jean de Meung qui a pour titre le *Roman de la Rose.* On a plus d'une fois analysé cet ouvrage qui peint, non point l'idéal, mais la vie réelle dans le sens le moins élevé du mot. C'est un recueil de dissertations théologiques, philosophiques, satiriques et en tout point révolutionnaires. L'auteur est un rationaliste doublé d'un épicurien, précurseur de Rabelais et de Voltaire. Gerson rendit un grand service à la morale et au bien public en réprouvant ce livre *qui ad illicitam venerem et libidinorum amorem excitat.* C'était sans doute la première fois que la théologie catholique condamnait un roman. Celui-ci est véritablement la somme de toutes les indisciplines intellectuelles et morales au XIIIe siècle, et a amplement mérité toutes les sévérités de notre docteur. *Opera*, t. III, col. 297; Bourret, p. 70.

IV. SA THÉOLOGIE MYSTIQUE. — Gerson préfère cette science surnaturelle à toutes et il en donne quatre raisons. La théologie mystique rend le chemin qui conduit à Dieu plus facile et accessible à tous; elle se suffit à elle-même, mais on ne saurait en dire autant de la spéculative; elle produit, en particulier, les vertus d'humilité et de patience, tandis que la spéculative engendre souvent l'amour-propre, l'orgueil et, par suite, les contestations; elle procure ici-bas à l'âme dans le calme, et la sérénité enfin dont elle lui

assure la jouissance, comme un avant-goût de la céleste béatitude.

Mentionnons d'abord la *Montagne de contemplation,* qui est son chef-d'œuvre en ce genre; mais Gerson s'est aussi élevé jusqu'aux plus hautes régions de la science sacrée, dans la *Théologie mystique,* à laquelle il faut ajouter le travail postérieur : l'*Éclaircissement scolastique de la théologie mystique;* le *Carmen sur la purification des sens intérieurs ;* la *Méditation,* traité qui porte le nom de *Consolatorius;* l'*Illumination du cœur;* la *Simplicité et la pureté du cœur;* la *Direction et la droiture du cœur;* l'*Œil et son objet;* les *Remèdes contre la pusillanimité, les scrupules, les consolations trompeuses de l'ennemi et les subtiles tentations ;* les *Diverses tentations du diable;* l'*Épître à ses sœurs pour enseigner ce que chacun doit penser chaque jour;* les *Exercices appropriés aux dévots simples* (*De exercitiis discretis devotorum simplicium*); les *Trois traités sur les cantiques;* les *Douze considérations que doit faire l'homme à l'égard de Dieu pour que la prière soit exaucée;* la *Prière du pécheur lorsqu'il a beaucoup d'inquiétudes sur ses péchés;* les *Quelques pieuses méditations de l'âme sur l'Ascension;* les *Plaintes des défunts dans le feu du purgatoire à l'égard des amis sur la terre ;* le *Testament quotidien du pèlerin,* suivi de *Considérations sur ce même sujet* et terminé par le *Testamentum metricum* du même pèlerin; les *Conseils évangéliques et l'état de perfection,* où l'auteur s'élève de l'ordre naturel aux hauteurs de l'ordre surnaturel, en commentant ces mots : *Utrum aurora mane rutilans solem ediderit;* la pièce de vers qui est l'*Épithalame mystique du théologien et de la théologie sous la figure de Jacob et de Rachel* et qui s'ouvre ainsi :

> Oro per cervos capreasque campi,
> Oro sanctos per amoris ignes,
> Per fidem sanctam, decus et honorem,
> Jacob, amas me?

enfin une autre pièce de vers ayant pour titre : *Miroir de la vie humaine.*

Les principes qui dirigent Gerson dans cette science si délicate et si sublime ont été complètement résumés par Schwab. D'après notre docteur, la théologie mystique est la fin et l'achèvement suprême de toute discipline théologique en général, comme aussi elle approche beaucoup plus près de la vision béatifique, notre fin tout à fait dernière. Et de fait, au lieu que la théologie scientifique se meut dans le domaine des conceptions abstraites et du raisonnement discursif, la théologie mystique est essentiellement une connaissance expérimentale de Dieu (*experimentalis Dei perceptio*), transcendante à tout discours, qu'on peut seulement vivre au dedans de soi-même, et vivre par l'amour; si bien que c'est la *vis affectiva* qui y tient le premier rôle. Pour y atteindre, il faut laisser absolument de côté toute détermination empruntée aux créatures, et c'est en ce sens que la théologie mystique est négative, qu'elle doit être ravie dans une obscurité ou des ténèbres divines (*rapi in divinam caliginem*); mais ce qui se trouve ainsi plongé dans la nuit, ce sont uniquement les puissances inférieures de l'âme, soit puissance de connaître, sens, imagination et raison (dans l'acception scolastique du terme, c'est-à-dire comme faculté de raisonnement ou discursive), soit puissance de désirer, appétition sensible et même appétition rationnelle (en tant que subordonnée à l'entendement discursif). Les puissances supérieures, intelligence et surtout amour purs, ne s'en déploient que plus librement, dans un acte ou plutôt un état sublime de surélévation ou de ravissement ou de transport spirituel (*supermentalis excessus vel supra spiritum*), qui est tout ensemble « contemplation » et « dilection extatique » du souverain bien. Et par là dépasse-t-il éminemment le simple savoir théorique. Par où l'on comprend aussi qu'à la différence de la théologie dialectique ou argumentative, la théologie mystique ne requiert pas un acquis scientifique considérable, mais seulement la foi en Dieu et l'amour de Dieu comme Bien suprême, sans aucune science livresque; d'où il suit qu'elle est à la portée des plus simples et même des ignorants. En troisième lieu, elle a le privilège, toujours par rapport à la théologie d'école, de nous apporter, par l'adhésion et l'union à Dieu, fruit de l'amour même, le parfait contentement de nos âmes avec la totale et définitive pacification de nos désirs. Cette union (union mystique) est d'ailleurs à entendre dans un sens exclusivement moral, c'est-à-dire que l'âme, en s'attachant à Dieu par l'amour, ne fait qu'un avec lui par la parfaite conformité du vouloir, mais une conformité tellement parfaite qu'elle rejaillit jusqu'à la substance même de l'âme, qui adhère ainsi à Dieu par son fond; à cause de quoi Gerson compare le rapport de l'âme avec Dieu dans l'union mystique à celui de la même âme avec la grâce sanctifiante (en tant que distincte des vertus) dans la justification. L'union mystique, enfin, ainsi définie, et par elle la théologie mystique elle-même, avec l'amour dont elle est l'expression, coïncide et s'identifie avec la prière parfaite ou prière par excellence, qui ne consiste pas en paroles, même imaginées ou intérieures, mais dans un suprême ravissement de la pensée et du cœur au-dessus d'eux-mêmes pour se perdre et s'absorber en Dieu, *sursum corda... ad Dominum.*

Voilà pour la partie spéculative de la théologie mystique. Gerson, en effet — et c'est une division qui lui appartient en propre — y distingue en outre une partie pratique, exposant les conditions et les moyens préparatoires (*industriæ*) de la contemplation mystique. Ces *industriæ* sont les suivantes : 1° attendre l'appel de Dieu ; 2° bien connaître son tempérament individuel; 3° avoir égard à sa vocation et à son état; 4° tendre sans cesse vers une perfection plus haute; 5° éviter autant que possible la multiplicité des affaires et, en tout cas, ne pas se laisser absorber par elles; 6° écarter tout vain désir de science (toute vaine curiosité); 7° se tenir bien calme et s'exercer à la patience; 8° connaître l'origine des affections et passions; 9° choisir le temps et l'endroit qu'il faut; 10° éviter toute exagération, soit en plus, soit en moins, dans le sommeil et la nourriture; 11° s'entretenir dans les pensées qui excitent de pieuses affections; 12° écarter de son esprit toutes les images (ce qui est par excellence *modus simplificandi cor in meditationibus et producendi contemplationem*). Schwab, *op. cit.*, p. 325 sq. Les traités mystiques de Gerson se trouvent surtout dans le t. III de ses œuvres (édition Ellies Dupin). Bien que dans ce résumé la science mystique telle qu'elle est exposée par notre docteur paraisse très complexe, cependant l'auteur désire que cette théologie soit mise en pratique par des personnes simples, sans lettres, *idiotæ* (expression que M. Jourdain a tort de traduire par idiots. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, p. 618).

Ses guides préférés sont Alexandre de Halès et saint Bonaventure, dont il loue la doctrine *melliflua et ignea. Opera*, t. I, col. 117. Dans les grandes discussions sur la théologie mystique, qui ont eu lieu entre Bossuet et Fénelon, Gerson est souvent cité par Bossuet. L'évêque de Meaux combat comme lui Ruysbroeck, ainsi que certains autres mystiques qui emploient des enflures de style et des expressions exorbitantes ou délibérément obscures. Il se montre aussi avec lui l'adversaire de ceux qui s'en rapportent en tous points à leur expérience personnelle pour échapper au jugement de l'Église. *Préface sur l'Instruction pastorale de M. de Cambrai*, XXV; *Préface sur les états d'oraison*, III et IV.

Sous le rapport mystique, Gerson est bien supérieur à son maître Pierre d'Ailly dont les théories n'ont rien d'original. Quand ces deux auteurs traitent les mêmes questions, ils ne le font point de la même manière. Lorsque, par exemple, il s'agit du discernement des esprits, l'évêque de Cambrai donne les règles de ce discernement, il cherche à en déterminer la valeur et tombe dans ses erreurs et confusions coutumières sur les notions d'évidence et de certitude. Voir Discernement des esprits, t. iv, col. 1415; *Petrus de Alliaco*, p. 207. Gerson est plus pratique dans plusieurs de ses traités ou sermons, *De examinatione doctrinarum*. Il cherche à distinguer les vraies révélations des fausses, la bonne monnaie de la mauvaise, et examine quels sont ceux qui ont autorité pour discerner les doctrines, le concile général, le pape, les prélats, les docteurs diplômés ou non et ceux qui ont reçu à cet effet un charisme spécial. Il en est de même lorsque tous deux traitent de la dévotion à saint Joseph. D'Ailly, dans son traité *De duodecim honoribus sancti Joseph*, a le privilège de la priorité, son opuscule est un résumé de toute la matière théologique, il est bref et absolu comme un syllogisme. Gerson est plus doux, plus sympathique, plus orateur et plus poète; si le premier est un esprit, le second est un cœur. D'Ailly traite la question dogmatique; à Gerson revient l'exposition morale, mystique et dévote. L'évêque de Cambrai est l'initiative féconde et l'exposition impeccable; Gerson le développement oratoire et spirituel. *Opera*, t. iv, col. 732. Chacun dans son genre a grandement contribué en France à la diffusion du culte du saint patriarche.

Une dernière question se rapporte à la théologie mystique de Gerson : est-il l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ?* Onésime Leroy, Thomassy, Darche, Cazères lui attribuent le plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes. Nous ne saurions être de cet avis. Sans entrer dans les discussions toujours épineuses sur la valeur et l'authenticité des manuscrits, nous pensons qu'il y a trop de différences de style et d'idées entre notre docteur et l'auteur de l'Imitation. Nous croyons que ce livre a été pensé et écrit par un Hollandais, qu'il reproduit la mystique de la congrégation des augustins de Windesheim, et d'ailleurs la chronique de cet ordre rédigée par un contemporain de Thomas à Kempis († 1471), Jean Busch († 1479), attribue à Thomas la paternité de ce livre sublime. C'était l'opinion d'Eusèbe Amort et de Rosweyde autrefois, et c'est celle qu'ont soutenue Mgr Malou, Spitzen, *Les hollandismes de l'Imitation de J.-C.*, 1884; Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, 1899, t. ii, p. 373-374, 406-407; Vacandard, dans la *Revue du clergé français*, octobre et décembre 1908; Jeanniard du Dot, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, janvier 1905 sq.

Ce rayon manque sans doute à l'auréole mystique de Gerson, mais beaucoup d'auteurs ont loué ses théories qu'ils trouvent d'autant plus remarquables que les faux spirituels pullulaient à son époque. Citons seulement saint François de Sales dans la préface du *Traité de l'amour de Dieu* : « Quant à Jean de Gerson, dit-il, il a si dignement discouru des cinquante propriétés du divin amour qui sont çà et là déduites du Cantique des cantiques, qu'il semble que luy seul ayt tenu le conte des affections de l'amour de Dieu. Certes, cet homme fut extrêmement docte, judicieux et dévot. »

V. Sa prédication. — Le chancelier avait une imagination féconde, un cœur impressionnable, une intelligence aussi élevée que compréhensive et pardessus tout un zèle ardent pour le salut des âmes. Il possédait donc toutes les qualités qui font les orateurs éminents. De fait, il fut un des principaux prédicateurs de son siècle avec Nicolas Oresme, Jean Courtecuisse, le carme Eustache de Pavilly et l'augustin Jacques Legrand.

Il est souvent cité par les orateurs les plus renommés de l'âge suivant, comme, par exemple, le célèbre Maillard et le cordelier Menot quand ils entretiennent leurs auditeurs de la passion de Notre-Seigneur, sujet que Gerson a traité plusieurs fois. Bibliothèque nationale, n. *8188*.

Non seulement on trouve chez lui le modèle de l'art oratoire, mais on y rencontre encore une source très féconde de renseignements historiques et d'allusions aux événements politiques et religieux de l'époque. Ainsi, par exemple, il parle souvent des malheurs du temps, de la maladie du roi, des souffrances du peuple, de l'invasion anglaise, des divisions de l'Église (1405).

En 1408, comme délégué de l'université, il émet ses théories sur les fondements du pouvoir, les limites de l'autorité souveraine et les obligations de ceux qui la tiennent en main. C'est peut-être ce que le chancelier a écrit de plus parfait en ce genre. Bibliothèque nationale, n. *515*, fol. 37. A la même époque, il prononce un discours après la réconciliation imposée aux enfants du duc d'Orléans et à Jean sans Peur, son meurtrier. Après le concile de Pise (1409), Gerson fut chargé par l'évêque de Paris, qui s'unit en cette circonstance à l'université, de faire un discours contre les prétentions des frères mendiants. Le jour de Noël de cette même année, il prêcha en présence du roi le sermon sur l'union des grecs, préconisée au sein du concile. En 1413, il s'éleva dans un sermon contre les factieux connus sous le nom de cabochiens. Dans son édition de 1502, Wimpheling a classé à part les sermons originairement faits en latin et ceux qui ont été traduits en cette langue. Ses sermons français, au nombre de soixante-quatre, se trouvent à la Bibliothèque nationale et à celle de Tours, et ont été étudiés spécialement par l'abbé Bourret, devenu depuis évêque de Rodez et cardinal. Ils ont été prêchés dans les principales églises de la capitale et surtout dans la paroisse de Saint-Jean-en-Grève.

Le plan de ces instructions est à peu près le même que celui des sermons modernes, mais l'érudition du prédicateur manque souvent de goût et de critique, et fait un étalage parfois trop pompeux de textes disparates.

Au point de vue de la doctrine, Gerson traite surtout les sujets de morale; il tonne avec énergie contre l'orgueil, l'intempérance et le débordement des mœurs. Il travaille avant tout à la réforme intérieure, il invite à la pénitence, *pœnitemini et credite evangelio*, tel est son texte favori qu'il fit inscrire jusque sur son tombeau. Il menace ses ouailles des jugements de Dieu, sans oublier pourtant les paroles d'espérance et de consolation, *doctor consolatorius*.

Son style est loin d'être uniforme, il diffère selon les auditoires. Précis et froid quand il expose le dogme, il sait le plus souvent remuer les passions; il use largement de l'allégorie et de la mise en scène. Sa phrase a le piquant, la naïveté et l'originalité des vieux chroniqueurs français, mais elle est toujours digne, décente et de bon goût. Les discours qu'il eut à prononcer devant la cour sont pour la plupart des œuvres très travaillées dans lesquelles se trouvent non seulement la vigueur et la profondeur du raisonnement, mais encore les grâces du style et les meilleurs ornements du langage.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de ses œuvres exégétiques, bien que le P. Cornely trouve excellentes ses propositions *de sensu literali Scripturæ et de causis errantium*. *Opera*, t. i, col. ii sq. Il écrivit aussi des commentaires sur *les sept psaumes de la pénitence* et deux *Lectures très utiles sur saint Marc*. *Opera*, t. iv, col. 2, 203. Un de ses derniers traités fut

son explication du Cantique des cantiques. Comme saint Thomas d'Aquin, il voulut terminer sa vie en commentant la plus belle œuvre de Salomon. Ce furent ses *novissima verba*, son chant du cygne ou plutôt son chant du départ pour une vie meilleure. Nous ne nous appesantirons pas non plus sur ses œuvres poétiques françaises ou latines. Un manuscrit de la Bibliothèque nationale, n. *24865*, lui attribue le *Jardin amoureulx de l'âme dévote* avec les vers qui suivent. Nous pensons que cet ouvrage doit être restitué à d'Ailly. Il a composé un bon nombre de poésies dans le rythme de Virgile, de Prudence et de Fortunat. Elles furent, dit-on, peu appréciées par ses contemporains et il dut en prendre la défense : de là *Carminum suorum honesta defensio decantata Lugduni.* Il disait dans son apologie, *Opera*, t. IV, col. 540 :

Vidit livor edax, ut (et) mea carmina
Despexit : nitida veste carent, ait...

Pour notre part, nous trouvons qu'elles ne sont pas sans charme. Son œuvre poétique la plus longue est un poème intitulé : *Josephina*, qui se compose de 4 800 vers latins. *Opera*, t. IV, col. 743. Il a été traduit par le P. Avignon, de Toulouse, missionnaire du Calvaire. Ce poème a attiré l'attention et les éloges du célèbre critique Saint-Marc Girardin, *Tableau de la littérature française au XVIe siècle*, 1868, p. 224 sq. Cet article a paru dans la *Revue des deux mondes*, le 15 août 1849. La longue pièce de Gerson est pleine d'allégories qui ont tout à la fois un sens moral et un sens philosophique, et elle emprunte beaucoup aux Évangiles apocryphes. Enfin, nous ne parlerons pas des élucubrations politiques du chancelier, qui ont été parfois sévèrement jugées; non plus que d'un petit volume intitulé : *L'esprit de Gerson*, pamphlet antipapal publié en 1692. Voici comment Bossuet juge cet ouvrage dans une lettre spirituelle adressée à Mme d'Albert de Luynes : « Je ne connais de ce livre que le nom de l'auteur (Eustache le Noble) qui est un très malhonnête homme, et très ignorant en théologie. » Lettre LXXIV.

Les œuvres complètes de Gerson furent éditées dès le commencement de l'imprimerie, d'abord à Cologne : *Operum Johannis Gerson, cancellarii Parisiensis*, in-fol., 1483, t. I-III; 1484, t. IV. Voir le détail dans Schwab, *op. cit.*, p. 788, et pour les œuvres oratoires dans Bourret, p. 26. Les deux éditions françaises, celle de Richer, 4 vol., Paris, 1606, et celle d Ellies Dupin, 5 in-fol., Anvers ou plutôt Amsterdam, 1706, ont été faites sous l'influence d'idées gallicanes et dans des vues de polémique religieuse. Elles ont été composées sans grand soin, avec hâte et confusion, et ne sont pas sans de graves défauts.

La dernière est pourtant assez complète et contient dans les quatre premiers volumes plus de quatre cents traités de Gerson. C'est toujours celle que nous avons citée, bien qu'on doive se mettre en garde contre le mauvais esprit de l'éditeur.

Vers la fin de sa vie, Gerson se plaignait de voir certains de ses opuscules falsifiés et publiés d'une manière incorrecte et souhaitait que la flamme les dévorât. Qu'eût-il dit, s'il avait pu prévoir les manipulations que ses écrits allaient subir entre les mains des éditeurs de l'avenir et les interprétations parfois fantaisistes et hétérodoxes auxquelles ils seraient livrés ?

Quant à ses sermons, nous espérons que bientôt quelque érudit les fera paraître dans leur originalité primitive et d'après les manuscrits authentiques. Le grand public pourra ainsi apprécier à sa juste valeur un des monuments les plus remarquables de notre littérature sacrée.

Telle fut la vie si agitée et telles furent les idées si complexes de l'illustre chancelier de l'université de Paris. Nous avons tâché de les résumer avec impartialité et sans passion, *sine ira et studio.*

Il fut certainement un des hommes les plus sympathiques de son époque, et son influence s'étendit bien au delà des limites de son temps et de son pays. Il se trompa parfois, mais, quand il exposa la vérité, il dépassa les meilleurs. Appliquons à ses œuvres, en le modifiant quelque peu, le vers connu de Martial :

Sunt mala, sunt quædam mediocria, sunt bona plura.

B. Bess, *Johannes Gerson und die kirchenpolitischen Parteien Frankreichs vor dem Konzil zu Pisa* (dissert.), in-8°, 1890; M. J. Boileau, *Les variations doctrinales du chancelier Gerson sur la souveraineté et l'infaillibilité pontificales avant, pendant et après le concile de Constance, précédées d'un exposé de sa vie et de ses œuvres*, dans la *Revue du monde catholique*, 1881, t. X, p. 60-80, 394-416, 627-645; Émile de Bonnechose, *Les Réformateurs avant la Réforme, XVe siècle, Gerson, Jean Huss et le concile de Constance*, 2 in-8°, Paris, 1844, *avec des considérations nouvelles sur l'Église gallicane depuis le grand schisme jusqu'à nos jours, ibid.*, 1853; 3e édit., 2 in-12, *ibid.*, 1860; trad. allem., Leipzig, 1847; M. Bouix, *Tractatus de papa*, Paris, 1870, t. I; E. Bourret, *Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson, d'après les mss. inédits de la Bibliothèque impériale et de la bibliothèque de Tours*, in-8°, Paris, 1858; Jean Darche, *Le B. Jean Gerson, chancelier de Paris, docteur très chrétien et consolateur, sa vie et son culte, son influence pour le culte de Marie*, etc., in-18, Paris, 1880; Dupré Lasalle, *Éloge de Jean Gerson, chancelier de l'Église et de l'université de Paris*, dans *Académie franç., séance publ.* (1838); discours, in-4°, Paris (1838); dans *Chroniq. de Champagne* (1838), t. IV, p. 125-129; A.-P. Faugère, *Éloge de Jean Gerson, chancelier de l'Église et de l'université de Paris*, dans *Académie franç., séance publ.*, 1838; discours, in-8°, Paris, 1838; *ibid.*, 1843; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, moyen âge*, Paris, 1897, t. IV, p. 223-273; Ch. Jourdain, *Doctrina Johannis Gersonii de theologia mystica*, in-8°, Paris, 1838; art. *Gerson*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (1875), p. 616-619; J.-B. L'Écuy, *Essai sur la vie de Jean Gerson, chancelier de l'Église et de l'université de Paris, sur sa doctrine, ses écrits, et sur les événements de son temps auxquels il a pris part, précédé d'une introduction où sont exposées les causes qui ont préparé et produit le grand schisme d'Occident*, 2 in-8°, Paris, 1832; On. Leroy, *Corneille et Gerson dans l'« Imitation de Jésus-Christ »*, in-8°, Paris, 1841; Valenciennes, Paris, 1842; extrait, Paris, 1841; cf. J. (de), dans *L'Univers catholique* (1842), t. XIV, p. 202-211; dans *l'Investigateur* (1844), t. IV, p. 352; *Gerson auteur de l'« Imitation de J.-Ch. », monument à Lyon...*, in-8°, Paris, 1845; A. L. Masson, *Jean Gerson, sa vie, son temps, ses œuvres*, in-8°, Lyon, 1894; A. Lafontaine, *Jehan Gerson*, Paris, 1906; Ed. Richer, *Apologia pro Joanne Gersonio, pro suprema Ecclesiæ et concilii generalis auctoritate...*, in-4°, Leyde, 1676; L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, Lille, 1886; *Le grand schisme d'Occident*, 4e édit., Paris, 1902; J.-B. Schwab, *Johannes Gerson, professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris, eine Monographie*, in-8°, Wurzbourg, 1858; Sfondrate, *Gallia vindicata*, Mantoue, 1711; R. Thomassy, *Jean Gerson et le grand schisme d'Occident*, 2e édit., in-18, Paris, 1852; Noël Valois, *La France et le grand schisme*, 4 in-8°, Paris, 1896-1902; J. C. A. Winkelmann, *Gerson, Wiclefus, Hussus inter se et cum reformatoribus comparati, commentatio*, in-4°, Gœttingue, 1857; Zaccaria, *Antifebronius*, 4 in-8°, 1768-1770.

L. SALEMBIER.

GERTMAN Mathias était originaire de Turnhout, petite ville de la Campine (Brabant), où avait pris naissance, plus d'un siècle auparavant, le fameux théologien de Louvain, Jean Driedo. Il appartenait à une ancienne et noble famille. Né en 1614, il fit de brillantes études à l'université de Douai; il y obtint le bonnet de docteur en théologie, en 1640, après avoir eu pour professeur l'illustre Sylvius. Il reçut une chaire primaire de théologie en 1654 et il remplaça probablement Valentin Randour. Il fut pendant quarante ans directeur du séminaire du roi. Prévôt de Saint-Pierre à Douai en 1658, puis de Saint-Amé en 1670, il fut en même temps chancelier de l'université. Il joignit à ces emplois divers celui de censeur de livres.

Il fut mêlé à deux affaires très importantes dans la

lutte de la faculté contre le jansénisme et le gallicanisme.

En 1673, Adam Widenfeld, avocat de Cologne, qui avait fréquenté les jansénistes de Gand, de Louvain et de Paris, publia à Gand un opuscule intitulé : *Monita salutaria B. Virginis Mariæ ad cultores suos indiscretos*. L'auteur mettait dans la bouche de la Vierge Marie une série de reproches qu'elle adressait à ses dévots sur la forme de leurs prières. Cet opuscule fut traduit en français; l'une de ces traductions était de dom Gerberon, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, fort compromis dans les luttes jansénistes, qui dut plus tard se réfugier en Hollande et fut ensuite enfermé à Vincennes jusqu'à la rétractation de ses erreurs. Un prêtre du diocèse de Tournai demanda à son évêque Gilbert de Choiseul, janséniste avéré, la permission de faire imprimer une traduction dont il était l'auteur. Le prélat accorda l'autorisation. Cette audacieuse attaque contre la dévotion à la sainte Vierge causa une très vive impression dans la Flandre et le Hainaut. Les jésuites et les récollets firent à l'évêque de Tournai une très vive opposition. D'après Foppens, Gertman publia à Douai une réfutation péremptoire du livre de Widenfeld sous ce titre : *Jesu Christi monita maxime salutaria de cultu dilectissimæ matri Mariæ debite exhibendo* (1674). Nous devons le dire cependant, Paquot pense que cette réfutation eut pour auteur Henri De Cerf, aussi professeur de théologie à Douai († 1705).

Gertman prit aussi une part active à la protestation que le recteur et le conseil de l'université adressèrent à Louis XIV, le 9 mars 1683, à propos des fameux articles de 1682, dont le roi réclamait l'enseignement dans les chaires des facultés. Les professeurs de théologie d'alors étaient Jacques Randour, neveu de Valentin, Pierre Delalaing, Mathias Gertman et Nicolas de la Verdure. Ces docteurs ne traitèrent point la question de fond; ils n'auraient guère eu de chances d'être écoutés; mais dans une lettre très respectueuse dans la forme, très ferme et très fière au fond, ils plaidèrent l'opportunité. Ils firent valoir de leur mieux les traditions de leur illustre école et du pays, les intérêts de la religion en Flandre, et leurs craintes pour l'avenir de leur chère *Alma mater*. Le succès ne fut pas immédiat. Louis XIV ne voulut point d'abord prêter l'oreille à ces doléances, si légitimes qu'elles fussent. Les maîtres refusèrent énergiquement d'enseigner la Déclaration. On sait qu'en 1693, le roi, vaincu par la résistance des souverains pontifes et de leurs nonces, revint à résipiscence dans une lettre adressée au pape Innocent XII. Il l'avertit qu'il avait donné les ordres nécessaires « pour que les choses contenues dans cet édit, touchant la *Déclaration* faite par le clergé de France, à quoi les conjonctures passées l'avaient obligé, ne soient pas observées. »

Gertman était mort le 29 novembre 1683; il ne vit point la victoire finale de l'université de Douai. Il fut inhumé dans la collégiale aujourd'hui détruite de Saint-Amé. Une splendide épitaphe, rapportée par Foppens et par Paquot, rappelait les principaux faits de sa carrière professorale et signalait ses brillantes qualités. Par son testament, il fonda une bourse d'études de près de deux mille florins de rente en faveur de ses parents et, à défaut d'eux, en faveur des jeunes gens nés à Turnhout ou dans un rayon de huit lieues de cette ville. Il légua aussi au séminaire sa riche bibliothèque, à condition qu'elle restât accessible aux docteurs, professeurs, licenciés et étudiants de l'université. Gertman a composé plusieurs traités de théologie. Son cours sur l'eucharistie, professé en 1643, se trouve en manuscrit à la bibliothèque de Saint-Omer, n. *160*.

Bouix, *De papa*, t. II, p. 125; Foppens, *Bibliotheca belgica* (1739), t. II, p. 873; *Series doctorum Academiæ Duacensis*, ms. de la bibliothèque de Bourgogne à Bruxelles, *17592*; Mgr Hautcœur, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1re série, t. III, p. 359; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. XVI, p. 291 sq.; L. Salembier, *Hommes et choses de Flandre*, p. 256; Van der Meersch, *Biographie nationale*, publiée par l'Académie royale de Belgique, t. VII, p. 679.

L. SALEMBIER.

GERTRUDE LA GRANDE (Sainte). — I. Vie. II. Doctrine. III. Influence.

I. VIE. — Sainte Gertrude ne nous est guère connue que par les cinq livres de ses révélations; encore ne nous renseignent-ils pas beaucoup sur sa vie extérieure et ne suivent-ils point l'ordre chronologique. Sa biographie se réduit donc à peu de chose.

On l'a confondue parfois avec sainte Gertrude de Nivelles, fille de Pépin de Landen († 659). Cf. M. del Rio, *Disquisitionum magicarum*, l. IV, c. I, q. III, Lyon, 1608, p. 266. Par suite d'une confusion autrement importante puisque, pendant des siècles, elle a été générale et se retrouve dans les leçons de sa fête au bréviaire romain (15 novembre), on l'a identifiée avec l'abbesse de son monastère. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 73-74, et les bénédictins de Solesmes dans l'introduction des *Revelationes gertrudianæ ac mechtildianæ*, Poitiers, 1875, ont démontré qu'il y eut deux Gertrude : Gertrude de Hackeborn, née en 1232, abbesse en 1251, morte en 1291, et notre sainte, née en 1256 et entrée au couvent à l'âge de cinq ans. Fondé à Mansfeld (1229), le monastère avait été transféré à Rodardesdorf ou Rossdorf (1234), puis (1258) à Helfta, aux portes d'Eisleben. Les bénédictins de Solesmes, *Revelationes*, t. I, p. XXVII, ont tenté d'accréditer l'opinion que les moniales adoptèrent d'abord la règle de saint Benoît et, en conséquence, ont fait de Gertrude une bénédictine. Le P. E. Michael, *Die heilige Mechtild und die heilige Gertrude die Grosse Benedictinerinnen ?* dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1899, t. XXIII, p. 548-552, et dom U. Berlière, *Sainte Mechtilde et sainte Gertrude la Grande furent-elles bénédictines ?* dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1899, t. XVI, p. 457-461, ont établi que le monastère fut cistercien. Du reste, cistercien ou bénédictin, sous l'habit blanc ou sous l'habit noir, médiatement par Cîteaux ou de façon immédiate, Helfta se rattachait toujours à saint Benoît et à sa règle.

Passionnée pour les études littéraires, au point qu'elle dira plus tard, *Revel.*, l. II, c. II, dans une de ces énergiques formules d'humilité qui sont habituelles aux saints, qu'elle avait alors aussi peu de souci de son âme que de l'intérieur de ses pieds, Gertrude subit une crise d'âme qui dura quelques semaines et se « convertit » à la suite d'une vision du Christ (27 janvier 1281). Dès ce jour, ce fut une vie nouvelle. Elle s'adonna à la lecture des saints Livres, des Pères et des théologiens (elle utilise, dans ses écrits, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Bernard et Hugues de Saint-Victor). Ayant un véritable talent de parole, elle en profita pour le bien des religieuses d'Helfta et des personnes du dehors qui venaient de loin pour l'entendre. Elle n'eut d'autre emploi que celui de suppléante de la sœur chantre, sainte Mechtilde de Hackeborn. Constamment malade, menant le bon combat contre ses défauts, en particulier l'amour-propre et l'impatience dont elle avait peine à se défaire, vivant dans un état d'union habituelle avec Dieu, admirablement pure, détachée, aimante, elle fut privilégiée de grâces mystiques et reçut, mais au dedans, non de façon visible, l'impression des stigmates. Elle mourut, semble-t-il, peu après 1300,

vers 1302 ou 1303, plutôt qu'à la date de 1310 proposée par Preger, *op. cit.*, p. 78. Cf. G. Ledos, *Sainte Gertrude*, Paris, 1901, p. 64-66, note.

II. Doctrine. — Sainte Gertrude écrivit, en langue vulgaire, des traités, malheureusement perdus, où elle expliquait des passages obscurs de l'Écriture et reproduisait les plus belles sentences des Pères. Cf. *Revel.*, l. I, c. ii, viii. Elle paraît avoir été l'une des deux sœurs qui rédigèrent le *Livre de la grâce spéciale* de sainte Mechtilde de Hackeborn. Cf. E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. iii, p. 181. Elle composa un petit recueil d'*Exercices* (il y en a sept), dont un bon juge, Mgr Gay, a déclaré, *Les Exercices de sainte Gertrude*, dans la *Revue du monde catholique*, Paris, 1863, t. vi, p. 665 qu' « on n'en peut dire le nombre, la plénitude, la rigueur théologique et en même temps la splendide poésie. Il rappelle tout ensemble et la richesse de l'Aréopagite et la précision de saint Thomas. » Enfin et surtout, nous possédons ses révélations. Écrites en latin, comme les *Exercices*, elles se divisent en cinq livres : le IIe est l'œuvre de la sainte, le Ier a été écrit après sa mort par une moniale de son entourage et les trois derniers l'ont été sur des notes prises sous sa dictée. Le titre est *Legatus divinæ pietatis*, *Le héraut* ou *Le messager de l'amour divin*, ou, selon la remarque délicate du P. Bainvel, voir t. iii, col. 309, « pour rendre autant qu'il est possible la nuance indéfinissable du mot *pietatis, Le héraut de la bonté aimante de Dieu.* »

On a dit que sainte Gertrude fut « la sainte de l'humanité de Jésus-Christ, comme sainte Catherine de Gênes fut la sainte de la divinité. Ce caractère général éclaire sa vie et nous explique son attrait qui fut la familiarité. » E. Hello, *Physionomie de saints*, Paris, 1875, p. 405. On a dit également que sainte Gertrude « a enseigné d'une manière admirable la théologie de l'incarnation, » A. Lepître, *Sainte Gertrude la Grande*, dans *L'université catholique*, 2e série, Lyon, 1897, t. xxv, p. 232, qu'elle a été « la théologienne du Sacré-Cœur, » Granger, *Les archives de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et au Saint-Cœur de Marie*, Ligugé, 1893, t. i, p. 306, et que, si elle n'a pas été choisie pour être l'apôtre du Sacré-Cœur, « elle en a été, en même temps que l'amante radieuse, le poète exquis et le prophète. » Voir t. iii, col. 311; cf. col. 309-311. Incarnation, miséricorde de Jésus et intimité confiante avec lui. Sacré-Cœur, tel est, en effet, le domaine de sainte Gertrude. Il convient d'y ajouter l'eucharistie; peu ont poussé à la communion fréquente autant qu'elle et avec un sens si juste des conditions requises. Cf. dom A. Basquin, *La doctrine de l'eucharistie dans les œuvres de sainte Gertrude*, dans *O salutaris hostia*, Paris, 1903, t. ii, p. 10-12, 22-24. Et tout cela baigne, en quelque sorte, dans une atmosphère liturgique. « C'est généralement d'un mot, d'une expression, d'un verset, d'une strophe, d'une pensée, d'une nuance, d'un geste, d'une circonstance de la liturgie que naît pour elles (sainte Gertrude et sainte Mechtilde de Hackeborn) le rayon qui vient illuminer leur intelligence, échauffer leur cœur, fournir un point de départ à leurs visions ou à leurs extases. » Dom M. Festugière, *La liturgie catholique*, dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1913, t. xxii, p. 773.

Quand elle approuve des révélations, l'Église n'exige pas qu'on leur accorde un assentiment de foi catholique, mais seulement un assentiment de foi humaine, *juxta regulas prudentiæ, juxta quas prædictæ revelationes sunt probabiles et pie credibiles*, dit Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatificatorum canonizatione*, l. III, c. ult. (lii), n. 15; on peut, poursuit-il, rejeter ces révélations, *dummodo id fiat cum debita modestia, non sine ratione et citra contemptum.* Cette règle vaut même pour les révélations d'une sainte Brigitte, d'une sainte Hildegarde, approuvées formellement par l'Église, à plus forte raison pour celles de sainte Gertrude, qui n'ont pas été approuvées aussi explicitement : le martyrologe romain (17 novembre; cf., dans le bréviaire, la ve leçon de l'office de la sainte) dit seulement que *dono revelationum clara extitit.* Toutes ses affirmations ne s'imposent donc pas à notre croyance. N'insistons pas sur telle donnée pseudo-historique, par exemple, l. IV, c. xlv, qui a pu provenir de la *Légende dorée.* Rappelons-nous surtout que le langage des saints et des mystiques demande à être bien compris; il ne faut pas toujours en presser à l'excès la lettre; il importe de tenir compte de l'époque, du milieu, des habitudes intellectuelles et religieuses du mystique. Puis, comment raconter dignement les choses divines ? C'est ce qu'ont remarqué deux écrivains très « profanes ». Les mots, dit M. Maeterlinck, *L'ornement des noces spirituelles*, de Ruysbroeck l'admirable, traduit du flamand, 2e édit., Bruxelles, 1908, p. 18, « ont été inventés pour les usages ordinaires de la vie, et ils sont malheureux, inquiets et étonnés, comme des vagabonds autour d'un trône, lorsque de temps en temps quelque âme royale les mène ailleurs. » Et, dans un ouvrage qui, par ailleurs, n'est pas irréprochable, *Le verger, le temple et la cellule. Essai sur la sensualité des œuvres de mystique religieuse*, Paris, 1912, p. 184, C. Oulmont, parlant des vocables par lesquels s'exprime « l'état terrible et doux des cœurs saisis de l'amour divin » et des « saintes folies » du langage des mystiques, dit : « Les mots sont matériels, sans doute, mais, illuminés par les lumières de la foi, ils deviennent diaphanes; les mots sont alors comme les verrières que traverse le soleil pour inonder de clarté l'édifice, sans les briser au passage. Ils montent..., et les hommes qui sont assez déraisonnables pour s'attarder à l'enfantillage d'une formule, au mauvais goût d'une métaphore, sont, disons-le, aveuglés, non par le brasier ardent mais par la fumée mauvaise et épaisse qui cache ce brasier pur et beau. » Faute d'avoir eu la patience de pénétrer l'œuvre de sainte Gertrude, W. James, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, trad. Abauzit, Paris, 1906, p. 298-299, a traité de fadaises, de compliments naïfs et absurdes, de puériles tendresses, les échanges d'amour entre sainte Gertrude et le Seigneur Jésus. Il oublie que ce langage, tout en revêtant la forme du temps où vécut Gertrude, « enveloppe une vérité éternelle, aussi douce et aussi consolante au xxe siècle qu'elle put l'être au xiiie... Gertrude nous montre à quel point l'amour de Dieu daigne s'individualiser, entrer dans les menues circonstances d'une vie... Ces pauvres et obscures petites vies que méprisent les grands de la terre, elles sont l'objet de toute la sollicitude divine... Beaucoup de ceux qui s'étonnent de voir Gertrude demander à Dieu son aiguille (perdue dans la paille) comprendront qu'une reine lui demande sa couronne, mais la vie des saints nous transporte dans ce monde de la charité dont parle Pascal, où le moindre acte d'amour vaut plus que toutes les pensées de tous les esprits et que tous les astres de toute la création..., et nous pouvons songer que, dans cette naïve et profonde anecdote, ce qui importe, c'est la valeur de l'amour qui accompagne la demande et l'action de grâces, et non celle que nos expertises humaines accordent à l'objet demandé. » L. Félix-Faure-Goyau, *Christianisme et culture féminine*, Paris, 1914, p. 204-208.

Quant au fond même des choses, certains passages méritent un examen. E. Amort, *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis*, Augsbourg,

1744, a discuté de près, et non sans quelque rigueur, toute une liste de textes difficiles; il conclut qu'on n'en peut rien tirer ni pour ni contre l'exactitude de toutes les révélations. Corneille de la Pierre, *In Cant.*, VIII, 6, cite sainte Gertrude, mais *parce et cum grano salis ubi res exigit*, et note que ses révélations *multa contineant symbolica ideoque symbolice interpretanda.* Quand on les replace dans leur contexte, les expressions les plus capables de dérouter apparaissent susceptibles d'une interprétation bénigne. Par exemple, on est d'abord surpris d'entendre la sainte s'adresser au Sauveur et lui demander de prier pour elle sa mère, l. V, c. XXXIV. En réalité, c'est une façon de marquer l'amour de Notre-Seigneur pour Marie et la prière que Jésus offre à sa mère pour Gertrude est un ordre véritable. Il ne semble pas qu'une seule de ces difficultés soit inexplicable.

En tout cas, c'est bien à tort que W. Preger, *Geschichte der Mystik*, t. I, p. 126-130, a essayé de faire de sainte Gertrude une aïeule du protestantisme : il ne prononce pas ce gros mot, mais la manière dont il parle de l'assujettissement à la loi cédant la place à une liberté toujours sensiblement plus grande, de l'effacement de l'ascèse monastique devant la joie et la confiance, et de tout ce qu'il appelle « l'effort de l'esprit de Gertrude vers une illumination croissante, » ne laisse pas de doute sur sa pensée. Or, la liberté d'esprit de la moniale d'Helfta est éminemment orthodoxe. Elle proclame volontiers les mérites des saints, les mérites des croyants; mais, objecte Preger, quand il s'agit d'elle-même, elle n'entre pas dans ce jeu, elle ne met en avant que son indignité et la grâce divine. Et il note qu'en matière de reliques Jésus lui dit : « Les plus précieuses reliques sont mes paroles; » qu'ayant su qu'on prêchait des indulgences de plusieurs années, elle désira avoir des richesses afin de les offrir pour gagner ces indulgences et, par ce moyen, de racheter ses péchés, et Jésus de lui dire : « Je t'accorde, de mon autorité souveraine, le pardon de tous tes péchés, » l. III, c. XI. Tout cela c'est le langage très catholique des saints, c'est l'humilité, c'est l'affirmation de l'efficacité du désir et de l'amour, l'affirmation de la puissance miséricordieuse du Sauveur. Tout cela, et bien d'autres détails, c'est le fait d'un enfant « qui se sent libre dans la maison du Père; » oui assurément, mais cette liberté est si peu d'essence protestante que le P. Faber, d'une part, déclare, avec tous les auteurs spirituels, que, sans la liberté d'esprit on travaillerait en vain à la perfection, qu' « il n'y a rien de comparable à la gloire d'une âme libre sinon l'adorable magnificence de Dieu, » *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, trad. F. de Bernhardt, 3e édit., Paris, 1857, p. 62; cf. tout le c. IV, p. 49-62, et, d'autre part, désigne sainte Gertrude comme « un bel exemple » de cet esprit de liberté qui est l'« esprit de la religion catholique. » *Tout pour Jésus*, trad. F. de Bernhardt, 17e édit., Paris, 1867, p. 325,326. Entre divers traits qui servent « à faire voir de quelle délicieuse liberté d'esprit elle jouissait, » il mentionne l'habitude — que Preger, p. 127-128, allègue à l'appui de sa thèse — de ne pas s'abstenir de communier parce qu'elle était imparfaite ou n'avait pu accomplir tous ses exercices ordinaires, se reposant sur la condescendance infinie de Dieu et ne s'inquiétant que de recevoir l'eucharistie dans un cœur brûlant d'amour. Et il conclut, p. 329 : « Oh ! plût à Dieu qu'elle revînt dans l'Église pour être ce qu'elle fut dans les siècles passés, le docteur et le prophète de la vie intérieure! » Cf. p. 172-85.

III. INFLUENCE. — De son vivant, sainte Gertrude exerça une notable influence. Après sa mort, et pour longtemps, ses révélations demeurèrent à demi cachées; on n'en connaît que deux exemplaires manuscrits. Probablement elles furent dans les mains d'Eckart. Cf. E. Ledos, *Sainte Gertrude*, p. III, note. Au commencement du XVIe siècle (1505), un dominicain en publia une traduction allemande. L'honneur d'avoir procuré leur diffusion appartient au chartreux Jean Lansperge. Il en prépara la première édition latine, qui fut publiée par l'éditeur de Denys le Chartreux, Thierry Loher, également chartreux (1536), avec ce titre : *Insinuationes divinæ pietatis.* Lansperge, si dévot au Sacré-Cœur, cf. dom C.-M. Boutrais, *Un précurseur de la B. Marguerite-Marie Alacoque au XVIe siècle. Lansperge le Chartreux et la dévotion au Sacré-Cœur*, Grenoble, 1878, p. 55-62, n'avait pu qu'être gagné par la doctrine gertrudienne; non content d'en être le propagateur, il en fut l'apologiste. Son contemporain, Louis de Blois (*Blosius*), le pieux abbé bénédictin de Lessies, en Hainaut († 1566), contribua aussi beaucoup à la gloire de Gertrude. Il s'en inspire souvent. En particulier, son *Monile spirituale divinis revelationibus tanquam præclaris quibusdam gemmis exornatum* est composé en bonne partie d'extraits des écrits de la sainte qu'il appelle familièrement de son petit nom, à l'allemande, *Gertrudis sive Trutha*, c. I, dans ses *Opera*, édit. A. de Winghe, Anvers, 1632, p. 587, et se termine par un appendice (sur les quatre saintes Brigitte, Catherine de Sienne, Mechtilde de Hackeborn, Gertrude) où notre sainte est magnifiquement louée, p. 619-620. Louis de Blois, dans sa dédicace d'un autre ouvrage, l'*Institutio spiritualis*, p. 295; cf. p. 621, traite d'*homines superbi et animales* ceux qui condamnent les révélations de sainte Gertrude et disent que les écrits de ce genre sont des songes de bonnes femmes. Il y eut, en effet, des contempteurs de cette littérature mystique, surtout parmi les protestants. Le prémontré C. Oudin, *Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis*, Paris, 1728 (la 1re édition est de 1686), p. 454, qualifie les œuvres de sainte Gertrude d'*opus devotioni mulierum aptissimum.* Dans son *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, composé quand il eut passé au protestantisme, il accentue cette note dédaigneuse, Leipzig, 1722, t. III, p. 237 : *Opus devotioni mulierum cerebro laborantium aptissimum.* Ni le protestantisme, ni le jansénisme ne pouvaient apprécier équitablement des révélations aussi opposées à leurs principes. On s'est même demandé si Bossuet, en critiquant la spiritualité d'un Taulère ou d'un Ruysbroeck, n'aurait pas « mis en défiance à l'égard d'auteurs beaucoup plus sûrs, telle que sainte Gertrude, mais qui appartenaient au même pays. » A. Lepître, dans *L'université catholique*, t. XXV, p. 226. Quoi qu'il en soit, malgré les contradictions, la fortune de sainte Gertrude continua de grandir, grâce à des éditions nouvelles du texte latin des révélations et à une série de traductions en langues française, italienne, espagnole, allemande; en outre, toute une légion d'apologistes prit sa défense. Voir les principaux noms dans une note de l'éditeur de Louis de Blois, p. 621-622. Son culte fut autorisé par le Saint-Siège, d'abord (1606) pour les moniales de Saint-Jean-l'Évangéliste à Lecce, puis pour diverses maisons religieuses, et enfin (1674) pour tout l'ordre de saint Benoît. En 1678, son nom fut inscrit dans le martyrologe. En 1738, Clément XII étendit son culte à l'Église universelle. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. I, c. XLI, § 11. Dans ces actes officiels apparaît et est consacrée en quelque sorte l'appellation de sainte Gertrude la Grande. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XLI, n. 39; l. IV, part. II, c. XVIII, n. 16 : *Sanctæ Gertrudis quæ dicitur la Magna.* A quelle époque remonte l'épithète ? Il est difficile de le dire; manifestement elle vise l'excellence de la doctrine gertrudienne.

Après un arrêt (fin du XVIIIe siècle et commencement du XIXe), la renommée et l'influence de Gertrude sont entrées dans une phase de développement. Il faut l'attribuer à trois causes principales. Premièrement, les progrès de la dévotion au Sacré-Cœur ont appelé l'attention sur les écrits de la sainte. Quand on traite du Sacré-Cœur, il est rare qu'elle ne soit pas nommée et que des fragments du *Héraut de l'amour divin* ne soient pas reproduits. Cf., entre autres, E. Letierce, *Le Sacré-Cœur, ses apôtres et ses sanctuaires*, Nancy, 1886, p. 28-40; Granger, *Les archives de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et au Saint-Cœur de Marie*, Ligugé, 1893; [dom L. Fromage], *L'année liturgique. Le temps après la Pentecôte*, 9e édit., Paris, 1896, t. I, p. 487, 494-496; dom E. Vandeur, *La messe du Sacré-Cœur préparant à la communion eucharistique*, Louvain, 1913 (larges emprunts aux *Exercices*); L. Cros, *Le cœur de sainte Gertrude*, 5e édit., Paris, 1913. Du reste, en dehors du culte qu'elle rend au Sacré-Cœur, la piété chrétienne a compris les ressources que lui offrent les révélations de Gertrude. Nous avons vu le cas que le P. Faber en faisait. Parmi de nombreux témoignages qu'on pourrait recueillir, qu'il suffise de signaler celui du *Manuale pietatis ex operibus B. Gertrudis desumptum in usum sacerdotum*, Turin, 1870, réédition. Deuxième cause : les bénédictins de Solesmes publièrent, en 1875, une édition latine, et, en 1877, une traduction française des œuvres de Gertrude, l'une et l'autre supérieures à ce que l'on possédait jusque-là; devenues aisément accessibles aux lecteurs, elles ont eu une partie du succès qu'elles méritent. Enfin, le vent est aux études de mystique et de liturgie et à ce qu'on a appelé le « bénédictinisme ». Sainte Gertrude bénéficie de ce mouvement. Voir, par exemple, le P. Cros, *L'année de sainte Gertrude*, nouv. édit., Paris, 1913 (extraits sur les principales fêtes et sur les périodes liturgiques de l'année), et, parmi les littérateurs, J.-K. Huysmans, *En route*, 5e édit., Paris, 1895, p. 430; L. Le Cardonnel, *Poèmes*, Paris, 1904, p. 179. Dans ce renouveau mystique, tout n'est pas également bon. Un livre morbide, publié sous le pseudonyme de Claude Sylve, et intitulé : *La cité des lampes*, Paris, 1912, obtenait naguère un succès scandaleux; l'auteur cite à tort et à travers sainte Gertrude « et croit pouvoir mettre en petites chansons les stigmates, l'anneau des fiançailles, les délices de l'Époux, rabaissant les noces mystiques aux plus vulgaires émotions humaines... Nous ne saurions trop nous élever contre ces irrévérences, » a dit justement R. Vallery-Radot, dans la *Revue de la jeunesse*, Paris, 1912-1913, t. VII, p. 46. Cf., du même, *L'homme de désir*, Paris (1913), p. 13. L'ouvrage si saint et si aimant de Gertrude doit être lu et ne peut être compris que s'il est lu dans un état d'âme qui s'harmonise avec celui de la sainte.

I. Œuvres. — La première édition fut publiée, dans une traduction allemande, par le dominicain Paul de Weida, sous ce titre : *Das Buch der Botschaft der göttlicher Gutikeit*, Leipzig, 1505. La première édition latine, préparée par J. Lansperge, et intitulée : *Insinuationes divinæ pietatis*, parut, par les soins du chartreux T. Loher, à Cologne, 1536. Deux nouvelles éditions latines parurent, en 1662, l'une à Paris, l'autre à Salzbourg; une autre encore à Paris, 1664. Les bénédictins de Solesmes ont donné une édition latine améliorée sous le titre général : *Revelationes gertrudianæ ac mechtildianæ*, Poitiers, 1875; les œuvres de sainte Gertrude occupent le t. I, et comprennent les révélations, avec leur titre de *Legatus divinæ pietatis*, et les *Exercitia*. Outre la traduction de Paul de Weida, nous avons, en Allemagne, celles de Cologne, 1674; de M. Sintzel, Ratisbonne, 1847-1848, 3 vol., et 1876, 2 vol.; de J. Weissbrodt, Fribourg-en-Brisgau, 1877, et 1900 (édition abrégée); des *Exercitia* par dom M. Wolter, Ratisbonne, 5e édit., 1896; en Italie, celles de V. Buondi, Venise, 1562, 1588, 1635, 1660, 1670, 1710; de L. Villani, Naples, 1879; de C. Poggiali, Florence, 1886; en Espagne, celles de Madrid, 1605, 1689; en France, celles de J. Jarry, Paris, 1580, sous ce titre : *Exercices dévots et spirituels dépendans du livre de saincte Gertrude auquel est discouru de la piété divine*; de J. Ferraige, Lyon, 1634; de dom J. Mège, Paris, 1671, 1676, 1687; Avignon, 1842; Paris, 1866, 1879 (ces deux dernières sans le nom du traducteur), extraits dans Migne, *Dictionnaire de mystique chrétienne*, Paris, 1858, col. 557-571; de l'anonyme *Recueil très utile des plus signalées et remarquables révélations de saincte Gertrude*, Lyon, 1618; des *Exercices*, par dom P. Guéranger, Paris, 1863; cf. Ch. Gay, dans la *Revue du monde catholique*, Paris, 1863, t. VI, p. 658-667; des bénédictins de Solesmes (en fait dom L. Paquelin), Poitiers, 1877; en Angleterre, celle de Londres, 2e édit., 1871.

II. Sources. — La source principale et presque unique est le *Legatus divinæ pietatis*. Il y a aussi quelques renseignements dans le *Liber specialis gratiæ*, au t. II des *Revelationes gertrudianæ ac mechtildianæ*. Voir encore les bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina antiquæ et mediæ ætatis*, Bruxelles, 1899, p. 520. Sur le monastère d'Helfta, cf. M. Krühne, *Urkundenbuch der Klöster der Grafschaft Mansfeld*, dans les *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, Halle, 1888, t. XX, p. 127-297.

III. Travaux. — A. de Andrada, *Vida de la gloriosa virgen y abadessa S. Gertrudis de Eyslevio Manspheldense*, Madrid, 1663; trad. italienne par A. Vaiola, Rome, 1704; trad. portugaise, Lisbonne, 1708; A.-M. Bonucci, *S. Gertrude vergine la Magna*, Rome, 1710; Venise, 1713; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatificatorum canonizatione*, l. I, c. XLI, § 11, Prato, 1839, t. I, p. 299-301; J. de Castâniza, *Vida de la prodigiosa virgen S. Gertrudis la Magna*, Madrid, 1804; E.-L. Rochholz, *Drei Gaügottinen, Walburg, Verena, und Gertrud aus dem germanischen Frauenleben*, Leipzig, 1870; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 71-78, 122-132; l'introduction des *Revelationes gertrudianæ ac mechtildianæ*, Poitiers, 1875; Kaulen, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. V, p. 473-476; Zöckler, dans *Realencyclopädie*, 3e édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 617-618; cf. Hauck, 1913, t. XXIII, p. 557; G. Ledos, *Sainte Gertrude*, Paris, 1901; cf. J. Guiraud et H. Joly, dans le *Bulletin critique*, Paris, 1901-1902, t. VII, p. 633-635; t. VIII, p. 17-20; E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 174-211; dom M. Festugière, *La liturgie catholique*, dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1913, t. XXII, p. 769-773; L. Félix-Faure-Goyau, *Une école de littérature mystique au XIIIe siècle. Le monastère d'Helfta*, dans la *Revue française*, 25 mai 1913, p. 207-213, reproduit, avec des additions, dans *Christianisme et culture féminine*, Paris, 1904, p. 165-210. Voir, en outre, les autres travaux signalés au cours de cet article et ceux qui sont indiqués par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. I. Bio-bibliographie*, Paris, 1903-1904, t. I, col. 1762-1763.

F. Vernet.

1. GERVAIS DE BRISACH, frère mineur capucin de la province de Suisse, se nommait Brunk, et il était docteur en philosophie et en droit quand il se fit religieux. On le chargea d'enseigner la philosophie et la théologie, ce dont il s'acquitta avec honneur, comme le prouvent les deux ouvrages qu'il laissa en ces matières. Le premier est un *Cursus philosophicus brevi et clara methodo in tres tomulos distributus*, 3 in-8°, Soleure, 1687; Cologne, 1711. Le second est un *Cursus theologicus brevi et clara methodo in tres partes et sex tomulos distributus, in quo omnes materiæ theologicæ tam speculativæ quam practicæ : imo et controversisticæ cum varietate sententiarum continentur*, 6 in-8°, Soleure, 1689-1690; 5e édit., Cologne, 1716; 6e, *ibid.*, 1733. Le P. Gervais, après avoir été trois fois provincial de Suisse, visiteur et commissaire général en Flandre, mourut à Lucerne le 29 septembre 1717.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptor. ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Pie de Lucerne, *Chronica prov. Helveticæ ord. S. P. Fr. capucinorum*, Soleure, 1885, p. 421; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 648.

P. Édouard d'Alençon.

2. GERVAIS DE SAINT-ÉLIE (BIZOZERO), carme déchaussé de la province de Lombardie, était né à Milan le 21 octobre 1631. Il avait à peine quinze ans quand il entra en religion. Il ne tarda pas à s'y distinguer par sa science autant que par sa piété. Professeur et prédicateur éminent, il remplit, pendant de longues années, les charges d'examinateur synodal et de consulteur du Saint-Office à Bologne. Il mourut à Milan, le 8 juillet 1696, après avoir publié : *Il falso ed il vero*, in-4°, Bologne, 1680; 4 in-12, Monti, 1686. Il laissait en outre trois manuscrits in-fol. qui, malheureusement, ne sont pas encore retrouvés : *Tractatus de jure publico et jure privato, methodo theologica confectus; Universi juris canonici compendium; De theologia parochorum.*

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 558-559; Henri du Très-Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, Savone, 1884, t. I, p. 239-240.

P. Servais.

GERVAISE Armand-François, né à Paris en 1660, entra chez les carmes déchaussés, où il reçut le nom d'Agathange. On lui donna dans la suite une chaire de théologie. Bossuet eut occasion de l'apprécier pendant qu'il gouverna le couvent de Grézy dans le diocèse de Meaux. Au retour d'une mission à Rome, il entra à la Trappe pour mener une vie plus austère (1695). Sa vie exemplaire lui attira la confiance de Rancé, qui, encouragé par Bossuet, le fit nommer abbé régulier de sa maison après la mort de dom Zosime. L'expérience fut malheureuse. Gervaise, après avoir bouleversé la communauté, dut donner sa démission en 1698. Saint-Simon parle de lui en termes fort sévères. Il se retira à Longpont, au diocèse de Soissons. Le reste de sa vie fut employé à travailler et à publier des ouvrages historiques : *Histoire de Boèce*, avec l'analyse de ses ouvrages et quatre dissertations théologiques, in-12, Paris, 1715; *La vie de saint Cyprien*, dans laquelle on trouvera l'analyse de ses ouvrages, des notes critiques et historiques et des dissertations théologiques, in-4°, Paris, 1717; *La vie de Pierre Abélard, abbé de Saint-Gildas de Rhuys, et celle d'Héloïse, son épouse, première abbesse du Paraclet*, 2 in-12, Paris, 1720; *Lettres d'Héloïse et d'Abélard*, traduites en français, 2 in-12, Paris, 1723; *Histoire de Suger, abbé de Saint-Denis*, 2 in-12, Paris, 1721; *Défense de la nouvelle histoire de Suger, avec l'apologie pour feu M. l'abbé de la Trappe contre les calomnies de dom Vincent Thuillier*, in-12, Paris, 1725 ; *La vie de saint Irénée, second évêque de Lyon*, 2 in-12, Paris, 1723; *Vie de Rufin, prêtre de l'église d'Aquilée*, 2 in-12, Paris, 1725; *Vie de saint Paul*, 3 in-12, Paris, 1734; *L'histoire de la vie de saint Épiphane*, in-4°, Paris, 1738; *Vie de saint Paulin*, in-4°, Paris, 1743; *Histoire de l'abbé Joachim, de l'ordre de Cîteaux, surnommé le prophète*, 2 in-12, Paris, 1745. Comme les biographes de l'abbé de Rancé, de Marsollier et Maupeou, l'avaient fort malmené, il publia sa justification : *Jugement critique, mais équitable, des Vies de M. l'abbé de la Trappe*, in-12, Troyes, 1742. Sa *Vie de M. de Rancé, abbé et réformateur de la Trappe*, ne put être publiée. Son *Histoire générale de la réforme de l'ordre de Cîteaux*, qui contient ce qui s'y est passé de plus curieux depuis son origine jusqu'en 1728, in-4°, Avignon, 1746, t. I, lui attira de gros ennuis de la part des cisterciens non réformés, qui obtinrent contre lui une lettre de cachet en vertu de laquelle il fut enfermé à l'abbaye du Reclus, au diocèse de Troyes. Ses *Lettres d'un théologien à un ecclésiastique de ses amis* sur une dissertation touchant la validité des ordinations des Anglais, qui avaient paru à Paris en 1724, furent supprimées par ordre de l'autorité. Il publia une réplique à la traduction de l'*Histoire du concile de Trente* de Fra Paolo Sarpi par le P. Courayer et aux notes qu'il y avait ajoutées sous ce titre : *L'honneur de l'Église catholique et des souverains pontifes défendu contre les calomnies, les impostures et les blasphèmes du P. Le Courayer*, 2 in-12, Nancy, 1747. Dom Gervaise est mort à l'abbaye du Reclus en 1751. Ce fut un écrivain fécond, ayant des connaissances étendues. Sa critique est souvent prise en défaut. Il manque de mesure. Ses appréciations se ressentent trop de la passion du moment.

Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa réforme*, in-8°, Paris, 1866, t. II, p. 482, 594-616; de Boislisle, *Mémoires de Saint-Simon*, t. V, p. 386-409; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 386-388; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire du XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1853, t. II, p. 429; Ingold, *Un document inédit sur la querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, dans *Mélanges Mabillon*, in-8°, Paris, 1908, p. 177-192; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1444, 1445; *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 535-536.

J. Besse.

GESVRES François, bénédictin, né à Soindres, dans l'ancien diocèse de Chartres, mort près de Saint-Pourçain, en mai 1705. Après quelques années passées au collège des Grassins, à Paris, François Gesvres alla étudier la théologie en Sorbonne. On lui offrit une chaire de rhétorique à l'université de Paris. Il la refusa pour aller, âgé de vingt-quatre ans, se consacrer au Seigneur dans l'abbaye de Saint-Faron de Meaux (13 février 1681). Il fut ordonné prêtre en 1687 et, pendant quinze années, enseigna la philosophie et la théologie à Saint-Bénigne de Dijon et à Saint-Denis. Ses supérieurs lui demandèrent alors de travailler à une théologie dogmatique pour les jeunes religieux de leur congrégation. Il se mit à ce travail avec une telle ardeur que bientôt il tomba malade. Il se rendait à Vichy sur l'ordre des médecins, lorsque la mort le surprit à une faible distance du monastère de Saint-Pourçain, où il fut enseveli, le 13 mai 1705. Pendant qu'il enseignait à l'abbaye de Saint-Denis, ses thèses furent attaquées dans un libelle attribué aux jésuites, et qui parut sous le titre : *Theologiæ scholasticæ tumulus in thesibus sandionysianis anni 1699;* dom Gesvres y répondit aussitôt par un très court écrit : *Philosophiæ sophisticæ in thesibus sandionysianis tumulus sincerior*, in-4° de cinq pages. L'année suivante, il publia : *Defensio Arnaldina, seu analytica synopsis de correptione et gratia ab Antonio Arnoldo doctore et socio Sorbonico anno 1664 edita, ab omnibus reprehensorum calumniis vindicata*, in-12, Anvers (Reims), 1700. L'auteur, après avoir exposé la doctrine de saint Augustin sur la grâce, s'efforce de justifier les bénédictins d'avoir introduit dans le t. X de l'édition des œuvres de ce saint docteur l'analyse de son traité *De correptione et gratia* par Antoine Arnauld.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. II, p. 106; dom Ph. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 172-174; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 195; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 388; *Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, 1755, t. I, p. 386; Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. V *b*, p. 180; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 826, note.

B. Heurtebize.

GEZON, premier abbé de Saint-Pierre et de Saint-Marien de Tortone, en Lombardie, a écrit son traité de l'eucharistie, comme il le dit dans sa préface, sous le pontificat de Giselprand vers 950. Voir Ughelli, *Italia sacra*, t. IV, p. 855. Il était prêtre de son diocèse, quand cet évêque le revêtit de l'habit bénédictin, pour le mettre à la tête du monastère qu'il venait de fonder. Son traité, *De corpore et sanguine Christi*,

n'est guère qu'une transcription de celui de saint Paschase Radbert, auquel il a emprunté 23 chapitres. Mabillon, qui en avait trouvé deux manuscrits, n'a publié que la préface et les titres des chapitres. *Musæum italicum*, t. I, p. 89-95. Cf. p. 164, 207. Muratori, qui disposait d'un troisième manuscrit de l'Ambrosienne de Milan, en a édité la plus grande partie du texte, en omettant seulement les chapitres empruntés à Radbert et les passages cités des Pères, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin et saint Grégoire. *Anecdota*, 1713, t. III, p. 237 sq. Migne a reproduit cette édition. *P. L.*, t. CXXXVII, col. 371-406.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. III, p. 662; t. IV, p. 71; (dom François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 390; Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. III, p. 467; Muratori, *P. L.*, t. CXXXVII, col. 369-372; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 873, note.

E. MANGENOT.

1. GHEZZI François, dominicain italien, né à Côme vers le commencement du XVII[e] siècle. Il appartenait à la province dominicaine de Lombardie, mais nous ne savons à quel couvent. Après avoir enseigné la théologie en plusieurs maisons de son ordre, à Crémone, Vicence, Pavie, Plaisance, nous le retrouvons *lector primarius* à Casale, en 1630; puis au *studium generale* de Bologne, où il remplit les fonctions de bachelier, puis de régent des études. C'est là aussi qu'il reçut le grade de maître en théologie. Échard dit que Ghezzi fut préposé au gouvernement de la province de Lombardie. C'est peut-être une erreur; nous trouvons, en effet, pour cette époque la liste complète des provinciaux, sans que nous y voyions figurer Ghezzi. Il fut en plusieurs endroits consulteur du tribunal de l'Inquisition. Mais il s'adonna surtout à l'étude de saint Thomas et des questions de théologie morale. On a de lui : 1° *Theologiæ moralis sive casuum conscientiæ e D. Thomæ Aquinatis doctoris angelici, ac divinæ voluntatis interpretis doctrina*, 2 in-4°, Plaisance, 1628-1629; 2° *Arcana theologiæ selectiora de Deo, de Verbo incarnato, de sacramentis et de statu separatorum*, in-4°, Pavie, 1630; Milan, 1630; 3° *Thesaurus animæ ex morali theologia ad sensum D. Thomæ Aquinatis explicata collectus*, etc. *In hoc opere theologia moralis omniscii D. Th. Aq. divinæ voluntatis interpretis in formam redigitur scholasticam, dilucidatur, ab objectis recentiorum omnium vindicatur, et quod sit fons omnium summistarum manifestatur*, 4 in-fol., Milan, 1639. Le même ouvrage parut sous une forme plus abrégée, avec ce titre : *Summa theologiæ moralis doctoris angelici D. Thomæ ex omnibus ipsius operibus deprompta et ad commodiorem usum ordine alphabetico digesta*, 2 in-4°, Plaisance, 1628-1629; in-8°, Avignon, 1668; in-12, Bordeaux, 1671; in-8°, Lyon, 1677; Anvers, 1681, etc. Louis Bancel, dominicain, mort en 1685, donna à son tour une édition de la théologie morale de Ghezzi, mais considérablement modifiée, comme l'annonce le titre lui-même ; *Moralis D. Thomæ doctoris angelici ordinis prædicatorum ex omnibus ipsius operibus ita exacte deprompta, ut censeri possit opus novum, omnibus cujusque conditionis personis, sed maxime confessariis et concionatoribus utilissimum, in eo enim nedum casus conscientiæ resolvuntur, sed omnia etiam quæ ad mores spectant, mirum in modum explicantur. Adjecta sunt variis in locis decreta summorum pontificum, quibus juxta doctrinam S. doctoris plures opiniones morales damnatæ fuerunt. Accedit quoque opusculum de castitate, in quo novum ac singulare traditur remedium, tam facile quam efficax ad hanc virtutem conferens et etiam ad sanitatem*, 2 in-4°, Avignon. Voir t. II, col. 139.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 501, 506; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclés.*, art. *Ghezzi*; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 889. R. COULON.

2. GHEZZI Nicolas, jésuite italien, né à Domaso, sur le lac de Côme, le 13 mars 1683, admis dans la Compagnie de Jésus le 20 octobre 1729. Successivement professeur d'humanités, de rhétorique et de philosophie, il se consacra bientôt à la théologie et acquit un grand renom par ses travaux sur l'histoire du probabilisme qui lui valurent aussi de très vives attaques et de sérieux ennuis. Son premier ouvrage *Saggio de' Supplementi teologici, morali e critici, di cui abbisogna la Storia del probabilismo e del rigorismo*, Lucques, 1745, lui attira les critiques acerbes de Daniel Concina dans l'*Esame teologico del libro intitolato Saggio...*, Venise, 1745. Le P. Zaccaria avait déjà pris la défense de son confrère, quand celui-ci publia ses *Riflessioni su l'Esame teologico del Saggio de' Supplementi...*, Lucques, 1745. Le champ de la dispute s'étendit aussitôt entre probabilistes et antiprobabilistes. Les Pères C. Noceti, J. Sanvitale, J. François Richelmi publièrent alors leurs traités en faveur du probabilisme et la lutte devint ardente entre les deux camps. Le P. Ghezzi crut devoir, pour la clarté de la discussion, ramener la question aux principes premiers de la morale philosophique. Il publia ses deux volumes *De' principi della morale filosofia riscontrati co' principi della cattolica religione*, Milan, 1758, ouvrage qui souleva des tempêtes. Cf. *Nova acta eruditorum Lipsiæ*, 1754, p. 616 sq. Les adversaires du P. Ghezzi essayèrent vainement de faire mettre l'ouvrage à l'Index. L'auteur crut opportun toutefois de publier une déclaration sur quelques points plus vivement contestés, elle se trouve dans la *Storia lett. d'Italia*, du P. Zaccaria, t. IX, p. 72-82. Les antiprobabilistes firent paraître à leur tour cette déclaration illustrée de commentaires défavorables sous ce titre tendancieux : *Ritrattazione fatta dal P. Ghezzi per ordine della S. C. dell'Indice.* Cf. Zaccaria, *op. cit.*, p. 68; *Nouvelles ecclésiastiques*, 1754, p. 185; 1755, p. 116 ; 1758, p. 17. Le P. Ghezzi mourut à Côme, au milieu de ces âpres discussions, le 19 décembre 1766, fort ému du bruit qui se faisait en Italie, en France et en Espagne autour de son nom et des attaques violentes dont les doctrines de la Compagnie de Jésus étaient l'objet à cause de lui. Voir t. II, col. 683-684.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C[ie] de Jésus*, t. III, col. 1377 sq.; Zaccaria, *Storia lett. d'Italia*, t. IX, p. 72 sq.; t. V, p. 134-148; t. VI, p. 142-164; *Mémoires de Trévoux*, 1711, p. 1032 sq.; *Mémoires pour servir de suite à l'histoire de la morale des jésuites*, 1762, p. 67; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 1627.

P. BERNARD.

GHIL Joseph, jésuite autrichien, né à Prague le 1[er] mars 1692, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 9 octobre 1707, enseigna les humanités, la philosophie, puis pendant de longues années la théologie morale et le droit canonique à Prague et devint préfet des études et chancelier à l'université d'Olmutz. Il reste de lui les ouvrages suivants : 1° *Prodromus matrimonii sive contractus sponsalium*, Prague, 1730; 2° *Vulgatum virtutum cardinalium quaternarium doctrina speculativo-morali compendiose elucidatum*, Olmutz, 1735; 3° *Amussis vitæ moralis sive conscientia proxima et interna actionum humanarum regula*, Olmutz, 1737; 4° *Homo mortalis resurgens ad immortalitatem methodo scolastica theologice expensus*, Olmutz, 1758; 5° *Immaculata virgo Maria*, *ibid.*, 1742. Le P. Joseph Ghil mourut à Prague le 22 septembre 1746.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C[ie] de Jésus*, t. III, col. 1410 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 1641.

P. BERNARD.

GHILINI Jérôme, jurisconsulte, né à Monza, le 19 mai 1589, mort à Alexandrie vers 1675. Ses premières études terminées au collège des jésuites

de Milan, il alla à Parme suivre les cours de droit. Devenu veuf, il entra dans les ordres et se fit recevoir docteur en droit canon. Il fut abbé de Saint-Jacques de Cantalupo, dans le diocèse de Naples, protonotaire apostolique et chanoine de Saint-Ambroise de Milan. Il ne resta que cinq années dans cette ville et vint habiter à Alexandrie, où il termina sa vie. J. Ghilini a publié, outre un volume de poésies : *Del theatro d'uomini letterati*, in-8°, Milan, 1633; in-4°, Venise, 1647; *Annali d'Alessandria della suo origine fino all' anno MDCLIX*, in-fol., Milan, 1636; *Practabiles casuum conscientiæ resolutiones brevissimis conclusionibus explicatæ*, in-8°, Milan, 1636.

Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, in-fol., Milan, 1745, t. I, col. 681; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, in-8°, Milan, 1824, t. VIII, p. 603, 624; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXIX, p. 123; Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. V *b*, p. 184.

B. HEURTEBIZE.

GIACOBAZZI (JACOBATIUS) Dominique appartenait à la noble famille romaine des Iacobacci de Faceschi, dont il fut le premier cardinal. Né vers le milieu du XV[e] siècle, il s'était plus spécialement appliqué à l'étude du droit et en 1485 il obtenait une place d'avocat consistorial. Quelques années plus tard, on le trouve auditeur de Rote; en 1503, il est chanoine de Saint-Pierre, avec une dispense pour le cumul des bénéfices. Le 8 novembre 1511, Jules II lui confère le siège épiscopal de Nocera de' Pagani et, comme tel Giacobazzi prend part au concile du Latran. En 1513, nous le voyons revêtu du titre et des fonctions de recteur du Collège romain, de référendaire de la Signature et de vicaire du pape pour le gouvernement spirituel de Rome. Le 16 juillet 1517, Léon X le créait cardinal du titre de Saint-Laurent *in Panisperna*, qu'il abandonnait quatre jours après pour celui de Saint-Barthélemy-en-l'Ile. Le 14 août de la même année, il résignait son évêché de Nocera en faveur de son frère André, qui lui succédait également comme vicaire de Rome, et le 20 du même mois il optait pour le titre cardinalice de Saint-Clément. Le 2 décembre 1519, il était pourvu du siège épiscopal de Cassano, dont il se démit en faveur de son neveu Christophe, le 23 mars 1523, pour reprendre celui de Nocera devenu vacant par la mort du titulaire. La date du décès de Giacobazzi est incertaine; celle du 2 juillet 1527 paraît la plus vraisemblable, car le 13 janvier 1528 il avait un successeur à Nocera; on sait seulement qu'il mourut hors de Rome, ce qui a contribué à rendre douteux le lieu de sa sépulture. On vante sa piété, sa science, sa courtoisie et son habileté dans le maniement des hommes et des affaires. Le cardinal Colonna le portait comme pape au conclave où fut élu Clément VII. On attribue à Giacobazzi des écrits *De donatione Constantini imperatoris* et *De utroque gladio in Ecclesia*. Son neveu Christophe, devenu cardinal à son tour, édita et dédia à Paul III un volumineux ouvrage qu'il avait laissé manuscrit, *De concilio tractatus*, in-fol., Rome, 1538. Divisé en dix livres, cet ouvrage a mérité de trouver place dans les grandes collections des conciles : Labbe et Cossart, *Apparatus II;* Mansi, Paris, 1903, *Introductio.* Il avait déjà été réédité dans les *Tractatus universi juris in unum collecti*, Venise, 1584, t. XIII, et en partie, l. III-X, par Roccaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, Rome, 1698, t. IX.

Ciacconio-Oldoini, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, Rome, 1677, t. III, col. 383; Jos. Carafa, *De gymnasio romano et ejus professoribus*, Rome, 1751; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1846, t. XXVI; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1225; Pastor, *Geschichte der Päpste*, Fribourg, 1906-1907, t. IV *a* et *b*; G. Van Gulik et C. Eubel, *Hierarchia catholica medii avi*, Munster, 1910, t. III.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GIACOMELLI Michel-Ange était né à Pistoie le 11 septembre 1695. Après avoir appris dans sa ville natale tout ce que ses maîtres lui pouvaient enseigner, il obtint en 1714 une place de boursier au collège de Pise, et là se perfectionna dans les lettres et les sciences, sans négliger la théologie, dont il couronna l'étude par le grade de docteur en 1718. Son évêque lui offrait une situation dans son diocèse, on lui proposait une chaire à l'université de Pise; comme il préférait étudier, il accepta avec empressement le poste de bibliothécaire près de son compatriote le cardinal Fabroni, qui lui permettrait de vivre au milieu des livres. Il travailla avec le cardinal, qu'il seconda dans sa lutte énergique contre le jansénisme et on lui attribue la rédaction de certains *Avvisi dati al cristianesimo intorno gli errori del giansenismo e quesnellismo.* Après la mort de Fabroni (1727), Giacomelli passa au service du cardinal Colligola, qui mourut en 1730; il s'attacha ensuite à la famille Sacchetti, s'occupant de l'instruction des enfants. En 1737, Clément XII le mit au nombre de ses chapelains secrets et deux ans après il le faisait bénéficier de Saint-Pierre. Ces faveurs étaient méritées, car tout en cultivant les belles-lettres, Giacomelli mettait sa plume au service de l'Église et l'employait à défendre ses intérêts, comme le montrent les *Ragioni della sede apostolica nelle presenti controversie colla Corte di Torino*, 4 in-fol., Rome, 1732. Il fut également apprécié par Benoît XIV, dont il traduisit en latin les *Commentarii de D. N. Jesu Christi Matrisque ejus festis et de missæ sacrificio, retractati atque aucti*, in-fol., Padoue, 1745. Clément XII le nommait en 1759 secrétaire pour les lettres latines et en 1762 secrétaire des brefs aux princes. Quatre ans plus tard, il lui donnait une stalle de chanoine à Saint-Pierre et bientôt après, le 3 octobre 1766, il le créait archevêque titulaire de Chalcédoine. Ce fut la fin de la carrière de Giacomelli : Clément XIV, en effet, circonvenu, dit-on, par des jaloux, ne lui continua pas la confiance de ses prédécesseurs. On a voulu voir dans cette mise à la retraite une disgrâce causée par l'attachement du prélat aux jésuites, mais peut-être fut-elle simplement motivée par ses soixante-quatorze ans. Son esprit de foi et son amour pour les livres lui firent oublier ce que la décision pontificale pouvait avoir de fâcheux, et il continua ses travaux sur Platon, mais la mort ne lui laissa pas le loisir de publier les *Réflexions* dont il avait préparé le manuscrit. Elle arriva presque subitement, à la suite d'un débordement de bile, le 17 avril 1774.

Très versé dans l'étude des classiques, Giacomelli traduisit et publia en italien les *Mémorables* de Xénophon, les *Amours de Chéreas et de Callirhoé* de Chariton, 1752, réédités dans la *Collezione degli erotici greci*, Florence, 1833, l'*Électre* de Sophocle, et le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, 1754; il écrivit en un latin classique des *Prologues aux comédies de Plaute et de Térence*, Rome, 1738; Pistoie, 1774. Ce n'étaient là que les délassements d'un humaniste qui avait fondé à Rome avec des amis un *Giornale de' letterati*, auquel il collabora pendant les dix-huit années de son existence (1742-1760). Il s'occupait, en effet, en même temps de travaux plus ecclésiastiques : au mois de juillet 1741, il lisait, dans une séance au palais apostolique du Quirinal, une dissertation historique *De Paulo Samosateno deque illius dogmate et hæresi.* Dans la suite, il édita *Di S. Giovanni Crisostomo del sacerdozio libri sei volgarizzati e con annotazioni illustrati*, Rome, 1747, puis *S. Patris nostri Modesti archiepiscopi Hierosolymitani encomium in dormitionem SS. Deiparæ e græco latine redditum et notis illustratum*, in-4°, Rome, 1760; *P. G.*, t. LXXXVI, col. 3277-3312. Son dernier ouvrage, *Philonis episcopi Carpasii enarratio in Canticum canticorum græcum textum adhuc ineditum quamplurimis in locis depravatum emendavit et nova interpretatione*

adjecta nunc primum in lucem profert Michael Angelus Giacomellus archiepiscopus Chalcedonensis, in-4°, Rome, 1772; *P. G.*, t. XL, col. 9-154, montre que jusqu'à la fin il conserva la verdeur de sa belle intelligence, car il avait alors plus de soixante-quinze ans. On dit qu'étant jeune, Giacomelli étudia spécialement la géométrie; il avait aussi cultivé la poésie et sa première œuvre fut une *Raccolta di poesie per la solenne coronazione della S. immagine di Maria Vergine dell' Umiltà*, Pistoie, 1715. Il n'avait pas non plus négligé les beaux-arts, et il pouvait à bon droit prononcer au Capitole, en 1739, une *Orazione in lode delle belle arti*, car il connaissait au moins la musique; on en a la preuve dans *La pace universale, componimento in musica*, Rome, 1751, publiée à l'occasion de la naissance du duc de Bourgogne. Parmi les manuscrits qu'il laissa, on mentionne un *Ragionamento epistolare a monsignore Ignazio Buoncompagni Ludovisi sul metodo da tenersi per imparare la lingua greca.*

A. Matani, *Elogio di Michel Angelo Giacomelli*, Pise, 1775; Michaud, *Biographie universelle*, t. XVII, p. 293; Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1846; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 479; Moroni, *Dizionario*, t. XXX, p. 200; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 87, note; Feller, *Dictionnaire historique.*

P. Édouard d'Alençon.

GIBALIN (Joseph de), jésuite français, né dans le Gévaudan, au diocèse de Mende, le 22 février 1592, reçu dans la Compagnie de Jésus le 22 octobre 1607. Après avoir enseigné la grammaire, les humanités, la rhétorique et la philosophie, il occupa pendant dix-huit ans la chaire de droit canonique au scolasticat de Lyon avec une grande réputation de science que la publication de ses divers traités sur des matières canoniques alors spécialement discutées répandit bientôt dans toute la France et à l'étranger. Le cardinal de Richelieu lui demanda de rédiger un écrit « sur la justice des armes de Louis XIII » et les juristes les plus renommés le consultaient avec déférence dans les cas embarrassants. Voici la liste de ses principaux ouvrages : 1° *Disquisitiones canonicæ de clausura regulari ex veteri et novo jure*, Lyon, 1648; 2° *De irregularitatibus et impedimentis canonicis sacrorum ordinum susceptionem et usum prohibentibus*, Lyon, 1752; 3° *Disquisitiones canonicæ et theologicæ de sacra jurisdictione in ferendis pœnis et censuris ecclesiasticis ex veteri et novo jure*, Lyon, 1656; 4° *De usuris, commerciis, deque æquitate et usu fori Lugdunensis, cum accurata usurarum, ejus quod interest, annorum redituum, cambiorum, societatum et contractuum omnium explicatione, ex jure naturali, ecclesiastico et civili, gallico et romano, ibid.*, 1656. Ce traité, curieux par la nature des problèmes soulevés et des solutions fournies, contient les plus précieux renseignements sur les opérations financières de l'époque; la IIe partie instamment réclamée parut l'année suivante, sous ce titre : *Pars secunda complectens præstantiores annuas societates et cambia, ibid.*, 1657; 5° *De simonia universa tractatio theologica et canonica, in qua innumeræ quæstiones de sacris functionibus sacramentorum administratione, missarum stipendiis, dotibus monialium, collatione, resignatione et commutatione beneficiorum ad usum utriusque fori explicantur, ibid.*, 1659; 6° *De universa rerum humanarum negotiatione tractatio scientifica utrique foro perutilis*, 2 in-fol., *ibid.*, 1663; c'est un des premiers traités de droit canonique qui ait cherché à élucider les questions d'économie politique et sociale; il mérite à ce point de vue le plus grand intérêt; 7° *Sententia canonica et hierapolitica, opus in quo singula quæ toto corpore juris pontificii sparsa sunt, ad certa et indubitata principia reducuntur, privati Galliæ mores ac jura cum romanis conciliantur*, 3 in-fol., *ibid.*, 1670. Le P. Joseph de Gibalin mourut à Lyon l'année suivante, 14 décembre 1671, au moment où il entreprenait la rédaction d'un ouvrage de droit canonique et de morale dont la matière, rigoureusement divisée, devait comprendre quinze volumes. Ses immenses travaux n'absorbaient point toute son activité; il gouvernait en même temps le collège et le noviciat de Lyon, dirigeait plusieurs communautés religieuses qu'il réforma très heureusement en leur donnant des règles qui furent sans le moindre changement approuvées par le Saint-Siège. La sainteté du P. de Gibalin, non moins que sa science et la prudence de sa direction, lui avait valu la confiance et la profonde amitié de l'archevêque Camille de Neuville.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1400-1402; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1657 sq.

P. Bernard.

GIBBONS Jean, jésuite anglais, né en 1544 près de Wels, dans le Sommersetshire. Après de solides études théologiques faites à Rome au Collège romain, il devint chanoine de Bonn, mais renonça bientôt à cette dignité qui en présageait d'autres pour entrer au noviciat de la Compagnie de Jésus à Trèves en 1578. Professeur de théologie fort remarquable, il ne tarda pas à être nommé recteur du collège de cette ville où il était vénéré de tous, mais sans renoncer pour cela aux travaux de controverse concernant plus spécialement l'anglicanisme. Il nous reste de lui : 1° *Concertatio Ecclesiæ catholicæ in Anglia adversus calvinopapistas et puritanos*, Trèves, 1583, ouvrage qui contient une fort émouvante et solide apologie des martyrs anglais et de la valeur de leur témoignage; 2° *De sacrosancta communione sub una specie, ibid.*, 1583; 3° *Disputatio theologica de sanctis complectens omnes fere quæstiones nostri temporis controversas de illorum origine, canonisatione, veneratione, vocatione, diebus festis, votis, peregrinationibus, reliquiis atque miraculis, ibid.*, 1583. Atteint d'une grave maladie, le P. Jean Gibbons fut envoyé à Willich pour se rétablir, puis transporté mourant à l'abbaye d'Himmerod où il rendit saintement le dernier soupir le 3 décembre 1589.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1402-1404; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 170.

P. Bernard.

GIBERT Jean-Pierre, issu d'une bonne famille de robe, naquit à Aix au mois d'octobre 1660. Joseph Gibert, son père, était conseiller du roi et référendaire au parlement de Provence. Jean-Pierre entra dans la cléricature, sans toutefois vouloir monter aux ordres. Muni de ses grades en théologie et *in utroque jure*, il fut invité, par l'évêque de Toulon, à enseigner dans son séminaire; au bout de peu d'années, il revint à Aix, sur les instances de sa famille, où il remplit les mêmes fonctions. En 1703, Gibert se rendit à Paris; bénéfices et emplois, il refusa tout, vivant simplement et secourant généreusement les pauvres. Sa réputation de canoniste le faisait consulter par tous et il mettait sa science à leur disposition, tout en travaillant à la composition de nombreux ouvrages, conçus, cela se comprend, dans un esprit gallican très accentué, ce qui ne l'empêchait pas d'être un prêtre pieux et zélé. Une attaque d'apoplexie l'emporta le 2 novembre 1736. Il laissait un bon nombre d'ouvrages dont voici la liste : *Les devoirs du chrétien renfermés dans le psaume CXVIII*, in-12, Paris, 1705; *Cas de pratique concernant les sacrements en général et en particulier*, in-12, Paris, 1709; *Doctrina canonum in corpore juris inclusorum circa consensum parentum requisitum ad matrimonium filiorum minorum disquisitio historica*, in-12, Paris, 1709; malgré le décret du concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De reform.*, il y soutient que les mariages des mineurs, contractés sans le consentement des parents, sont nuls,

ou tout au moins annulables par l'autorité compétente, civile ou ecclésiastique; *Mémoires concernant l'Écriture sainte, la théologie scholastique et l'histoire de l'Église, pour servir aux conférences ecclésiastiques*, in-12, Luxembourg, 1710; *Institutions ecclésiastiques et bénéficiales suivant les principes du droit commun et les usages de France*, in-4°, Paris, 1720; 2° édit., 2 in-4°, *ibid.*, 1736; *Dissertations sur l'autorité du second ordre dans le synode diocésain*, in-4°, Rouen, 1722; *Usages de l'Église gallicane concernant les censures et irrégularités*, in-4°, Paris, 1724; on trouve aussi des exemplaires avec la date de 1750; *Consultations canoniques sur les sacrements en général et en particulier*, 12 in-12, Paris, 1725; *Tradition ou histoire de l'Église sur le sacrement de mariage*, 3 in-4°, Paris, 1725; il y démontre, dit Hurter, que le mariage a été de tout temps soumis à la juridiction de l'Église; *Corpus juris canonici per regulas naturali ordine digestas usuque temperatas, ex eodem jure et conciliis, Patribus atque aliunde desumptas expositi*, 3 in-fol., Cologne, 1735; Genève, 1756; Lyon, 1737. Gibert se proposait, dit-on, de traduire cet ouvrage en français, quand il fut surpris par la mort. Les tendances gallicanes, dont il cherche à se départir, se retrouvent cependant dans cet ouvrage important et par la manière nouvelle employée par l'auteur et par la vaste érudition juridique qui remplit ces pages. Après sa mort parurent les *Conférences de l'édit de 1695* (sur la juridiction ecclésiastique) *avec les ordonnances précédentes et postérieures sur la même matière*, 2 in-12, Paris, 1757. Gibert enrichit de notes et de la vie de l'auteur l'édition du *Traité de l'abus* de Charles Févret, Paris, 1736, et celle de la *Theoria et praxis juris canonici* de Jean Cabassut, Lyon, 1738, bien qu'il s'y éloigne des sentiments de l'auteur. On trouve aussi une *editio novissima* du *Jus ecclesiasticum universum* de van Espen, bien postérieure à sa condamnation (26 avril 1734), *annotationibus Joannis Petri Giberti nuperrime aucta et illustrata*, Venise, 1769 et 1781-1782. Il existe un *Éloge de Gibert* par l'abbé Goujet, Paris, 1736; et on trouve un *Abrégé* de sa vie dans la *Lettre à M. Gibert, professeur de rhétorique au collège Mazarin* du P. Bougerel, Paris, 1737.

P. Bougerel, *Mémoires sur les hommes illustres de Provence*, Paris, 1752; *Mémoires* de Nicéron, t. XL; Michaud, *Biographie universelle*, t. XVII, p. 317; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1285-1287, où l'on trouve de nombreux renvois au *Journal des savants* et aux *Mémoires de Trévoux* de l'époque.

P. ÉDOUARD Alençon.

GIBIEUF Guillaume, né à Bourges à la fin du XVIe siècle, fut un des premiers membres de l'Oratoire où il entra en 1612, quittant la maison de Sorbonne, ce qui occasionna la levée de boucliers du fameux Edmond Richer contre la nouvelle congrégation. Homme de tête et de grand bon sens, il fut le bras droit du P. de Bérulle, spécialement pour les affaires des carmélites de France dont, après la mort du fondateur de l'Oratoire, il resta l'un des supérieurs. Il publia en 1630 un traité : *De libertate Dei et creaturæ*, qui fut vivement attaqué par les jésuites Th. Raynaud et Annat, et où, a-t-on écrit, il se montre précurseur du jansénisme. Mais s'il semble bien, en effet, que ses idées sur la liberté se rapprochent de celles qu'allait soutenir Jansénius dans l'*Augustinus*, jamais Gibieuf ne donna son adhésion à une doctrine condamnée par l'Église, et comme dit Hurter, *sincere doctrinam catholicam amavit, et, erroribus Jansenii damnatis, eas ex corde reprobavit*. En 1644, il écrivit une circulaire aux carmélites pour les prémunir contre les erreurs de Port-Royal et leur interdire la lecture des ouvrages de la secte. En 1637, il publia un ouvrage sur les *Grandeurs de la sainte Vierge*, « qui passa plus paisiblement, » comme dit Batterel. Un dernier ouvrage, *Catéchèse de la vie parfaite*, composé pour les carmélites, ne fut publié qu'en 1653. Le P. Gibieuf était ami de Descartes et de Mersenne. Premier supérieur du séminaire archiépiscopal de Saint-Magloire, il y mourut le 6 juin 1650.

Cloyseault, t. I, p. 138; Batterel, *Mémoires*, t. I, p. 233; Ingold, *Supplément à la bibliographie oratorienne*; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1907, t. V, p. 324-330.

A. INGOLD.

GIBONAIS (Jean Artur de la), jurisconsulte, né à Saint-Malo, le 16 février 1649, mort à Paris en janvier 1728. Il commença par l'étude de la théologie qu'il abandonna bientôt pour celle du droit. Au moment de sa mort, il était doyen de la chambre des comptes de Bretagne. Il publia : *De l'usure, interest et profit qu'on tire du prest, ou l'ancienne doctrine sur le prest usuraire opposée aux nouvelles opinions*, in-12, Paris, 1710 : ouvrage contre un écrit de René de la Bigottière, président aux enquêtes du parlement de Bretagne qui avait paru trop favorable à l'usure. On doit encore à Jean de la Gibonais : *Maximes pour conserver l'union dans les compagnies*, in-8°, Nantes, 1714; *Recueil des édits, ordonnances et règlements concernant les fonctions ordinaires de la chambre des comptes de Bretagne, tiré des titres originaux estant au dépôt de ladite chambre, divisé en quatre parties et mis en ordre suivant la nature des matières*, in-fol., Nantes, 1721; *Succession chronologique des ducs de Bretagne avec quelques observations et actes principaux*, in-fol., Nantes, 1723.

De Kerdanet, *Notices chronologiques sur les théologiens, jurisconsultes... de la Bretagne*, in-8°, Brest, 1818, p. 223; Ropartz, *Études sur quelques ouvrages rares et peu connus du XVIIe siècle, écrits par des Bretons ou imprimés en Bretagne*, in-8°, Nantes, 1878, p. 217; dans la *Revue de Bretagne et de Vendée*, 1863, t. I, p. 417; Levot, dans *Revue celtique*, 1871, t. I, p. 447; R. Kerviler, *Répertoire général de bio-bibliographie bretonne*, in-8°, Rennes, 1880, t. I, p. 300; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 426.

B. HEURTEBIZE.

GIL Christophe, jésuite portugais, né à Braga en 1555, admis dans la Compagnie de Jésus le 10 novembre 1569. Professeur de théologie à l'université de Coïmbre, puis à Évora, il se fit remarquer par la profondeur de ses aperçus et la rigueur de sa méthode. Porté de préférence, par la nature de son esprit et le caractère de son éducation première, vers les questions d'ordre spéculatif, il a laissé un important ouvrage sur l'essence et l'unité de Dieu, très répandu dans les écoles au début du XVIIe siècle : *Commentationum theologicarum de sacra doctrina et essentia atque unitate Dei libri duo*, Lyon, 1500; Cologne, 1610; 1619; 1641. Nommé censeur des livres à Rome, le P. Gil intervint dans les discussions religieuses soulevées par les décrets de la république de Venise relatifs aux biens d'Église et écrivit une défense du monitoire de Paul V : *Scritto in difesa de procedimenti di papa Paolo V contro i Decreti della republica di Venezia sopra i beni acquistati dalle religiosi*. Le P. Christophe Gil mourut à Salamanque le 7 janvier 1608.

P. Franco, *Imagem da Virtuá em o novic. de Coimbra*, p. 459-469; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1411 sq.

P. BERNARD.

1. GILBERT Jacques, professeur de théologie à l'université de Douai, est surtout connu par son attachement au parti janséniste et par le rôle qu'il a joué dans la fameuse *Fourberie de Douai*. Né à Arras, il fit toutes ses études sur les bancs de l'université douaisienne. Il était curé de Beaumetz-en-Cambrésis, lorsqu'eut lieu à Paris l'Assemblée de 1682, et quand furent proclamés les quatre articles. Le roi voulut forcer les

professeurs de Douai de les enseigner. Ceux-ci protestèrent avec énergie. L'intendant Le Peletier suspendit alors les cours et les traitements des maîtres, et chercha quelqu'un qui acceptât la *Déclaration*, afin de lui donner la première chaire vacante. L'évêque d'Arras, Guy de Sèva de Rochechouart, qui était ami des jansénistes, proposa Gilbert, alors simple licencié, et le fit accepter. Le nouveau maître, devenu docteur en 1684, fut nommé vers la même date prévôt de Saint-Amé et chancelier de l'université, et fit des adeptes parmi ses élèves. En 1687, il publia, on devine dans quel esprit, son *Tractatus theologico-canonicus de sedis apostolicæ primatu, de conciliorum œcumenicorum auctoritate et infallibilitate, de regum in temporalibus ab omni potestate humana libertate*, in-8°, Douai, 1687. Ce fut probablement vers la même date qu'il composa ses *Theses theologicæ quas exponit eximius D. ac mag. noster Jacobus Gilbert S. Th. doctor in Alma Duacena universitate*.

On s'émut de ces doctrines publiquement enseignées. Cinq docteurs de Sorbonne, par ordre de Louis XIV, censurèrent ses erreurs jansénistes à propos de la grâce et déclarèrent que ce docteur ne pouvait continuer à enseigner sans préjudice grave pour l'université. L'évêque d'Arras fut obligé de ratifier ce jugement le 13 août 1687. Gilbert fut forcé de descendre de sa chaire et envoyé en exil à Saint-Quentin par l'intendant de Flandre, Dugué de Bagnols. Il persévéra malgré tout à agir dans le sens janséniste.

C'est en 1690 qu'il reçut une lettre tout à la fois singulière et flatteuse. Elle demandait à Gilbert des explications et des directions de conscience,et elle lui conseillait, en retour, de rester dans ses emplois académiques pour faire triompher le bon parti. « Gardez le silence, ajoutait-on ; confiez vos lettres, vos livres et vos papiers les plus secrets à un exprès sûr, qui les transmettra à nos amis. Vous attirerez aussi sur vous la protection de personnes très haut placées. » La lettre était signée : Antoine A. Point de doute pour Gilbert, il s'agissait du grand Antoine Arnauld, du pape janséniste. Après avoir reçu quelques communications du même genre, Gilbert se dessaisit de tous ses documents. La réponse ne se fit pas attendre; une lettre de cachet l'exila à Saint-Flour, puis à Thiers et à Pierre-Encise, non loin de Lyon.

Gilbert ne fut pas la seule victime de ce mystificateur. Deux professeurs à la faculté de théologie, Rivette et Delaleu, et deux licenciés, Malpaix et de Ligny, reçurent en même temps et par les mêmes voies des communications analogues. Quand le maître fourbe eut rassemblé toutes les pièces à conviction, il envoya à la faculté de théologie, en juin 1691, une dénonciation en règle sous ce titre : *Lettre d'un docteur de Douay sur les affaires de son université*. La cause fut portée au conseil du roi, puis à la Sorbonne (26 décembre), et bientôt après des lettres de cachet envoyèrent Delaleu au Mans, Rivette à Coutances, Malpaix à Saintes, et de Ligny à Tours, puis à Carhaix en Bretagne.

Qui fut l'auteur de ces intrigues peu loyales ? Arnauld accusa successivement le P. de Waudripont, jésuite, puis les Pères Payen, Desruelles, Beckman, Tellier et Rayer. Presque de nos jours, Sainte-Beuve imputa *la Fourberie* au P. Lallemant. Il paraît certain pourtant que les jésuites doivent être mis hors de cause. D'autre part, Picot accuse le théologien Honoré Tournély, professeur à Douai, d'avoir monté le coup, ce qui paraît tout aussi invraisemblable. Pour nous, nous pensons que le coupable est un étudiant ecclésiastique dont le style trahit l'origine wallonne et dont plus tard peut-être on connaîtra le nom.

Quoi qu'il en soit, Gilbert, même dans son exil, continua à exercer au sein des facultés de Douai son influence malsaine. En 1702, Fénelon écrivait au duc de Chevreuse : « L'université est fort affaiblie et fort gâtée... M. Gilbert donne les canonicats de Saint-Amé qui sont à sa nomination aux sujets les plus ardents pour le jansénisme de sorte que Douay est rempli des plus forts sujets de ce parti. Aussi toute la jeunesse s'élève-t-elle dans ces sentiments sans garder de mesure... Tout ce qui a un peu de talent et d'étude se trouve prévenu. »

En 1711, les alliés s'étant emparés de Douai, Jacques Gilbert adressa une requête aux députés Hop et Geldermalsen du conseil d'État de La Haye, disant que depuis vingt-quatre ans il est tombé en disgrâce à la cour de France, qu'il a été exilé dans diverses villes du royaume et finalement interné dans le château de Lyon; il demandait qu'à l'occasion du changement de domination à Douai, il pût rentrer dans cette ville, où il était prévôt du chapitre de Saint-Amé. Cette démarche ne paraît pas avoir eu de succès.

Gilbert mourut en 1712, et son corps repose à Pietat, près de Condom. Obscur émule des Gerberon, des Soanen et des Quesnel, il fit grand mal à l'université de Douai. Il fut, presque seul heureusement, ardent propagateur des idées jansénistes et antiinfaillibilistes que la faculté dans son ensemble répudia toujours.

D'Avrigny, S. J., *Mémoires chronologiques et dogmatiques*, t. III, année 1691; Brou, S. J., *Les jésuites de la légende*, t. II, p. 32; Desmons, *Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai*, p. 360-361; Foppens, *Historia et series doctorum academiæ Duacensis*, ms. de la Bibliothèque royale de Bruxelles *17592*; J. Hild, *Honoré Tournély und seine Stellung zum Jansenismus*, p. XX, 288; Le Glay, *Cameracum christianum*, p. 110; *Mémoires sur le chapitre de Saint-Amé à Douai*, p. 16; Th. Leuridan, *Essai sur l'histoire religieuse de la Flandre wallonne*, p. 326; *Nouvelles ecclésiastiques* du 24 mai 1737; Plouvain, *Souvenirs*, p. 280, 492, 798; Quesnel, *Mémoires importants pour servir à l'histoire de la faculté de théologie de Douai*; Reusch, *Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens*, Munich, 1904, p. 69; L. Salembier, *Hommes et choses de Flandre*, Lille, 1912, p. 267 sq.; H. Tournély, *Prælec. theolog. de gratia Chrtsti*, 1725, t. I, p. 452.

L. SALEMBIER.

2. GILBERT Nicolas-Alain, théologien français, né à Saint-Malo en 1762, mort en 1821. Il se destina d'abord aux missions étrangères, mais obligé, à cause de la faiblesse de sa santé, de rentrer dans son diocèse, il devint curé de Saint-Pern. Après avoir été incarcéré quelque temps à l'époque de la Révolution, il passa en Angleterre, et s'établit à Whitby, dans le Yorkshire, où il fonda une mission. En 1815, il rentra en France, et eut le premier l'idée des missions à l'intérieur. Il évangélisa ainsi les environs de Saint-Malo, et porta son zèle dans une grande partie de la Bretagne. C'est en Angleterre qu'il exerça son activité littéraire, en publiant quelques ouvrages de controverse dont voici les titres : *A vindication of the doctrine of the catholic Church on the eucharist*, Londres, 1800; *An enquiry if the marks of the true Church are applicable to the presbyterian Churches*, Berwick, 1801; *The catholic doctrine of baptism proved by Scriptures and tradition*, Berwick, 1802; *A reply to the false interpretations that John Wesley has put on catholic doctrine*, Whitby, 1811.

Hoefer, *Nouvelle bibliographie générale*, Paris, 1857; *Dictionary of national biography*, Londres, 1908.

A. GATARD.

3. GILBERT DE LA PORRÉE. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrines. IV. Influence.

I. VIE. — Gilbert de la Porrée (*Gilbertus* ou *Gillibertus* ou *Gislebertus Porretanus*) naquit à Poitiers, vers 1076. Passionné pour l'étude, il suivit les leçons d'Hilaire, à Poitiers, de Bernard de Chartres, plus connu sous le nom de Bernard Sylvestris, à Chartres (vers 1100), puis, à Laon, des deux frères Anselme et Raoul. De là il rentra probablement à Poitiers, et y ouvrit une école. C'est à ce moment, d'après A. Clerval

Les écoles de Chartres au moyen âge, Chartres, 1895, p. 164, qu'il aurait adressé à Bernard de Chartres la lettre que l'on a supposée, mais à tort, écrite par lui en 1141, lors de son dernier retour en sa patrie, et dans laquelle il manifestait le vœu de revenir auprès de son ancien maître. Nommé chancelier de l'église et, à ce titre, préposé aux écoles chartraines, Bernard le manda. Gilbert apparaît comme chanoine de Chartres dans un document de 1124, et comme chancelier dans des textes qui s'échelonnent de 1126 à 1137. Sur sa résidence de plus de douze ans à Chartres les détails précis sont rares. C'est alors qu'il écrivit la plupart de ses ouvrages sur l'Écriture sainte, la théologie et la philosophie. Il fut vite un maître en renom; une brillante foule de disciples se groupa autour de sa chaire. Il s'éleva contre les cornificiens, paresseux ou arrivistes, qui protestaient contre la longueur du temps consacré aux études. Jean de Salisbury, *Metalogicus*, I, 5, *P. L.*, t. CXCIX, col. 832, dit qu'il avait coutume de leur conseiller le métier de boulanger, « le seul qui accepte tous ceux qui n'ont pas d'autre métier ou d'autre travail, un métier très facile à exercer et propre surtout à ceux qui cherchent plutôt leur pain que leur instruction. » Il s'occupa d'améliorer la bibliothèque. En 1140, il était au concile de Sens, où fut condamné Abélard. Celui-ci, qui avait pu le connaître à Laon auprès d'Anselme, et qui avait, le premier de tous, signalé le péril de ses théories philosophiques appliquées à la Trinité, lui prédit qu'il serait condamné à son tour. En 1141, nous trouvons Gilbert écolâtre à Paris. Il n'y resta guère; il y eut pour élève Jean de Salisbury. En 1142, il fut nommé évêque de Poitiers.

Là, ses idées soulevèrent des contradictions. Comme il exposait, en plein synode diocésain (1146), ses doctrines trinitaires, ses deux archidiacres, Calon et Arnaud, surnommé « Qui ne rit pas », protestèrent vivement; bien plus, ils allèrent le dénoncer au pape Eugène III. L'affaire fut renvoyée à un concile qui se tint à Paris en 1147. Saint Bernard y prit la parole contre Gilbert, et, avec le saint, trois docteurs insignes : Adam du Petit-Pont, Hugues de Champfleury, et Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen. Gilbert n'avait pas moins de souplesse intellectuelle qu'eux; il s'expliqua si habilement et, d'autre part, l'absence de ses écrits et les affirmations contradictoires de ses adversaires et de ses partisans rendaient la question si obscure que le pape ajourna son jugement au concile de Reims (1148).

Pour l'histoire de ce concile nous avons quatre écrivains, de tendances diverses : Geoffroy d'Auxerre, qui fut secrétaire de saint Bernard, et qui assista au concile; l'auteur (peut-être Jean de Salisbury) de l'*Historia pontificalis*, également présent au concile; Othon de Freising, et l'anonyme qui écrivit le *Liber de vera philosophia*. Le premier est naturellement pour saint Bernard; les trois autres sont, avec des nuances, pour Gilbert. A rapprocher leurs textes, on est autorisé à conclure ce qui suit, cf. P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909, p. 64-65 : 1° Une profession de foi en quatre articles, contraire à Gilbert, fut rédigée par Geoffroy d'Auxerre, au nom de quelques évêques français; elle fut, d'abord, assez mal reçue par les cardinaux, qui y virent une tentative de saint Bernard et des Français en vue d'imposer à l'Église romaine une déclaration doctrinale. 2° Cette profession de foi fut publiée à Reims dans la salle de l'archevêché dite salle du Tau — et non dans l'église Notre-Dame, où s'était tenu le concile — après la fin du concile, en présence seulement d'un certain nombre des évêques, ce qui explique qu'elle ne figure point dans les actes conciliaires. 3° Mais elle fut pleinement sanctionnée par le pape. 4° Gilbert désavoua les propositions incriminées, en disant au pape, à l'énoncé de chacune d'elles : « Si vous croyez autrement, je le crois comme vous. » Cette rétractation dispensa le pape d'une condamnation directe de l'évêque de Poitiers. Tout se borna à l'interdiction de lire ou de transcrire les ouvrages de Gilbert sur Boèce avant qu'ils n'eussent été corrigés par l'Église romaine.

Gilbert fut sans doute loyal dans sa soumission, mais non sans croire qu'il avait été mal compris. Ne parlons pas de son accueil dédaigneux à une demande d'entrevue que lui adressa saint Bernard, afin d'examiner ensemble, amicalement et sans esprit de contention, les passages de saint Hilaire que Gilbert avait allégués en faveur de ses doctrines : il répondit que, si l'abbé de Clairvaux voulait discuter les textes de saint Hilaire, il devait commencer par aller à l'école et prendre des leçons de dialectique. C'était là rancune de théologien et d'évêque contre un rival qui avait triomphé, plus encore que mépris pour un moine sans lettres d'un homme « qui n'avait pas son égal dans les lettres, dit Jean de Salisbury, ayant passé soixante ans dans les études et les exercices littéraires. » Mais, au rapport de ce même Jean de Salisbury, il refit le prologue de son commentaire sur Boèce. « Il est juste et nécessaire, disait-il, de changer les expressions qui causent du scandale; rien ne nous oblige à modifier le sens de propositions qui, sainement entendues, ne sont point contraires à la doctrine de l'Église. » La sincérité de l'obéissance n'est pas incompatible avec cet état d'esprit; à coup sûr, ce n'est pas l'obéissance des humbles.

Gilbert mourut le 4 septembre 1154, suivi, dans sa tombe, par un concert d'éloges que lui valurent son savoir et ses vertus épiscopales. Le plus touchant fut celui de Laurent, doyen de son église. Cf. L. Delisle, *Rouleaux des morts*, Paris, 1866, p. 362-363.

II. Œuvres. — Les principaux ouvrages de Gilbert de la Porrée sont les *Commentaires* sur les ouvrages théologiques de Boèce ou qui portent son nom et le *Liber sex principiorum*. L'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1763, t. XII, p. 475, lui attribue deux traités inédits *De duabus naturis et una persona Christi* et *De hebdomadibus seu De dignitate theologiæ*, qui ne sont en réalité que le *Commentaire*, celui-ci (sous un titre différent) du IIe, celui-là du IVe traité de Boèce. Cf. B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 451-452. Le *Liber sex principiorum* complète l'œuvre d'Aristote, lequel, dans son *Organon*, n'a expliqué suffisamment que les quatre premières catégories; il s'attache aux six dernières catégories. L'attribution à Gilbert, par l'*Histoire littéraire de la France*, du *Liber de causis*, quoique renforcée par Berthaud, *Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers*, 1892, p. 11, 129-190, et par Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, p. 169, est encore discutée.

Les travaux scripturaires de Gilbert sont des *Sermons* sur le Cantique des cantiques, des *Commentaires* sur les Psaumes, Jérémie, peut-être saint Matthieu et l'Évangile de saint Jean, saint Paul, l'Apocalypse. Nous possédons de lui deux lettres. Une prose rimée sur la Trinité, qui lui fut reprochée au concile de Reims, est perdue. Il y a des chances pour que les sermons d'un Gilbert, que Pierre de Celle, *Epist.*, CLXVII, *P. L.*, t. CCII, col. 610, met à côté de saint Bernard, d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre (probablement Pierre le Mangeur), aient eu pour auteur Gilbert de la Porrée plutôt que Gilbert d'Auxerre, évêque de Londres, dit l'universel, dont le nom a été mis en avant par l'éditeur de Pierre de Celle.

III. Doctrines. — Des quatre propositions de Gilbert qui furent condamnées à Reims, et que rapporte Geoffroy d'Auxerre, *Libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis episcopi*, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 617-618, la première affirmait une différence réelle entre Dieu, d'une part, et, d'autre part, l'essence et les attributs

divins; la seconde affirmait une différence également réelle entre l'essence divine et les personnes divines; la troisième, que seules les trois personnes sont éternelles, et que les relations, propriétés, singularités ou unités, etc., qui sont en Dieu, ne sont pas éternelles et ne sont pas Dieu. Voir t. IV, col. 1165-1167, 1173-1174, 1298; t. I, col. 2232-2233.

La quatrième proposition condamnée portait que la nature divine ne s'est pas incarnée; à quoi le concile de Reims opposa cet article : *Credimus ipsam divinitatem, sive substantiam divinam sive naturam dicas, incarnatam esse, sed in Filio.* Attribuant l'incarnation à la personne du Fils, non à la divinité, Gilbert tombe dans un « demi-nestorianisme », dans un adoptianisme, qui aboutit à cette conclusion que les fidèles ne peuvent en conscience rendre le culte de latrie à l'enfant de Bethléem ni au crucifié du Calvaire. Cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte,* Vienne, 1875, t. II, p. 145-150, 455-460. L'autorité de Gerhoch de Reichersberg qui accuse Gilbert d'adoptianisme n'est pas de tout repos, voir t. I, col. 415-416; mais les textes de Gilbert lui-même semblent probants. Othon de Freising, *Gesta Friderici imperatoris,* l. I, c. LV, dans *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores,* Hanovre, 1868, t. XX, p. 380, mentionne deux autres erreurs imputées à Gilbert, à savoir que le Christ seul a mérité, et que le baptême n'est conféré qu'à ceux qui doivent être sauvés. L'étude de la doctrine de Gilbert sur le péché originel, d'après son *Commentaire* (inédit) sur les Épîtres de saint Paul, a permis d'établir que « le fameux maître n'a fait que reproduire, la plupart du temps presque littéralement, les vues de saint Augustin sur la question. » R.-M. Martin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, 1912, t. XIII, p. 684. Dans sa lettre à Matthieu, abbé de Saint-Florent de Saumur, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1255-1258, Gilbert donne à deux consultations eucharistiques des conclusions qui ont été admises par d'autres théologiens et qui ne le sont plus, Un prêtre, s'apercevant, au moment de la communion, que le calice était vide, avait versé dans le calice du vin et de l'eau, et avait réitéré les paroles de la consécration non seulement sur le calice mais encore sur l'hostie consacrée; Gilbert fut d'avis que, le Christ étant tout entier sous chaque espèce, le prêtre n'aurait pas dû consacrer de nouveau l'hostie — ce qui est vrai — et — ce qui est faux — qu'il aurait pu s'abstenir de la consécration du vin. Que la communion sous une seule espèce soit complète en elle-même et dans ses effets, comme l'ajoute Gilbert, c'est exact, au contraire, et il est intéressant de relever ce témoignage et l'usage de l'Église, que Gilbert cite en preuve, de ne communier les enfants que sous l'espèce du vin et les malades, souvent, que sous l'espèce du pain. Interrogé également sur le cas d'un condamné à mort qui demanderait la communion, Gilbert dit qu'on devrait la lui refuser *propter reverentiam corporis et sanguinis Christi.* Dans son *Rationale divinorum officiorum,* c. LIV, CXXX, CXLII, *P. L.*, t. CCII, col. 60, 135, 151, Jean Beleth allègue l'autorité de Gilbert, qui avait été son maître.

En philosophie, Gilbert n'est ni un esprit très original ni « un esprit *entier :* à côté de doctrines d'un pur scolasticisme, on rencontre des illogismes et des défaillances. » Ses erreurs trinitaires ont leur point de départ dans la distinction qu'il exagère entre l'essence commune et l'essence individualisée, entre l'essence que l'être possède et qui se retrouve semblable chez d'autres êtres (*subsistentia, id quo est*) et la détermination individuelle qui pose l'être dans l'existence réelle (*substantia, id quod est*) : « il semble faire de celle-ci une partie *réellement* distincte de celle-là. Cédant à la même fâcheuse tendance, il considère comme des *subsistentia* propres dans l'individu certains attributs transcendentaux — l'unité, par exemple — qui ne sont pas réellement distincts de l'être même. » M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 2e édit., Louvain, 1905, p. 207. Sur la question des universaux, il ne s'est pas prononcé d'une manière ferme. Un texte ambigu de Jean de Salisbury, *Metalogicus,* II, 17, *P. L.*, t. CXCIX, col. 875-876, ajoute à la confusion. Aussi les historiens de la philosophie ont-ils jugé diversement sa théorie. Il paraît professer un réalisme modéré, qu'il n'a pas réussi à exprimer dans une formule décisive.

Il serait intéressant de connaître toutes les sources de Gilbert. L'école chartraine se caractérise par des préoccupations littéraires, un alliage d'Aristote et de Platon et l'étude des sciences physiques. Il y a tout cela dans Gilbert, et, en outre, la familiarité avec les Pères latins, particulièrement saint Hilaire, cf. Philippe de Harveng, *Epist.*, V, *P. L.*, t. CCIII, col. 45-46, et même l'emploi des Pères grecs. A Reims, il accumula, pour sa défense, les textes patristiques : *faciebat episcopus,* dit Geoffroy d'Auxerre, *Epistola ad Albinum cardinalem,* VI, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 591, *in libris beati Hilarii et de corpore canonum in quorumdam Græcorum epistolis verba minus intelligibilia, præsertim in tanta festinatione et in tanta ac tali multitudine, lectitari.* S'il est l'auteur du *Liber de causis,* Gilbert fréquenta aussi les néo-platoniciens, puisque cet écrit n'est qu'un remaniement d'un ouvrage de Proclus. Quant aux sciences physiques, le *Liber sex principiorum* dépend de la physique péripatéticienne. « Tout ce que nous trouvons d'aristotélicien en ce que Thierry de Chartres et Gilbert de la Porrée ont dit du lieu, du mouvement du ciel, de la fixité de la terre, est inspiré du IVe livre de la *Physique* et des deux premiers livres du *De cælo et mundo;* il est donc permis de voir dans les traductions de Dominique Gondisalvi et de Jean Avendeath les sources d'où sont issues ces pensées péripatéticiennes. » P. Duhem, *Du temps où la scolastique latine a connu la Physique d'Aristote,* dans la *Revue de philosophie,* Paris, 1909, t. XV, p. 178; cf. p. 175-176; et *Le mouvement absolu et le mouvement relatif,* 1907, t. XI, p. 557.

IV. INFLUENCE. — Gilbert de la Porrée eut des adversaires et des disciples. Son école est en train de sortir de la pénombre où elle est restée longtemps trop inaperçue.

Parmi ses adversaires, citons, avec ceux qu'il eut au concile de Paris, ceux qui le combattirent à Reims : saint Bernard, Robert de Melun, Pierre Lombard, et probablement l'abbé Suger. Il fut attaqué violemment, en compagnie d'Abélard, de Pierre Lombard et de Pierre de Poitiers, par Gautier de Saint-Victor, dans le *Contra quatuor labyrinthos Franciæ.* Gerhoch de Reichersberg le prit à partie dans sa campagne contre l'adoptianisme. D'autres encore le réfutèrent, parfois sans le désigner par son nom : tel le pseudo-Bède (d'après Bach, *op. cit.*, t. II, p. 151, note, ce serait Achard de Saint-Victor), *In librum Boethii de Trinitate commentarius, P. L.*, t. XCV, col. 393. Sur les allusions à l'enseignement de Gilbert dans les *Sententiæ* (inédites) de Gandulphe de Bologne, cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle,* Paris, 1914, p. 186.

Les adversaires de Gilbert dénoncent un groupe de ses partisans, qui se réclament plus ou moins des doctrines condamnées au concile de Reims. Saint Bernard, *In Cant.*, serm. LXXX, n. 9, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1170-1171, ayant rappelé cette condamnation, ajoute : « Je ne parle pas contre l'évêque de Poitiers, car, dans ce concile, il s'est humblement soumis à la sentence des évêques, et a lui-même formellement réprouvé ces propositions et d'autres dignes de censure. Je parle pour ceux qui, contrairement à l'interdit apostolique promulgué dans cette assemblée, copient et lisent ce livre (sans doute les *Commentaires* de Gilbert sur Boèce), s'obstinent à suivre cet évêque en des idées qu'il a abandonnées et préfèrent en lui le maître qui enseigne

l'erreur au maître qui leur apprend à se corriger. » Ces « porrétains » se recrutèrent en partie parmi les disciples que Gilbert forma à Chartres ou à Paris. Il en vint d'ailleurs. Nous sommes mal renseignés sur leur compte. C'était un disciple ce Nicolas d'Amiens, qui nous était connu par son *De arce fidei*, et en qui des travaux récents ont révélé un commentateur des *Commentaires* de Gilbert sur Boèce et sur saint Paul. Cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 431-432. Un manuscrit des *Commentaires* de Gilbert sur Boèce donne, avec l'image de Gilbert, celles de Nicolas et de trois autres disciples, *quorum nomina suscripta sunt quia digni sunt :* Jourdain Fantasma, un Anglais; Ives, qui fut doyen de Chartres; Jean Beleth, l'auteur du *Rationale divinorum officiorum.* Jean Beleth, nous l'avons vu, cite Gilbert en matière liturgique. Rien ne prouve que ni lui, ni le doyen de Chartres, ni Fantasma, aient adhéré, après le concile de Reims, aux erreurs de Gilbert. Rien ne le prouve non plus pour ce Guillaume *Corborensis*, qui dédia à Gilbert une *Explicatio quorumdam vocabulorum græcorum*, surtout si on doit l'identifier avec Guillaume de Corbeil ou, comme le propose A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, p. 187, 231, avec Guillaume de Combourg, abbé de Marmoutier, morts le premier en 1136 et l'autre en 1124, donc avant le concile, et il n'est pas sûr que Guillaume ait suivi les leçons de Gilbert. D'Ébrard de Béthune nous savons seulement qu'il se rattache au « porrétanisme » philosophique : *ne simus nominales in hoc sed potius porretani*, dit-il. *Antihæresis*, c. I, *Max. bibl. vet. Patrum*, Lyon, 1677, t. XXIV, p. 1529. Un anonyme, dans une épitaphe conservée à la fin d'un manuscrit des *Commentaires* sur Boèce, cf. Berthaud, *Gilbert de la Porrée*, p. 318, fait de Gilbert un éloge enthousiaste qui, par delà le « maître très célèbre, intrépide, sage, et supérieur à tous les maîtres, » pourrait bien viser le théologien hétérodoxe. Dans certains cercles du clergé séculier malveillants pour saint Bernard, on qualifiait Gilbert de la Porrée de *præsul præsulum.* Cf. Walter Mapes, *De nugis curialium*, édit. T. Wright, Londres, p. 40; *The latin poems commonly attributed to Walter Mapes*, Londres, 1851, p. 54. Étienne de Alinerra, qui avait assisté au concile de Reims, déclarait, au rapport d'Hélinand de Froidmont, *Chronic.*, an. 1148, *P. L.*, t. CCXII, col. 1038, qui l'avait entendu souvent de sa bouche, *Bernardum nihil adversus Gislebertum prævaluisse.* Jean de Salisbury, manifestement sympathique à Gilbert dans son *Metalogicus*, est tout à fait pour lui si l'*Historia pontificalis* est son œuvre. Othon de Freising lui est si favorable que, au moment de mourir (1158), il craignit d'avoir outré l'éloge et demanda à son frère d'y changer ce qui paraîtrait excessif.

Il y a, dans ce qui précède, parmi diverses incertitudes, des preuves de l'existence d'un parti fidèle à Gilbert, à sa mémoire et à ses doctrines. Des précisions importantes sur le caractère de cette petite église se sont produites au cours de ces dernières années. B. Geyer a publié les *Sententiæ divinitatis*, Munster, 1909, d'un anonyme de l'école de Gilbert, qui dut écrire entre 1140 et 1148. Cf. p. 62. L'auteur ne suit pas exclusivement Gilbert; il fait des emprunts à la *Summa* attribuée à Hugues de Saint-Victor, et il s'inspire d'Abélard. Sur la question du péché originel notamment, il dépend, ainsi que Nicolas d'Amiens, des théories abélardiennes. Cf. R.-M. Martin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XIII, p. 684-691. Mais l'ensemble de ses idées, surtout son enseignement trinitaire et sa christologie, cf. Geyer, p. 10-28, est gilbertin. Un autre sentencier de l'école de Gilbert fut Raoul Ardent, qu'on avait placé à tort au XIe siècle et qui est de la fin du XIIe. Cf. B. Geyer, *Radulphus Ardens und das Speculum universale*, dans la *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1911, t. XCIII, p. 63-89. Un écrit anonyme, mis en lumière par P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore*, Paris, 1909, et intitulé : *Liber de vera philosophia*, reprend les thèses fondamentales de Gilbert, sauf son adoptianisme, p. 81-86. Écrit après le IIIe concile œcuménique de Latran (1179), il paraît avoir pour auteur un religieux de la Provence ou du Languedoc, probablement un supérieur écrivant pour l'instruction de ses moines, très savant et tenant en défiance le savoir humain, au courant de la langue et de la patristique grecques. Il s'en prend à saint Bernard, à Hugues de Saint-Victor et à Pierre Lombard. Contre eux il multiplie les citations des Pères. La tâche lui a été facilitée par un de ses amis, maître A., chanoine de Saint-Ruf, un gilbertin lui aussi, lequel, pendant plus de trente ans, a colligé, et publié ensuite sous le titre de *Collectio*, les autorités *quas vidit ad doctrinam sancte Trinitatis et ejusdem unitatis et Verbi incarnationis et corporis et sanguinis Domini necessarias fore.* Quel serait l'auteur du *Liber de vera philosophia?* P. Fournier avait d'abord pensé à Joachim de Flore. P. Mandonnet, *Bulletin critique*, 2e série, Paris, 1901, t. VII, p. 70-73, a fait valoir contre cette identification des raisons si fortes que P. Fournier a nettement abandonné l'hypothèse qu'il avait proposée. Cf. p. 99-100, note. Mais, que ce soit par le chanoine de Saint-Ruf, ou par le *Liber de vera philosophia*, ou par un autre canal, ou directement, il est certain que Joachim de Flore recueillit les doctrines de Gilbert de la Porrée. Son ouvrage contre Pierre Lombard, le *De unitate Trinitatis*, qui fut solennellement condamné au IVe concile œcuménique de Latran, et divers passages de son *Psalterium decem chordarum* et de son *Commentaire* de l'Apocalypse, sont comme une réédition, assez conforme à l'exposé du *Liber de vera philosophia*, de la grande erreur de Gilbert. Tout le système de Joachim de Flore semble avoir été influencé par cette vue. Après avoir séparé les trois personnes dans le dogme, il divisa leur action dans l'histoire, distinguant les trois âges de l'humanité soumis à l'action distincte de chacune des trois personnes divines : l'âge du Père, inauguré à la création; l'âge du Fils, commencé à la rédemption; l'âge du Saint-Esprit, qui allait s'ouvrir. « C'est ainsi, dit P. Fournier, p. 80, que toute la postérité mystique de Joachim de Flore, les spirituels et les fraticelles du XIIIe siècle et du XIVe, et, avec eux, tant d'âmes ardentes qui attendirent la régénération de l'Église d'un avènement nouveau de l'Esprit divin, descendent, par l'intermédiaire de l'abbé de Flore, d'un théologien fort peu mystique, Gilbert de la Porrée. »

En dehors de son école, Gilbert n'a pas affecté beaucoup, de façon directe, l'œuvre de Pierre Lombard Cf. B. Geyer, *Die Sententiæ divinitatis*, p. 21-23; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 108-109. A. Lasson, dans Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 9e édit., Berlin, 1905, p. 358, et S. M. Deutsch, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. V, p. 151, ont signalé à tort une dépendance d'Eckart vis-à-vis de Gilbert de la Porrée relativement à la différence entre Dieu et la divinité; sur ce point Eckart s'exprime correctement. Voir t. IV, col. 2064. Où l'influence de Gilbert fut réelle et durable ce fut dans l'enseignement scolaire. Son *Liber sex principiorum* devint classique ; il eut cet honneur, qu'aucun autre traité produit par la scolastique n'a connu, d'être rangé auprès des écrits logiques d'Aristote, de Porphyre et de Boèce. Il fut commenté, entre autres, par Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, au XIIIe siècle, le carme Geoffroy de Cornouailles et le franciscain Antoine Andrea, au XIVe, et le dominicain Buonagrazia d'Ascoli, au XVe.

I. ŒUVRES. — Ont été imprimés : le *Commentaire* sur

Boèce, Bâle, 1570, et *P. L.*, t. LXIV, col. 1255-1300, 1301-1310, 1313-1334, 1353-1412; le prologue de ce *Commentaire* dans le ms. latin *18094* de la Bibliothèque nationale de Paris, en partie par B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1893, t. VII, p. 19-21, et en entier par M. Grabmann, *Die Geschichte der scolatischen Methode*, t. II, p. 417-419, note; le *Liber sex principiorum* souvent, cf. Berthaud, *Gilbert de la Porrée*, p. 10, et finalement *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1257-1270 (les éditions antérieures à 1496 offrent un texte conforme à celui des manuscrits; l'édition de Venise, en 1496, substitua au rude latin de l'original une sorte de paraphrase en latin élégant, due à l'humaniste Ermolao Barbaro; c'est le texte qui se lit dans la *Patrologie latine*); les *Sermones super Canticum canticorum*, Strasbourg, 1497; le *Commentaire* sur l'Apocalypse, Paris, 1512 (cf. des extraits dans le prologue des *Postillæ* de Nicolas de Lire sur l'Apocalypse); la lettre à l'abbé de Saint-Florent, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1255-1258; une lettre à Bernard de Chartres, par L. Merlet, *Lettres d'Yves de Chartres et d'autres personnages de son temps*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 4e série, Paris, 1855, t. I, p. 461 des fragments du *Commentaire* sur saint Paul par R.-M. Martin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 677-683, notes.

II. PRINCIPALES SOURCES. — S. Bernard, *In Cant.*, serm. LXXX, n. 8-9, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1170-1171; Geoffroy d'Auxerre, moine de Clairvaux et secrétaire de saint Bernard, *Sancti Bernardi vita prima*, l. III, c. V, n. 15; *Epist. ad Albinum cardinalem et episcopum Albanensem de condemnatione errorum Gilberti Porretani* (cette lettre et un certain nombre de textes relatifs aux conciles de Paris et de Reims se lisent dans Labbe, *Concilia*, Paris, 1671, t. X, p. 1105-1108, 1113-1128); *Libellus contra capitula Gilberti*, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 312, 587-596, 595-618; Othon de Freising, *Gesta Friderici imperatoris*, l. I, c. L-LXI, *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1868, t. XX, p. 379-384; *Historia pontificalis*, *Monumenta Germaniæ historica*, t. XX, p. 522-527; des extraits de Gautier de Saint-Victor, *Contra quatuor labyrinthos Franciæ*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1129-1172; le l. II dans B. Geyer, *Die Sententiæ divinitatis*, p. 175*-199*; les *Sententiæ divinitatis*, publiées par B. Geyer, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munster, 1909, t. VII *b-c*; des fragments du *Liber de vera philosophia*, dans P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909, p. 59-77 ; la fin du prologue du *Commentaire* de Nicolas d'Amiens sur le *Commentaire* de Boèce par Gilbert, publié par M. Grabmann, *op. cit.*, p. 433-434, note.

III. TRAVAUX. — H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Hambourg, 1844, t. III, p. 437-474; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2e édit., Paris, 1872, t. I, p. 447-478; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1877, t. II, p. 11-12, 309-311; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1875, t. II, p. 133-168, 457-460; H. Usener, *Gislebert de la Porrée*, dans le *Jahrbuch für protestantische Theologie*, Leipzig, 1879, t. V, p. 183-192; J. Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 122-124; trad. A. Degert, Paris, 1903, t. IV, p. 190-193; R.-L. Poole, *Illustrations of the history of mediæval thought in theology and ecclesiastical politics*, Londres, 1884; Braunmüller, *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. V, p. 599-601; Auber, *Histoire générale, civile, religieuse et littéraire du Poitou*, Poitiers, 1891, t. VIII, p. 219-220, 225, 237-238, 242-246, 272-274; T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Trinité*, Paris, 1892, t. II, p. 87-108; Berthaud, *Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, et sa philosophie (1070-1154)*, Poitiers, 1892; cf. B. Hauréau, *Journal des savants*, Paris, 1894, p. 752-760; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 153-164; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle*, Chartres, 1895, p. 163-169, 185-188, 261-264; E. Vacandard. *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 328-343; R. Schmid, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 665-667; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 9e édit., Berlin, 1905, p. 213-214, 218-219; M. de Wulff, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, p. 204-207, 216-217; P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909; B. Geyer, *Die Sententiæ divinitatis*, p. 48-53; T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint-Thomas d'Aquin*, Paris, 1909, p. 36-41; Dehove, *Qui præcipui fuerint labente XII sæculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores*, Paris, 1909, p. 90-104; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 408-438; R.-M. Martin, *Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée († 1154) et son école*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 674-691; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1912, t. V, p. 812-817, 832-838; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Études, recherches et documents*, Paris, 1914, p. 108-109, 159-163.

F. VERNET.

1. GILLES (de son nom de religion) **RICHARD**, carme belge, du couvent de Gand, docteur en théologie et lecteur apostolique à la Sapience, a laissé plusieurs traités imprimés à Venise en 1540 : *De romano pontifice*, discours prononcé en présence du pape Paul III et de la cour pontificale; *De regno Christi; De gloria Hierosolymæ; De dignitate hominis; De ecclesiastica unione; De dignitate sacerdotali; De divinæ vocis virtute; De sapientia spiritus; De inscrutabilibus Dei viis*; *De fœcunda Ecclesiæ sterilitate.*

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 9-10; Le Mire, *Bibliotheca ecclesiastica*, Anvers, 1649, part. II, p. 36; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1825, t. XXI, p. 92; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 1225-1226.

P. SERVAIS.

2. GILLES DE CESARO, ainsi nommé du nom de son pays près de Messine, mineur conventuel, très versé dans la connaissance de l'histoire ecclésiastique et de la patristique, fut de longues années missionaire en Roumanie. Les manœuvres des grecs réussirent à le faire rappeler en Italie et il était à Venise en 1678 s'occupant de la publication de son dernier ouvrage. On possède de lui : *Controversiæ Marcephesistarum hæreticorum cum orthodoxa Ecclesia, ac nonnullorum domesticorum cum apostatica missione, opus in quo hæreses, errores et novitates omnes a Marcephesistis et Photianis olim et noviter inventæ contra latinos refelluntur*, in-4°, Messine, 1664; la seconde partie de cet ouvrage est consacrée à la mission de Roumanie et à sa nécessité; *Casuum conscientiæ brevissima ac originalis expositio*, in-4°, Venise, 1678; *Apologiæ in Catalatinon Nathanaelis Xhichæ Atheniensis in quibus 53 propositiones hæreticales vel erroneæ ad hominem confutantur*, in-4°, Venise, 1678. Cet ouvrage, imprimé sur trois colonnes, en grec, en latin et en italien, avait été composé dès 1660 contre un certain Xhica, venu à Rome en compagnie d'un évêque grec.

Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, Palerme, 1707, t. I, p. 3; Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 162; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. GILLES DE ROME, plus connu peut-être sous son nom latin *Ægidius Romanus*, de l'ordre des frères ermites de Saint-Augustin, ordinairement appelés, en France les grands augustins, mort archevêque de Bourges, fut sans nul doute, tant à cause de la profondeur de son esprit que de l'abondance de ses ouvrages, l'un des plus célèbres disciples de saint Thomas d'Aquin à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe siècle. Mais sa renommée même ayant offert un aliment facile à la fantaisie des chroniqueurs, l'on doit constater avec regret que, jusqu'à ces derniers temps, la plupart des données biographiques qui le concernent, en particulier celles qui ont trait à sa jeunesse, sont restées enveloppées de doute et ont même donné prise à de véritables contradictions. Dans le but de remettre les choses au point, pour autant que nous le permet l'état actuel des recherches critiques, nous nous servirons principalement d'une étude du P. Mattioli, augustin, appuyée elle-même en grande partie sur la notice de notre auteur insérée au t. XXX de l'*Histoire littéraire de la France*. — I. Vie. II. Ouvrages.

I. Vie. — Le premier point sujet à discussion est la détermination de la famille à laquelle Gilles aurait appartenu. La plupart des biographes de son ordre, pour ne pas dire tous, le donnent comme étant issu de la noble lignée des Colonna qui, à son époque, compta, entre autres, deux cardinaux fameux pour la part qu'ils prirent à la révolte contre Boniface VIII. A cet accord s'oppose, au moins négativement, le silence complet de tous les documents contemporains qui ne le nomment jamais autrement que *Ægidius Romanus*. Toutefois, sans trop insister sur l'usage constant, à cette époque, parmi les religieux, de ne se désigner officiellement que par leur prénom suivi du nom de leur pays d'origine, il convient de ne pas perdre de vue que le premier historiographe des augustins, le B. Jourdain de Saxe, qui le donne comme étant « de la noble race des Colonna, » mourut octogénaire en 1380, et par suite peut être considéré de son côté comme à peu près contemporain.

Pour ce qui regarde la date précise de la naissance de Gilles, également laissée incertaine, des calculs basés sur l'année de sa promotion au doctorat permettent d'affirmer qu'elle eut lieu en 1247 ou tout au plus en 1246. Il entra très jeune et contre le gré de ses parents dans l'ordre des augustins qui venait tout récemment d'être reconstitué ou unifié. Le biographe mentionné écrit que ce fut *in ætate adolescentuli*. Si l'on confronte ces paroles avec l'expression dont se sert Gilles lui-même dans son testament dont nous parlerons plus loin, où il affirme qu'il a été élevé dès son enfance au couvent de Paris, *de cujus uberibus a pueritia nutritus fui*, tout en tenant compte de la législation d'alors sur l'âge canonique de la profession religieuse, il est permis de conjecturer qu'il fut envoyé à la capitale de la France vers l'âge de quinze ans, en partie sans doute pour être soustrait, comme saint Thomas, à l'influence de ses parents, dangereuse pour sa vocation. Tous les historiens sont du moins d'accord pour remarquer que, s'étant consacré aux études régulières, il y fit immédiatement des progrès merveilleux, grâce à son extraordinaire lucidité d'esprit, à laquelle il dut plus tard le surnom de *doctor fundatissimus*. Les cours préliminaires une fois terminés, il eut l'heureuse fortune de pouvoir suivre avec avidité l'enseignement théologique de l'ange de l'École, en sa seconde période de 1269 à 1271, c'est-à-dire pendant trois ans au plus, et non treize, comme l'affirment erronément de nombreuses notices biographiques. Appelé ensuite à enseigner à son tour, d'abord la carrière des arts, puis, à son couvent, le Maître des Sentences et la Bible, le règlement de l'université à laquelle on s'était empressé de l'immatriculer lui aurait permis de prendre le doctorat dès 1279 ou 1280, si l'évêque de Paris, Étienne Tempier, ne s'y était alors résolument opposé. C'est que notre théologien, fort de ses qualités intellectuelles, avait pris une part active aux discussions de l'époque, se déclarant sans réserves partisan de saint Thomas d'Aquin. Or, comme certaines opinions de ce dernier n'avaient pas, comme on sait, l'approbation d'Étienne Tempier, celui-ci n'hésita pas à censurer officiellement plusieurs propositions soutenues en classe par Gilles de Rome, sans qu'on ait encore pu savoir au juste en quoi elles consistaient. Ce qui est certain, c'est que le religieux augustin ne voulut pas alors se rétracter. Ayant donc été appelé à Rome par son supérieur général, il semble qu'il réussit à persuader ce dernier de la légitimité de sa cause : de fait, il resta plusieurs années en Italie, ainsi qu'on le déduit de différents chapitres de son ordre où on le voit figurer à cette époque en qualité de bachelier de Paris. Survint la mort de l'évêque. Le temps et l'éloignement ayant diminué d'autre part l'ardeur combative de Gilles, ses supérieurs, désireux de favoriser de leur mieux la renommée du jeune savant, le recommandèrent à Honorius IV en vue du doctorat. Celui-ci, après s'être assuré préalablement des bonnes dispositions du théologien, envoya alors un rescrit au nouvel évêque de Paris, daté du 1er juillet 1285, dans lequel il constate que Gilles est prêt à révoquer ce que l'autorité académique jugerait opportun de révoquer, et par suite se montre digne d'être admis aux honneurs du doctorat. Raynaldi, *Annales*, an. 1285, n. 76; F. Ehrle, dans les *Stimmen aus Maria Laach*, 1880, t. XVIII, p. 309; H. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, p. 633. Ces mesures ne durent guère tarder à être exécutées, car à la fin de cette même année l'on voit le religieux augustin chargé de complimenter le nouveau roi Philippe le Bel, à son retour de Reims où il venait de se faire sacrer, au nom du corps universitaire. Quoiqu'on ne possède pas de preuve positive qu'il fût déjà docteur à cette date (la première nous étant fournie par les Actes d'un chapitre général tenu à Florence en 1287), l'on fait remarquer à bon droit que cette désignation officielle serait étrange dans la supposition qu'il n'eût pas encore obtenu ce grade, tandis qu'elle s'explique à merveille s'il était le dernier de la promotion. Il est vrai que, du consentement des biographes, confirmé par l'introduction de l'ouvrage *De regimine principum*, Philippe le Hardi l'avait autrefois chargé de l'éducation du jeune prince, mais si ce fait suffit à motiver la familiarité du théologien avec le monarque, il n'en va plus de la sorte lorsqu'il s'agit d'une représentation officielle. Enfin les termes mêmes dont se sert le chapitre général des augustins, auquel nous venons de faire allusion, ne sauraient s'harmoniser que très difficilement avec l'hypothèse d'une promotion toute récente. C'est alors, en effet, que fut promulguée la fameuse décision qui impose à tous les professeurs de l'ordre de suivre en tout avec fidélité la doctrine et même les opinions du frère Gilles, vu que celui-ci « éclaire le monde entier de sa splendeur. » Voici du reste le texte de cet important document : *Quia venerabilis magistri nostri fratris Egidii doctrina mundum universum illustrat, diffinimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias scriptas et* SCRIBENDAS *prædicti magistri nostri, omnes ordinis nostri lectores et studentes recipiant eisdem præbentes assensum et ejus doctrinæ omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati, alios illuminare possint, sicut seduli defensores. Acta cap. gen. Florentiæ an. 1287*, dans *Analect. august.*, t. II, p. 275. La liste des ouvrages composés par Gilles de Rome suffit à expliquer l'espèce d'engoûment que semble indiquer cette décision.

Guillaume de Thoco, dominicain, dit que Gilles intervint, bien qu'indirectement, en faveur du droit des évêques dans la question des privilèges dont se prévalaient certains réguliers au sujet de l'administration des sacrements. En 1292, au chapitre tenu à Rome, il fut élu par acclamation supérieur général des augustins. Bien que les actes de son généralat fassent défaut, l'on sait néanmoins que son principal souci consista, après la réglementation des études, à étendre son ordre par l'érection de nouveaux couvents. C'est ainsi qu'on lui doit l'acquisition, sur intervention personnelle du roi de France, des domaines occupés jusqu'alors par les Frères de la pénitence ou Frères Sacchets, tombés en décadence à cette époque, où fut bâtie peu après la maison qu'on appela le Grand couvent des augustins à Paris. Sur la fin de son généralat, Boniface VIII, d'accord en cela avec Philippe le Bel, le nomma archevêque de Bourges, signe évident de la haute estime en laquelle il était alors tenu, quand on réfléchit soit à sa qualité d'étranger, soit à l'importance d'un tel siège, à l'époque où il lui fut

conféré. Voir Moroni, *Dizionario historico ecclesiastico*, au mot *Bourges*. Une autre preuve de la signification de ce choix, ce sont les plaintes de certains membres de l'aristocratie française adressées à cette occasion au collège des cardinaux, plaintes qui donnèrent lieu à l'un des plus beaux éloges qui aient été fait de Gilles de Rome. Voir *Gallia christiana*, t. II, p. 76. Il est vrai que plus tard Philippe le Bel parut regretter cette nomination, mais le véritable motif en est tout à l'honneur de l'archevêque, puisqu'il s'agit de la fermeté avec laquelle celui-ci défendait les droits de la papauté contre les empiétements de l'autorité civile.

Si l'on ajoute quelques rescrits pontificaux par lesquels sont accordés à Gilles certains privilèges administratifs en récompense de son dévouement au Saint-Siège, une ordonnance par laquelle il communique à ses suffragants l'avis d'avoir à célébrer la fête de saint Louis dans leurs diocèses respectifs, son intervention dans la condamnation de certaines thèses risquées du docteur Jean de Paris sur l'eucharistie, une lettre par laquelle il accuse réception de la bulle contre les templiers, son assistance au concile de Vienne où il prit personnellement parti contre ces derniers, enfin des documents faisant allusion à des synodes provinciaux présidés par lui à Bourges et une condamnation à payer trente livres de Tours pour n'avoir pas fait à temps sa visite *ad limina* du vivant de Clément V, l'on aura les principaux traits que l'histoire nous ait légués à son sujet depuis son élévation à l'épiscopat. Il convient pourtant de signaler encore les deux testaments qu'il rédigea quelque temps avant de mourir, l'un du 25 mars 1315 et l'autre du 19 décembre 1316, conservés tous les deux aux Archives nationales de Paris, sous la cote *13694*, n. 3 et 4. Il est question, dans le premier, d'une certaine propriété ou maison de campagne qu'il lègue à la province augustinienne de France, en témoignage de sa gratitude pour avoir été élevé à Paris depuis son enfance; l'autre, daté de trois jours avant sa mort, contient un acte de donation au couvent de Paris des nombreux et précieux livres qu'il possédait à Bourges, soit au palais archiépiscopal, soit au couvent des augustins de la même ville. Il mourut le 22 décembre à Avignon où résidait alors la curie pontificale. Ses frères en religion lui érigèrent un monument dans leur église de Paris avec l'épitaphe suivante : *Hic jacet aula morum vitæ munditia | Archi-philosophiæ Aristotelis perspicacissimus | commentator | Clavis et Doctor Theologiæ lux in lucem | reducens dubia | Frater Ægidius de Roma Ord. Fratrum Eremit. S. Augustini | Archiepiscopus Bituricensis qui obiit | Anno D. MCCCXVI die* XXII *Mensis Decembris.*

II. OUVRAGES. — 1° *Ouvrages de dialectique.* — 1. *In artem veterem commentarius*, Venise, 1507, 1582; Bergame, 1594; 2. *In libros Priorum commentarius*, Venise, 1499, 1504, 1516, 1522, 1598; 3. *In libros Posteriorum commentarius*, Padoue, 1478; Venise, 1488, 1491, 1494, 1500, 1513, 1530; de nombreux manuscrits en sont conservés en diverses bibliothèques : à la Nationale de Paris, à celles de Toulouse, Bordeaux, Bruxelles, n. *2911* (*5426*), Florence, etc.; 4. *In libros Elenchorum sophisticorum commentarius*, Venise, 1496, 1499, 1500, 1530 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Bâle, Bruges, Oxford, Cambridge, Florence, Vatican, n. *933*); 5. *De medio demonstrationis tractatus*, Venise, 1499, 1504 (mss. à la Nationale, n. *16170*, à la Vaticane, n. *772*), cf. Aug. de Biella, augustin, *Questio de medio demonstrationis, defensiva opinionis domini Ægidii Romani*, Venise, 1496; 6. *In libros Rhetoricorum commentarius*, Venise, 1481, 1555; Rome, 1482 (mss. à la Nationale, à l'Arsenal, à la Sorbonne, à Padoue et au Vatican, n. *775*); 7. *De differentia rhetoricæ, politicæ et ethicæ*, Naples, 1525; 8. *In poesim Aristotelis*, dont on ne connait qu'une copie manuscrite à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford.

2° *Ouvrages de philosophie.* — 1. *In libros Physicorum commentarius*, Padoue, 1483; Venise, 1491, 1496, 1502 (mss. à la Nationale, à la Sorbonne, à Bruges, Lisbonne, à Vienne, à Venise, à Turin, au Vatican); 2. *In libros de generatione et corruptione commentarius, libri duo*, Naples, 1480; Venise, 1493, 1498, 1500, 1518, 1520, 1555, 1567 (mss. à la Nationale, à Saint-Marc de Venise, à la Bibliothèque royale de Turin, au Vatican, n. *2182*); 3. *De intentionibus in medio tractatus*, Naples, 1525 (ms. au Vatican, n. *10*); 4. *In libros de anima commentarius*, Pavie, 1491; Venise, 1496, 1499, 1500 (mss. à la Nationale de Paris, à la bibliothèque Mazarine, à l'Arsenal, à l'Université, etc.); 5. *In parva naturalia commentarius*, ouvrage donné comme douteux par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, mais taxé comme étant de Gilles de Rome par l'ancienne université et cité par les biographes augustins; 6. *De bona fortuna*, Venise, 1496, 1551 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Vienne, à Bruges, à Oxford, à Cambridge et à la bibliothèque Ambrosienne de Milan); 7. *In librum de causis commentarius*, Venise, 1550 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Bordeaux et à Saint-Marc de Venise); 8. *De formatione corporis humani tractatus*, Paris, 1515; Venise, 1523; Rimini, 1626 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, sous le titre : *De embryone seu fœto;* à la Sorbonne, deux au Vatican, un à la bibliothèque Palatine, n. *1086*); 9. *In XII libros Metaphysicorum quæstiones*, Venise, 1499, 1500, 1552; cet ouvrage fut commenté par J.-B. de Tolentino, à Venise 1505 (mss. au Vatican); 10. *In eosdem libros quæstiones disputabiles*, Venise, 1500; 1505; 11. *De primo principio, seu de esse et essentia quæstiones, tractatus*, Leipzig, 1413; Venise, 1493, 1503, 1504; 12. *De esse et essentia aurea theoremata XXII*, s. l., 1493; Venise, 23 mai 1503; Bologne, 1522 (mss. à la bibliothèque de Bourgogne, à Bruxelles, sous le titre : *Positiones de ente et essentia;* à Florence, Venise, Vienne, n. *3513*, au Vatican, fonds Ottoboni, n. *201*); 13. *De gradibus formarum, sive de pluralitate formarum, seu Contra gradus et pluralitatem formarum tractatus*, Padoue, 1493; Venise, 1500, 1502; Naples, 1525; Venise, 1552 (mss. à la Nationale de Paris); 14. *De gradibus formarum accidentalium in ordine ad Christi opera tractatus*, Naples, 1525; Vienne, 1641 (mss. au Vatican, n. *773*, et à la bibliothèque Angelica à Rome, n. *619*, 3); 15. *De deceptione tractatus et quomodo sciens potest mala facere*, cité par Ange Rocca et Gandolfi; 16. *De materia cæli contra averroistas tractatus*, Padoue, 1493; Venise, 1500, 1502 (ms. au Vatican, n. *201*); 17. *De intellectus possibilis pluralitate contra averroistas*, Venise, 1502 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Oxford, à Cambridge et au Vatican, n. *86*, sous le titre : *De unitate intellectus*); 18. *De erroribus philosophorum tractatus*, ouvrage d'authenticité douteuse; éditions qui l'attribuent à Gilles de Rome, Vienne, 1482; Venise, 1581 (sans nom d'auteur à la Bibliothèque nationale de Paris, n. *16195*); 19. *De partibus philosophiæ essentialibus, ac aliarum scientiarum differentia et distinctione*, s. l. n. d.; s. l., 1493; 20. *In libros Politicorum commentarius*; attribué à Gilles par les historiens de son ordre; 21. *In Œconomia Aristotelis commentarius*, attribué par les mêmes historiens (mss. à l'Ambrosienne et à la bibliothèque augustinienne de Milan); 22. *In Boetium de philosophiæ consolatione expositio* (mss. au Vatican et à la bibliothèque Ottoboni, n. *612*, au nom de Gilles de Rome); 23. *Super libros ethicorum* (mss. à Cambridge, sans nom d'auteur); 24. *De cometis vel de significatione cometarum*, dont l'authenticité est niée

par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, mais qui est appuyée par un manuscrit du Vatican, n. *803*, et un autre de Bâle.

3° *Ouvrages sur l'Écriture sainte.* — 1. *In totum canonem Bibliæ et sufficientiam librorum et excellentiam sacræ Scripturæ tractatus*, signalé par les biographes, bien qu'inconnu de nos jours; 2. *In librum Canticorum commentarius*, Rome, 1555 (mss. au Vatican, *169, 803*); 3. *De laudibus divinæ sapientiæ super Psalmum* XLIV : *Eructavit*, etc., *tractatus*, Padoue, 1553; Rome, 1555 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Bâle, à Oxford, à Vienne et au Vatican, n. *803*); 4. *In Epistolam ad Romanos commentarius*, Rome, 1555; 5. *In Epistolas ad Corinthios, postillæ seu libri II*, mentionné par l'auteur lui-même dans son commentaire sur les Sentences 6. *In Epistolas canonicas, inceptus commentarius*; 7. *In Evangelium Joannis tractatus duo;* 8. *In illud canonicæ Joannis : Omne quod est in mundo*, etc., *interpretatio*. Ces trois derniers ouvrages sont mentionnés par les anciens biographes.

4° *Ouvrages de théologie.* — 1. *In I^um Sententiarum volumen unum*, Venise, 1492, 1521 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Laon, à la bibliothèque Angelica, n. *624*, et au Vatican, *194*, n. *4331*); 2. *In II^um Sententiarum distinctiones XXXIV*, dédié à Robert, roi de Sicile, s. l. n. d.; Venise, 1482, 1581 (mss. à la bibliothèque Mazarine provenant du couvent des augustins de Paris, et au Vatican, n. *197*); 3. *In III^um Sententiarum commentarius*, Rome, 1623; avec les précédents, à Rome, 1623 (ms. à la bibliothèque Angelica, n. *197*); 4. *In IV^um Sententiarum*, mentionné par Philippe de Bergame, mais probablement apocryphe ou confondu avec les précédents; il existe néanmoins un ouvrage intitulé : *Petri Lombardi sententiæ... cum commentariis Henrici Gorichenii, Ægidii de Roma et Henrici de Urimaria*, par Daniel Agricola, O. M., in-fol., Bâle, 1510; seulement il ne contient que des extraits des deux premiers livres de Gilles de Rome sur le livre des Sentences; 5. *De corpore Christi theoremata*, Bologne, 1481; Cologne, 1490; Venise, 1502; Rome, 1555 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Florence, à Bruxelles, à Padoue, au Vatican, n. *594*, à Troyes, à Poitiers, à Bâle, à Venise); 6. *De charactere tractatus*, Rome, 1555; 7. *De prædestinatione, præscientia, paradiso et inferno tractatus*, Naples, 1525; Rome, 1555; Vienne, 1641 (mss. au Vatican, n. *367, 196*); 8. *De subjecto theologiæ quæstio*, Venise, 1503, 1504; 9. *De articulis fidei, sive de distinctione articulorum, sive expositio symboli, liber*, Naples, 1525; Rome, 1555 (ms. à la bibliothèque Angelica, n. *197*); 10. *Compendium theologicæ veritatis tractatus*, d'une authenticité douteuse, bien que de nombreux mss. portent le nom de Gilles, entre autres celui du Vatican, n. *805;* 11. *De carcere liber I*, également douteux, si même il n'est pas identique au traité *De charactere* indiqué plus haut; 12. *De peccato originali tractatus*, Oxford, 1479; Naples, 1525; Rome, 1555 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à l'Arsenal, à Cambrai, à Troyes, à Bâle, à Vienne, à Munich et au Vatican, n. *813, 4545, 855, 196*); 13. *De arca Noe tractatus*, Naples, 1525; Rome, 1555; Vienne, 1641; 14. *De divina influentia in beatos tractatus*; 15. *De mensura angelorum quæstiones*, Venise, 1505; Rome, dans le recueil de Blado, 1555 (mss. au Vatican, Ottoboni, n. *201, 613*); 16. *De cognitione angelorum quæstiones*, Venise, 1503 (mss. au Vatican, Ottoboni, n. *201*); 17. *De compositione angelorum quæstiones;* d'après Ossinger, il en existait un manuscrit au couvent des augustins de Saint-Jacques de Bologne; 18. *De motu angelorum quæstiones;* 19. *De loco angelorum quæstiones*, Venise, 1503, et, avec les deux traités précédents, 1521; 20. *De resurrectione mortuorum quæstiones* VII, ou *Quæstiones disputatæ Parisiis*, Naples, 1525; Vienne, 1641 (mss. à la Bbibliothèque nationale de Paris, trois copies, et à Oxford, collège Merton, n. *137*); 21. *Quodlibeta sex*, Bologne, 1481; Venise, 1496, 1502, 1504, 1513; Naples, 1525; Louvain, 1646 (mss. à la Bibliothèque nationale, à l'Arsenal, à Paris, à Bruxelles, bibliothèque de Bourgogne, à Bâle, à Venise, à Padoue et au Vatican, n. *805*); 22. *Quodlibeta XXIV sive XXV* (mss. à la bibliothèque Angelica à Rome, ainsi qu'à la Bibliothèque nationale de Paris sous le titre : *Quodlibeta Ægidii de Roma*); 23. *Contra expositionem Petri Joannis de Narbona super Apocalypsim, de mandato Bonifacii VIII*, mentionné par l'auteur, *In III^um Sent.*, part. II, q. II, a. 4; aucun exemplaire n'est connu; 24. *Expositio super orationem dominicam;* 25. *In salutationem angelicam : Ave;* ces deux traités furent imprimés à Rome en 1555 et à Madrid en 1648; le premier est parfois attribué à Gerson (ms. au Vatican, n. *1277*); 26. *De ecclesiastica potestate libri tres*, composé à l'occasion des dissensions entre Boniface VIII et Philippe le Bel, voir Ch. Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome... en faveur de la papauté*, 1858; F. X. Kraus, dans *Œster. Vierteljahrschrift für kath. Theologie*, 1862, p. 1 sq.; édité à Florence, en 1908 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, n. *4229*, à la bibliothèque des dominicains de Florence, au Vatican, n. *4107, 5612*, à l'Angelica, n. *130, 181, 367*); cet ouvrage porte quelquefois le titre suivant: *Quæstio in utramque partem, sive de potestate ecclesiastica* (Bibliothèque nationale de Paris, n. *15004*); la première partie est alors d'un autre auteur; 27. *In jus canonicum de summa Trinitate et fide catholica, cap. Firmiter et cap. Damnamus, et super Decretalem : Cum Martham, de celebratione missarum expositio*, Rome, 1555 (mss. au Vatican, n. *779*, et à la bibliothèque Angelica, n. *197*); 28. *Sermones ad clerum et ad populum*, inédits et disséminés en diverses bibliothèques, entre autres à Dresde, sous le titre : *De vitiis mundi*, et au Vatican : *De vitiis et virtutibus, 389*, n. *1277*; 29. *De rationibus seminalibus*, annoncé par l'auteur dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, XVe leçon, et mentionné par quelques biographes, mais sans exemplaire actuellement connu; 30. *In officium missæ liber*, sans exemplaire connu; 31. *De defectu et deviatione malorum culpæ et peccatorum a Verbo tractatus*, Rome, 1555; 32. *Hexameron sive mundo sex diebus condito*, Padoue, 1544; Rome, 1555; Venise, 1521 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris); 33. *De renuntiatione papæ tractatus*, Rome, 1554, dans le recueil de Blado et de Roccaberti, t. II, p. 1-64; 34. *Contra exemptos liber*, Rome, 1555; ms. au Vatican, n. *862;* attaqué par Jacques des Termes, abbé de Charlieu et de Pontigny, *Contra impugnatores libertatum*, dans *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, t. IV, p. 261-315; 35. *Correctorium contra impugnantes S. Thomam seu Defensorium*, ouvrage attribué, comme on sait, à différents auteurs, parmi lesquels certains critiques se prononcent ouvertement pour Gilles de Rome, voir, pour une discussion détaillée, Fernandez, dans la *Revista agustiniana*, Valladolid, 1882, t. III, p. 141-151, 365-371; Venise, 1516; Naples, 1644; 36. *Quomodo reges et principes possunt possessiones et bona regni peculiaria ecclesiis elargiri*, Rome, 1555 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, n. *6786*, et à l'Angelica de Rome, n. *367* et *417*); 37. *De ævo*, extrait du commentaire sur les livres des Sentences; 38. *De gratiarum actione ad Bonifacium VIII*, mentionné par les biographes, mais sans exemplaire connu; 39. *De corpore Christi compendium*, Rome, 1555 (mss. au Vatican, n. *594*, et à l'Angelica, n. *104*); 40. *De regimine principum*, composé à la demande de Philippe le Hardi pour l'éducation de son fils Philippe le Bel, qu'il ne faut pas confondre avec l'ouvrage similaire attribué à saint Thomas, lequel est beaucoup plus bref et d'authenticité douteuse. Cette œuvre, peut-être la plus notoire de Gilles de Rome, fut traduite :

a) en français par Henri des Gauches, dont il existe des manuscrits à la Bibliothèque nationale de Paris; *b*) en italien, éditée par Fr. Corazzini en 1858, mais entreprise dès 1288; *c*) en hébreu, dont on posséderait un manuscrit à Leyde; *d*) en espagnol par Bernardo ou Bernabe, évêque d'Osma, à la requête d'Alphonse XI de Castille, *Comienza el libro intitulado : Regimiento de principes fecho y ordenado por Fr. Gil de Rome, de la orden de S. Agustin, e fizolo trasladar en romance D. Bernardo, obispo de Osma, por honra e enseñamiento del muy noble infante D. Pedro, fijo primero, heredero del muy alto e muy noble D. Alonso rey de Castilla, de Toledo y Leon*, in-fol., Séville, 1494. L'on dit que d'autres traductions furent faites en portugais, en catalan et en anglais. Quant à l'édition latine originale, elle a été réimprimée à différentes reprises : s. l., 1473; Rome, 1482; Venise, 1498, 1502; Rome, 1556; Venise, 1585, 1598; Rome, 1607; avec biographie de l'auteur, Venise, 1617. D'après l'*Histoire littéraire de la France*, p. 525, les mss. en sont tellement nombreux qu'on en rencontre à peu près dans toutes les bibliothèques publiques de l'Europe; l'augustin Léonin de Padoue en a fait un résumé, publié par H. Müller, dans *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Tubingue, 1888, t. XXXI, p. 101 sq. (mss. à Munich, bibliothèque royale, n. *8809*, et à l'Angelica, n. *750*); présenté comme ouvrage de Gilles de Rome à l'*Academia dei Lincei* en 1885 par M. Narducci. Cf. V. Courdaveaux. *Ægidii romani de regimine principum doctrina*, Paris, 1857.

Les idées de Gilles de Rome, principalement en théologie, ont été exposées d'une manière synthétique dans *Schola Ægidiana, sive theologia exantiquata juxta doctrinam S. Augustini ab Ægidio Columna expositam.* C'est un cours complet de théologie tiré en grande partie des œuvres de Gilles et publié d'abord à Naples en 1683-1690, puis à Rome en 1692-1696, par le P. Fred. Nicolas Gavardi, augustin. N. Mattioli, O. S. A., *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna arcivescovo di Bourges dell' ordine Romitano de sant' Agostino*, dans l'*Antologia agostiniana*, Rome, 1896, t. I; *Histoire littéraire de la France*, t. XXX, au mot : *Gilles de Rome; Analecta augustiniana*, 1907-1908, t. II, p. 278 sq.; G. Boffito, *Saggio di bibliografia Egidiana*, Florence, 1911; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 237-250; Féret, *La faculté de théologie et ses principaux docteurs. Moyen âge*, Paris, 1895, t. II, p. 168-169; Scheeben, dans *Kirchenlexikon*, t. III, p. 690; Werner, *Der Augustinismus im späteren Mittelalter*, Vienne, 1883, p. 225 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 481-486.

N. MERLIN.

4. GILLES DE VITERBE, un des plus illustres savants et cardinaux de l'ordre de Saint-Augustin. Un historien de Viterbe, Bussi, *Istoria della città di Viterbo*, Rome, 1742, t. I, p. 291, l'appelle Antonini de son nom de famille, Ughelli, *Caninius*.

Ces renseignements sont erronés. Son père s'appelait Antonin Canisio, et sa mère Maria del Testa. Plusieurs de ses biographes, même Mgr Grana, déclarent que sa famille, dépourvue des biens de la fortune, était d'une condition très modeste; Gandolfo cite plusieurs documents pour révoquer en doute cette assertion, p. 16. Gilles naquit vers 1465, cf. Fiorentino qui cite, p. 254, un passage de l'*Historia XX sæculorum*, dans lequel Gilles dit qu'il était enfant en 1469, à Viterbe, ou, selon d'autres écrivains, à Canepina, et l'an 1488 il embrassa la vie religieuse dans l'ordre de Saint-Augustin. Dans une lettre à Nicolas Mannio, publiée par Martène, il raconte qu'il étudia la théologie, la philosophie, le latin, le grec et l'hébreu dans plusieurs couvents de l'ordre, à Amélia, à Padoue, dans l'Istrie, à Florence et à Rome. *Veterum scriptorum collectio*, t. III, col. 1242. Le P. Mariano de Genazzano, général des augustins, l'appela à Rome et lui conféra le diplôme de maître en théologie. Il lui témoigna une telle confiance qu'il voulut se l'associer dans le gouvernement de l'ordre. Lorsqu'il fut envoyé par Alexandre VI comme ambassadeur auprès du roi de Naples, il se fit accompagner de Gilles et, à leur retour, celui-ci assista, à Sessa, le général à ses derniers moments, au mois de décembre 1498, et dans la suite, il en fit transporter les dépouilles mortelles au couvent des augustins de Lecceto. Le P. Gilles s'était déjà rendu célèbre dans toute l'Italie par son éloquence et son érudition. Il avait prêché à Florence, Bologne, Ferrare, Venise, Sienne, Naples, et partout il avait remporté des triomphes. Sa renommée était si grande qu'Alexandre VI voulut entendre ses sermons à plusieurs reprises. Jules II lui écrivait le 4 novembre 1505 : *Romam est redeundum; tantum enim tui desiderium reliquisti, ut ab omnibus in lege Domini et salutem animarum quærentibus expecteris.* Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Fribourg, 1895, t. III, p. 856. Le même pape l'envoyait à Venise, en 1506, pour obtenir de la république qu'elle rendît au Saint-Siège la ville de Faenza. Pastor, *loc. cit.*, p. 588. La même année, à la mort du P. Augustin Faccioni de Terni, général des augustins, il le nommait vicaire général de l'ordre. C'est alors que commencèrent ses premiers rapports avec Staupitz. Voir Kolde, *Die deutsche Augustiner Congregation und Johan von Staupitz*, Gotha, 1879. L'année suivante, au chapitre général tenu à Naples, le P. Gilles était appelé au gouvernement de sa famille religieuse. Son humilité l'engagea à fixer son séjour dans un couvent solitaire du Mont-Cimino, près de Viterbe. Il y vivait avec un petit nombre de religieux dans l'observance de la règle, et par ses lettres et ses exhortations il s'efforçait de relever et vivifier l'esprit de son ordre. Le 2 mai 1512, en présence de Jules II et des cardinaux, il prononça le discours d'ouverture du concile de Latran. Il y indiqua les maux dont l'Église souffrait, et les bénédictions que, par le moyen des conciles, Dieu fait pleuvoir sur elle. Pastor, *loc. cit.*, p. 664. Ce discours excita la plus vive admiration, et le cardinal Sadolet, dans une lettre au cardinal Bembo, ne tarissait pas d'éloges sur son auteur. Au concile, le général des augustins prit la défense des ordres mendiants, qu'on menaçait de dépouiller de leurs privilèges et exemptions. Dans ses lettres, surtout dans une lettre aux augustins de Paris, il demandait aux religieux de prier pour éloigner la tourmente, et les engageait à réformer leur vie. Martène, *loc. cit.*, col. 1262-1264.

A la mort de Jules II, Léon X témoigna à Gilles la même bienveillance que son prédécesseur. En 1515, il l'envoya à l'empereur Maximilien pour l'amener à traiter la paix avec Venise et à combattre les Turcs. En 1517, il le chargea d'une légation auprès du duc d'Urbin. Il lui écrivait familièrement et l'invitait à quitter sa solitude de Cimino et à rentrer à Rome, où il l'aurait revêtu de la pourpre romaine. Mais le P. Gilles, qui avait été confirmé dans sa charge de prieur général aux chapitres généraux de Viterbe (1511) et de Rimini (1515), préférait l'humilité du cloître aux dignités ecclésiastiques. Cependant, au mois de juillet 1517 Léon X le nomma cardinal, et l'envoya, l'année suivante, comme ambassadeur à Charles-Quint, pour l'engager à se mettre à la tête d'une nouvelle croisade contre les Turcs, enorgueillis de leurs victoires en Perse. Les charges que lui imposait sa nouvelle dignité obligèrent Gilles à renoncer au gouvernement de son ordre, et à le remettre entre les mains du P. Gabriel de Venise. Il annonça cette démarche à ses religieux dans une lettre très touchante, qui est un véritable monument d'humilité chrétienne. Martène, *op. cit.*, t. III, p. XXII. Au retour de sa légation, le cardinal Gilles fut nommé par Clément VII protecteur de l'ordre en 1523, patriarche de Constantinople et évêque de Viterbe. On lui confia l'administration des églises épiscopales de

Castro, Lanciano, Zara, Sutri et Népi. A Viterbe, le cardinal donna l'hospitalité aux chevaliers de Rhodes, que les Turcs, en 1522, avaient forcés à quitter leur boulevard et il présida, comme légat du pape, leur chapitre général (1527). La même année, au pillage de Rome par les troupes impériales, il perdit sa riche bibliothèque. La douleur, que cette perte lui causa fut si vive et si forte qu'il tomba malade et resta une année entière à Padoue. Clément VII le rappela à Rome et, par une lettre très élogieuse, il l'engagea à publier ses œuvres pour le bien de l'Église et les progrès des sciences sacrées. Gilles se refusait par humilité à mettre au jour ses écrits. Suivant les désirs du pape, il travaillait avec le P. Nicolas Scutelli, augustin, à traduire en latin plusieurs manuscrits grecs. La mort vint le frapper au milieu de son travail le 12 ou le 21 novembre 1532. D'après l'opinion commune, il aurait été le successeur de Clément VII sur le siège pontifical. Il avait été, dès le début, un adversaire déclaré de Luther.

Tous les contemporains de notre cardinal sont unanimes à exalter ses mérites, ses talents et ses vertus. Dans sa lettre à l'empereur Maximilien, Léon X esquissait ainsi la physionomie morale de l'illustre cardinal : *Is quoniam est eximia integritate, religione, doctrina, omniumque prope linguarum quæ nunc quidem excoluntur, usum atque scientiam, omnium bonarum artium disciplinas cognitas, et explicatas habet, te hortor ut eum liberaliter excipias, cum mea, tum ipsius etiam causa.* Dans une lettre au cardinal Bembo, le cardinal Sadolet ne peut se retenir de lui exprimer son admiration pour l'éloquence du savant augustin : *Scimus enim experti pluries illam hujus viri mulcentem omnium aures atque animos eximiam eloquentiam vernacula quidem lingua etruscorum, quæ illi patria est, abundantem, sed ex uberrimis et græcæ et latinæ eruditionis fontibus deductam. Magno enim hic studio theologiæ ac philosophiæ altissimis artibus comites literas politiores adjunxit.* Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. XIX, col. 668. Malheureusement, la plupart de ses écrits sont encore inédits. Voici d'abord la liste de ceux qui ont été imprimés : 1° *Oratio ad lateranense concilium, habita in æde lateranensi quinto nonas maias 1512*, Rome, 1512, dans Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. IX, col. 1576-1581; Labbe, *Sacrosancta concilia*, Venise, 1732, t. XIX, col. 225-235. Elle a été résumée par Hefele, *Conciliengeschichte*, t. VIII, p. 501-506. L'édition donnée par Torelli, *Secoli agostiniani*, t. VIII, p. 627-629, reproduite par Curtius, est incomplète et très fautive. Cf. Gandolfo, *De ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, p. 20. 2° *Oratio habita post tertiam sacri lateranensis concilii sessionem in ecclesia dive Maria Virginis de populo, de federe inito inter Julium II pontificem maximum et ill. Maximilianum imperatorem*, Rome, 1512 ; 3° *Epistolæ selectæ*, recueillies par Mabillon dans un manuscrit de l'ancienne bibliothèque de San Giovanni à Carbonara (Naples), et éditées par Martène, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, Paris, 1724, t. III, col. 1232-1268. Une lettre de Gilles au P. Staupitz, datée du 26 juin 1510, concernant Luther, a été publiée par Höhn, *Chronologia provinciæ rheno-suevicæ ordinis fratrum eremitarum S. Augustini*, Wurzbourg, 1744, p. 154, reproduite par Ossinger. Quelques extraits de sa correspondance inédite ont paru dans l'*Archivio storico per le provincie napolitane*, t. IX (1884), p. 430-452. Une lettre de Gilles au P. Gaspar Ammon de Hasselt, O. S. A., a paru dans Henke et Brun, *Annales litterarii*, Helmstadt, 1782, t. I, p. 193. Trois autres lettres, dont deux à Jean Reuchlin, l'autre à Jean, Denis et Élisabeth Reuchlin, ont été insérées dans *Illustrium virorum epistolæ hebraicæ, græcæ et latinæ, ad Johannem Reuchlin Phorcensem, virum nostra ætate doctissimum diversis temporibus missæ*, Hagenoe, 1519, fol. 96-98, reproduites ou mentionnées par Geiger, *Johan Reuchlins Briefwechsel gesammelt und herausgegeben*, dans *Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart*, Tubingue, 1875, t. CXXVI, p. 260-261, 276. Les trois lettres sont datées des années 1516 et 1517.

Gilles a laissé un nom dans l'histoire de la littérature italienne comme poète latin et italien, aussi bien que comme philosophe. Deux de ses pièces italiennes ont été publiées un grand nombre de fois. Nous citons l'édition du P. Gandolfo. *Fiori poetici dell'eremo agostiniano raccolti ed illustrati con un saggio della vita di ciascun produttore dei medesimi*, Gênes, 1682, p. 81-107. La première pièce traite de l'excellence de la chasteté (*La Ludizia*), et comprend 52 strophes. Elle a été reproduite par Crescimbeni dans les *Commentarii intorno alla istoria della volgar poesia*, Rome, 1711, t. III, p. 225-235; cf. *ibid.*, Rome, 1710, t. II *b*, p. 204-205. La seconde pièce est intitulée : *Caccia bellissima di amore*, et dans une poétique allégorie met en garde la jeunesse contre les égarements de l'amour. Elle comprend aussi 52 strophes, et a été publiée un grand nombre de fois, Venise, 1537, 1538, dans les recueils de Dolce, d'Arrivabene, etc., par le P. Gandolfo, *op. cit.* Mais quelques historiens de la littérature italienne sont d'avis que l'auteur de cette pièce est Jean-Baptiste Lapini de Sienne. Fontanini, *Biblioteca dell' eloquenza italiana*, Venise, 1753, t. I, p. 291, dans les notes d'Apostolo Zeno. Elle a paru sous le nom de Lapini dans la *Scelta di stanze*, par Augustin Ferentillo, Venise, 1572. Le P. Gandolfo a publié deux poésies latines du même auteur, une ode, *in Ægidii Romani cardinalis laudes*, et une épigramme *Domino Petro memoriæ magistro*, p. 79-80. Le Cod. Ang. *1001*, Narducci, p. 417, contient trois églogues latines de Gilles : *Paramellus et Ægon; De ortu Domini*; *In resurrectionem Domini*. La troisième est en distiques; les deux premières en hexamètres. Gilles serait aussi l'auteur d'une version latine très élégante et fidèle de la célèbre pièce de Pétrarque sur la sainte Vierge, Fontanini, *op. cit.*, t. II, p. 46; plusieurs madrigaux de Gilles en italien, à l'adresse de Vittoria Colonna, tirés du manuscrit Magliabecchiano *720*, ont paru dans le recueil de Trucchi, *Poesie italiane inedite di dugento autori dall' origine della lingua infino al secolo decimosettimo, raccolte ed illustrate*, Prato, t. III, 1847, p. 126-129;

D'autres ouvrages de Gilles ont été encore publiés : 1° *Promemoria ad Hadrianum papam VI de depravato statu romanæ Ecclesiæ, et quomodo reformari possit ac debeat*, publiée par Höfler, *Analecten zur Geschichte Deutschlands und Italiens*, dans *Abhandlungen der historischen Classe der K. Bayer. Akad. der Wissenschaft*, Munich, 1846, t. IV, n. 3, p. 62-89. Gilles conseille au pape de s'adjoindre des hommes expérimentés et prudents dans le gouvernement de l'Église, de frapper l'avarice et l'ambition du clergé, de défendre l'abus des indulgences, le cumul des bénéfices, de renouveler l'organisation administrative et ecclésiastique de la curie romaine, de limiter les droits des princes temporels dans la collation des bénéfices. 2° *Cajetani Thiennensis expositio in libros de cælo et mundo, cum Ægidii Romani eremit. aug. quæstione de materia cæli, castigante Ægidio Viterbiensi, erem. augustiniano*, Venise, 1502. Cette édition est mentionnée par Gandolfo dans la liste des ouvrages de Gilles de Rome, p. 29. Le P. Ange Gabriel de Sainte-Marie ne la cite pas dans le catalogue des écrits de saint Cajétan de Tiene, *Biblioteca e storia degli scrittori di Vicenza*, Vicence, 1772, t. II, p. XXX-XXXIII. Tomassini se borne à citer les *Commentaria in libros de cælo* sans spécifier où ils ont été imprimés. *Bibliothecæ patavinæ*, Udine, 1639, p. 55.

Parmi ses œuvres inédites citons : 1° *Aristotelis operum index ordine alphabetico digestus*, cod. Par. *6589*, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ regiæ*, t. IV *c*, p. 260; 2° *Aristotelis monumenta et index de Aristotelis erroribus*, *ibid.*; 3° *Liber Zohar super libros Mosis, interprete Ægidio Viterbiensi*, cod. Paris. *527*, *op. cit.*, t. III *c*, p. 43; 4° *Liber qui dicitur Temuna, eodem interprete*, *ibid.*; 5° *Hortus nucis, eodem interprete*, *ibid.*; 6° *Annotationes in librum Raziel*, *ibid.*; 7° *Vocabularium linguæ sanctæ*, cod. Paris. *596*, *op. cit.*, t. III *c*, p. 50; 8° *Diversorum librorum hebraicorum vocabula*, cod. Paris. *597*, *ibid.*, p. 50; 9° *Interpretatio et annotationes in librum decem Sephirot*, cod. Paris. *598*, *ibid.*, p. 50; 10° *Interpretatio et annotationes in librum Mayerchet haeloit ibid.*; 11° *Racanatensis alias Recanatensis expositio in libros Mosis*, *ibid.*; 12° *De arcana judæorum doctrina tractatus*, cod. Paris. *3363*, *ibid.*, p. 402; 13° *Ben Hacane liber qui Pelia dicitur interprete Ægidio Viterbiensi*, cod. Paris. *3367*, *ibid.*, p. 445; 14° *Informatio contra lutheranam sectam*, attribué à Gilles par Mabillon, *Bibliotheca bibliothecarum*, Paris, 1739, t. II, p. 779, n. 14; 15° *Liber de revolutione 23 literarum hebraicarum secundum viam theologicam in lingua hebræa, interprete Ægidio Viterbiensi*, *ibid.*, n. 37; 16° *Opus contra hebræos de adventu Messiæ et de nominibus divinis contra eosdem*, *ibid.*, n. 53; 17° *Dictionnarium sive liber radicum*, cod. Ang. *3*. Cf. Narducci, *Catalogus codicum manuscriptorum in bibliotheca Angelica*, Rome, 1893, t. I, p. 1. Je ne sais pas si le contenu de ce manuscrit est identique avec le contenu des ouvrages marqués aux numéros 7 et 8. Il est l'ébauche d'une traduction en latin du dictionnaire de David, fils de Joseph Kimchi, rédigée d'après les notes de Gilles, Pélissier, *Manuscrits de Gilles de Viterbe à la bibliothèque Angélique*, Rome, tirage à part de la *Revue des bibliothèques*, p. 4-5; 18° *Historia viginti sæculorum per totidem psalmos digesta, ad Leonem X*, cod. Ang. *351*, Narducci, *op. cit.*, p. 177; cod. *502*. Le premier manuscrit renferme aussi les *additamenta* du cardinal Seripando sur les papes Léon X, Adrien VI, Clément VII, Paul III, Jules III, Marcel II et Pie IV. Au jugement du cardinal Hergenröther et du P. Laemmer, ce travail, qui esquisse vingt siècles de l'histoire de l'humanité avant et après le Christ, peut soutenir la comparaison avec le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. L'auteur y fait preuve d'une grande connaissance de l'Écriture sainte, des auteurs sacrés et profanes, et de profondes vues philosophiques. Pastor l'a souvent utilisé dans son *Histoire des papes*. Vittorelli, Manni, Georgius, Baluze, Höfler, Laemmer s'en étaient servis avant lui. Le manuscrit original de cette œuvre se trouvait autrefois à la bibliothèque du couvent de San Giovanni di Carbonara à Naples. Le cod. Ang. a été décrit par Pélissier, p. 11-13, qui a donné une analyse critique soignée de l'*Historia viginti sæculorum*, dans sa thèse latine de doctorat : *De opere historico Ægidii cardinalis Viterbiensis, quod manuscriptum latet in bibliotheca quæ est in urbe augustinianorum Angelica ejusdemque operis cui titulus præest « Historia viginti sæculorum » vera indole*, Montpellier, 1896 : il relève l'importance de cet ouvrage pour l'histoire de l'Église au XVe siècle; 19° *In librum primum Sententiarum, ad mentem et doctrinam Platonis*, cod. Ang. *636*, Narducci, *op. cit.*, p. 281; 20° *Sententiarum liber primus usque ad XVII distinctionem ad mentem Platonis*, *ibid.*; 21° *De laudibus congregationis ilicetanæ*, cod. Ang. *1156*, Narducci, *op. cit.*, p. 487; 22° *Epistolæ familiares*. Trois manuscrits de la bibliothèque Angelica contiennent des lettres de Gilles ou de ses correspondants. Le cod. *688*, Narducci, *op. cit.*, p. 292, renferme 85 lettres (1494-1517), adressées la plupart à Gabriel de Venise, général des augustins; le cod. *762*, Narducci, *op. cit.*, p. 316, renferme 10 lettres en italien, adressées au P. Jean François Liberta, du 18 juillet au 6 août 1532, cf. Torelli, *Secoli agostiniani*, Bologne, 1866, t. VIII, p. 568; et une lettre du 3 avril 1531 au P. Sébastien de Rimini. Le cod. *1001*, Narducci, *op. cit.*, p. 416-418, est le recueil le plus riche des lettres de Gilles. Elles y sont divisées en 8 livres. Le compilateur de ce recueil, d'après le P. Gandolfo, serait le P. Séraphim Ferri de Castellina, *op. cit.*, p. 19. P. Xiste Schier, dans les *Addenda* (inédits) *ad Ossingeri Bibliothecam augustinianam*, cod. Ang. *353*, p. 203. Cette correspondance de Gilles, d'après Pélissier, qui a décrit les manuscrits ci-dessus mentionnés, est très curieuse pour reconstituer les relations littéraires du cardinal, et son action comme chef de l'ordre, p. 11. La bibliothèque Vaticane possède en outre, un certain nombre de lettres adressées à Gilles, entre autres à Aléandre. 23° *Iragion, seu explanatio litterarum hebraicarum*, cod. Vat. *5808*; 24° *De moribus Turcarum*, perdu; 25° *De Ecclesiæ incremento ad Julium II*; 26° *Annotationes in tria priora capita Geneseos*; 27° *Liber dialogorum*. Ces trois ouvrages sont mentionnés par Ciacconius et Ellsius, sans aucune indication.

Pontanus, *Opera omnia*, Venise, 1519, t. II; l'auteur y publie *Sermo Ægidii ad populum*, fol. 156-158, et un dialogue dédié à Ægidius (*Ægidius dialogus*), p. 155-173, qui renferme des notices biographiques et littéraires sur le savant cardinal; Ambr. Flandini, *Sermo de triplici vita in festo divi Aurelii Augustini, Quadragesimalium concionum liber qui gentilis inscribitur, ex ethnicorum christianorumque erudimentis collectus*, Venise, 1523, p. 481-482; Bembo, *Epistolæ*, Venise, 1552, p. 261-264, 343-344, 486-487, 489-490, 492-493, 520-523; Jovius, *Elogia virorum litteris illustrium*, Bâle, 1577, p. 159-160; Giraldi, *De poetis nostrorum temporum dialogi duo*, Bâle, 1580, t. II, p. 415; Panfilo, *Chronica fratrum ordinis eremitarum S. Augustini*, Rome, 1581, p. 73-80; Ferronus, *De rebus gestis Gallorum*, Bâle, 1601, p. 73-80; Galatini, *De arcanis catholicæ veritatis*, Francfort, 1612, p. 22; Curtius, *Virorum illustrium ex ordine eremitarum D. Augustini elogia*, Anvers, 1636, p. 93-107; Corentini, *De episcopis Viterbii summa chronologica*, Viterbe, 1640, p. 166-168; Aubéry, *Histoire générale des cardinaux*, Paris, 1645, t. III, p. 289-293; Landucci, *Sacra Leccetana selva*, Rome, 1647, p. 126; Ellsius, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 14-15; Contelori, *Elenchus S. R. Ecclesiæ cardinalium ab anno 1430 ad annum 1459*, Rome, 1659, p. 124-125; Oldoino, *Athenæum romanum*, Pérouse, 1676, p. 32-33; Ciacconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. Ecclesiæ cardinalium*, Rome, 1677, t. III, col. 395-399; Gandolfo, *Fiori poetici dell' eremo agostiano*, Gênes, 1682, p. 71-78; *Le porpore agostiniane, Additione al dispaccio istorico curioso et erudito*, Mondovi, 1695, p. 36-43; *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Rome, 1704, p. 16-20; Palatio, *Fasti cardinalium omnium sanctæ romanæ Ecclesiæ*, Venise, 1703, t. II, col. 682-689; Piazza, *La gerarchia cardinalizia*, Rome, 1703, p. 528 ; Eggs, *Purpura docta*, Munich, 1714, t. II, p. 396-400; Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, dans Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, p. 132-133; Colomiès, *Italia et Hispania orientalis*, Hambourg, 1730, p. 41-46; Michel de Saint-Joseph, *Bibliographia critica sacra et prophana*, Madrid, 1740, t. I, p. 113-114; Bussi, *Storia della citta di Viterbo*, Rome, 1742, p. 291, 304; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1750, t. I, p. 1624; *Elogia S. R. E. cardinalium pietate et doctrina illustrium*, Rome, 1751, p. 106; Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina*, Padoue, 1754, t. I, p. 24; Sadolet, *Epistolæ*, VII et LXXXII, Rome, 1760, t. I, p. 18-20, 230; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 190-198; Laurence Grana, évêque de Segni, *Oratio in funere Ægidii Viterbiensis, card. S. R. E., ex ms. codice membranaceo bibliothecæ Marii Compagnonii Marcluscii S. R. E. cardinalis amplissimi, eruta et a Johanne Christophoro Amadutio nunc primum in lucem edita*, Rome, 1781 ; cette oraison funèbre ne contient presque pas de détails biographiques sur Gilles; Cardella, *Memorie storiche dei cardinali della santa romana Chiesa*, Rome, 1793, t. IV, p. 47-50; Moroni, *Dizionario ecclesiastico*, Venise, 1841, t. VII, p. 211-215; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis*

augustinianæ, Tolentin, 1859, t. II, p. 4-10; *Eremus sacra augustiniana*, Rome, 1874, t. I, p. 191-196; Laemmer, *Zur Kirchengeschichte des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts*, Fribourg, 1863, p. 65-67; Geiger, *Johan Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871, p. 399, 404, 437, 450; A. W., *Wor der Reformation*, dans *Historisch-politische Blätter*, 1877, t. LXXIX, p. 203; Kölde, *Die deutsche Augustiner Congregation und Johan von Staupitz; ein Beitrag zur Ordens und Reformationsgeschichte*, Gotha, 1879, p. 124, 197-198, 231-232, 238, 257, 272, 312, 324; Höfler, *Papst Adrian VI*, Vienne, 1880, p. 210-214; Fiorentino, *Egidio da Viterbo ei Pontaniani da Napoli*, dans *Archivio storico per le provincie napolitane*, t. IX, 1884, p. 430-452; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. VIII, p. 501-506, 676, 692, 765, 768, 788; 1890, t. IX, p. 5, 177; Fiorentino, *Risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Naples, 1885, p. 251; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, Stuttgart, 1888, t. VIII, p. 55; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg, 1890, t. I, p. 255-256; Pélissier, *De opere historico Ægidii cardinalis Viterbiensis, Historia viginti sæculorum*, Montpellier, 1896; Pastor, *Geschichte der Päpste*, Fribourg, 1906, t. IV *a*, p. 141, 470-471; Paquier, *Jérôme Aléandre*, Paris, 1900, *passim*.

A. PALMIERI.

GILLOT Jacques, érudit français, né à Langres, dans la première moitié du XVIe siècle, mort à Paris en janvier 1619. Il entra de bonne heure dans les ordres et prit rang parmi les conseillers clercs du parlement, dont il devint le doyen. Il était en même temps chanoine de la Sainte-Chapelle de Paris et doyen du chapitre de Langres. Très érudit, il était lié avec les savants les plus estimés de son époque. On lui doit une édition des œuvres de saint Ambroise, 3 in-fol., Paris, 1569, et de saint Hilaire, in-fol., Paris, 1572. Lors des troubles qui marquèrent la fin du règne de Henri III, il prit parti contre la Ligue et fut un des principaux auteurs de la *Satyre Ménipée*. Parmi ses autres écrits nous mentionnerons : *Actes du concile de Trente en 1562 et 1563 pris sur les originaux*, in-12, Paris, 1607; *Instructions et missives des rois très chrétiens de France et de leurs ambassadeurs; et autres pièces concernant le concile de Trente prises sur les originaux*, in-8°, Paris, 1608. Cet ouvrage eut plusieurs éditions : la plus complète est celle qui fut donnée par Pierre et Jacques Dupuy, in-4°, Paris, 1654; *Traités des droits et libertés de l'Église gallicane*, in-4°, Paris, 1609.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1704, t. II, col. 1575; Roussel, *Le diocèse de Langres*, in-8°, Langres, 1873, t. I, p. 172; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 87-88.

B. HEURTEBIZE.

GINOULHIAC Jacques-Marie-Achille, né à Montpellier, le 3 décembre 1806, fit de fortes études, surtout de sciences et de philosophie. Ordonné prêtre le 27 mars 1830, il fut aussitôt après nommé professeur au grand séminaire de sa ville natale. Le 19 janvier 1835, il prononça l'*Oraison funèbre de Mgr Fournier*, in-8°, Montpellier, 1835. Chanoine honoraire en 1836, il devint aumônier du couvent de la Providence en 1837. L'archevêque d'Aix le prit, en 1839, pour son vicaire général. Durant cette période, il rédigea en grande partie les conférences ecclésiastiques d'Aix. Il publia son *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église et jusqu'au concile de Nicée*. Ire partie. *De Dieu considéré en lui-même. Unité de sa nature. Trinité de ses personnes*, 2 in-8°, Paris, 1852; 2e édit., revue et augmentée, 3 in-8°, Paris, 1866. Il y déployait une grande érudition et il y montrait que les dogmes catholiques de Dieu et de la Trinité n'étaient pas des produits de la raison humaine, mais qu'ils appartenaient au dépôt de la révélation chrétienne et que seule leur explication avait pris plus de clarté et de précision au cours des trois premiers siècles. L'introduction de la seconde édition, datée du 1er décembre 1865, indique les corrections et les additions faites à la première. Mgr Bruillard, évêque de Grenoble, lui offrit, le 2 juin 1852, sa succession. Nommé le 9 décembre, préconisé le 7 mars 1853, Mgr Ginoulhiac fut sacré à Aix, le 1er mai. Il écrivit aux évêques une lettre sur les apparitions de la sainte Vierge à la Salette et adressa au pape, en 1854, un *Mémoire* lithographié. Il se prononçait en faveur de leur réalité. Plus tard, en 1869, il approuva la fondation des religieuses de Notre-Dame de la Salette. En 1860, il écrivit une *Lettre circulaire sur la situation actuelle des États de l'Église*, et le 20 décembre, il prononça une *Allocution* aux obsèques de son prédécesseur. En 1861, il publia le *Catéchisme à l'usage du diocèse de Grenoble*. En 1863, il écrivit une *Lettre... à l'un de ses vicaires généraux, sur la Vie de Jésus par M. Renan*. Il tint un synode pour préparer les *Statuts du diocèse*, qui furent publiés en 1864. Il expédia à ses prêtres une *Lettre circulaire sur les accusations portées dans la presse contre l'encyclique du 8 décembre 1864 et le Syllabus*, Grenoble, 1865; il y en eut trois éditions. Elle est reproduite dans Raulx, *Encyclique et documents*, Bar-le-Duc, 1865, t. II, p. 437-487. Il publia : *Les Épîtres pastorales ou réflexions dogmatiques et morales sur les Épîtres de saint Paul à Timothée et à Tite*, in-12, Paris, Grenoble, 1866. Il fonda la *Semaine religieuse* en 1868, et rétablit la liturgie romaine en 1869. Il écrivit dans la *Semaine religieuse*, sous la signature J., des articles sur *Le concile œcuménique*, qui furent réunis *avec des éclaircissements et des notes*, in-8°, Paris, 1869. Le 1er juillet 1867, il avait signé, au centenaire de saint Pierre à Rome, l'adresse des évêques présents à Pie IX pour lui manifester leur joie de la convocation du concile du Vatican. Il prit plusieurs fois la parole au concile : le jeudi 30 décembre 1869, à la 5e congrégation, sur le schéma de la doctrine chrétienne opposée aux erreurs du rationalisme; le mardi, 22 mars 1870, à la 31e congrégation, sur le c. IV de ce schéma; le mardi 28 juin, à la 78e congrégation, sur le schéma de l'Église. Au consistoire de la veille, il avait été préconisé archevêque de Lyon. Il signa différents *postulata :* le 12 décembre 1869 et le 2 janvier 1870, sur la bulle *Multiplices inter* et l'ordre à suivre au concile; le 12 janvier, pour la non-définition de l'infaillibilité pontificale; le 1er mars, à propos du décret du 20 février touchant l'ordre des matières à traiter sur l'Église; le 4 mai, les plaintes sur la violation du concile; le 8 mai, contre la préférence donnée à la primauté et à l'infaillibilité du pape dans le schéma *De Ecclesia;* le 4 juin, contre l'ordre donné de finir la discussion générale sur le schéma; le 9 juillet, contre des additions faites à ce schéma. Le 13 juillet, à la congrégation générale, il dit : *Non placet* au sujet de la définition de l'infaillibilité. Le 17, il signa la lettre adressée à Pie IX par les antiinfaillibilistes pour lui annoncer qu'ils n'assisteraient pas à la IVe session du concile, qui se tiendrait le lendemain. Il n'y assista pas, en effet; il était rentré à Grenoble le 20; mais de Lyon, où il s'était rendu le 3 août et où il fut intronisé le 11, il adressa, le 16, au pape, une lettre par laquelle il adhérait au dogme de l'infaillibilité pontificale. Voir *Acta et decreta sacrosancti œcumenici concilii Vaticani*, dans *Collectio lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, p. 715, 731, 736, 754, 917, 920, 946, 962, 980, 984, 987, 992, 995, 996, 1039; Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1909, t. II *a*, p. 58-60, 88, note, 93, 125, 161, 185, 345; 1911, t. II *b*, p. 33-37, 76, 115-121 (discours sur la liberté la plus grande à laisser à la science). Il publia ensuite : *Le sermon sur la montagne*, avec des réflexions dogmatiques morales, in-12, Lyon, 1872. En 1873, il réunit un synode et publia les *Statuts synodaux*, in-8°, Lyon, 1874. Son mandement de carême de 1874 traitait la question sociale sous ce titre : *Du*

riche qui se perd et du pauvre qui se sauve. Ses forces et sa raison déclinèrent bientôt, et il mourut à Montpellier, le 17 novmbre 1875. Ses héritiers éditèrent un ouvrage qu'il laissait manuscrit : *Les origines du christianisme*, 2 in-8°, Paris, 1878, dont le t. I contient les documents et le t. II expose les faits et la doctrine.

Mgr Thibaudier, *Mandement à l'occasion de la mort de Mgr J.-M.-A. Ginoulhiac*, Lyon, 1875; *Lettre de Mgr l'évêque de Montpellier au clergé de son diocèse au sujet de la mort et des funérailles de Mgr l'archevêque de Lyon*, 20 novembre 1875, Montpellier, 1875; Mgr Cotton, *Oraison funèbre de Mgr Ginoulhiac*, 14 janvier 1876, Lyon, 1876; L. Maret, dans la *France ecclésiastique pour 1876*, Paris, p. 765-769; *L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation*, in-4°, Paris, 1907, p. 263-264, 316-318; *Catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 562; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. V*b*, col. 1520-1521.

E. MANGENOT.

GIOANNETTI André, cardinal de la sainte Église romaine, né à Bologne le 6 janvier 1722, reçut au baptême les noms de Melchior-Benoît-Lucidor, qu'il changea pour celui d'André, alors qu'il revêtit l'habit des camaldules au monastère de Ravenne. En 1740, après sa profession, ses supérieurs l'envoyèrent à Rome pour y faire ses études; quand il fut docteur, ils le rappelèrent et le chargèrent d'enseigner la théologie au monastère de Bertinoro. La renommée de sa science franchit les murs du couvent et l'archevêque de Ravenne, Guiccioli, mort en 1763, le choisit pour théologien. Cette même année, il était nommé abbé du célèbre monastère de son ordre à Classe, aux portes de Ravenne. Il enrichit son église, augmenta la bibliothèque, accrut le musée; il fit dessécher les marais qui l'environnaient et le rendaient insalubre. Toutefois, les soins matériels ne lui faisaient pas négliger les autres devoirs de sa charge : donnant l'exemple à tous, il enseignait les novices, prêchait ses religieux, instruisait les âmes et en dirigeait beaucoup, même au dehors de l'abbaye. Pendant une disette, en 1766, bientôt suivie d'une épidémie, il fut la providence de toute la région, distribuant sans compter les provisions du monastère et, quand les greniers et la caisse furent vides, il emprunta pour payer le grain qu'il faisait venir par mer. Après l'expiration de sa charge à Classe, le P. Gioannetti fut appelé à Rome pour gouverner le monastère de Saint-Grégoire au Cœlius (1773). Le cardinal Braschi, le futur Pie VI, en était alors commendataire; il eut occasion de connaître l'abbé, et devenu pape il le créa, le 30 janvier 1772, évêque titulaire d'Imeria et administrateur de l'archidiocèse de Bologne. Le 23 juin de l'année suivante, il le faisait archevêque et lui donnait le chapeau. Le cardinal André Gioannetti déploya dans l'administration de son diocèse le même zèle que jadis à Classe; il en reste comme preuves écrites de nombreuses lettres pastorales aux fidèles et au clergé. En 1784, il en publiait dix-huit réunies en un seul volume et qui forment un cours raisonné de religion, dans lequel il s'applique à combattre les objections. Elles sont complétées par un Appendice sur la suprématie du Saint-Siège, contre Tamburini, Eybel et autres partisans des doctrines joséphistes. En septembre 1788, il réunit un synode dont les actes, *Synodus diœcesana Bononiensis*, in-4°, furent publiés la même année. Lorsque la Révolution chassa en Italie beaucoup de prêtres et de religieux français, le cardinal de Bologne leur fut très hospitalier. Quand les États pontificaux furent envahis par les armées de la Révolution, il ne craignit pas de rappeler avec fermeté, dans une lettre au sénat de Bologne du 9 janvier 1797, les droits et les lois de l'Église. L'année suivante, Pie VI, emmené en captivité, passa par Bologne; le cardinal accourut pour le consoler et put l'entretenir pendant de courts instants. Il devait se rappeler, alors, comment en 1782 il avait eu la joie de lui faire un tout autre accueil, alors qu'il revenait de Vienne et l'accompagnait à Imola pour la consécration de la cathédrale. Les troupes autrichiennes ne tardèrent pas à chasser les envahisseurs et l'archevêque s'employa à réparer les ruines matérielles et morales qu'ils laissaient après eux. Il se rendit au conclave de Venise qui nomma Pie VII et revint dans son diocèse pour y mourir le 9 avril 1800.

Ami de la religion du 28 septembre 1825, reproduit dans le *Dictionnaire des cardinaux* de Migne, Paris, 1857; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1845, t. XXX, art. *Gioannetti*; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 327-328.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GIOBERTI Vincent, philosophe et publiciste italien, né à Turin le 5 avril 1801, appartenait à une famille très pauvre, et, devenu orphelin de bonne heure, il ne dut qu'à la générosité d'une bienfaitrice de pouvoir arriver au sacerdoce; en 1852, il était reçu docteur en théologie, avec une thèse, *De Deo et religione naturali*, qui déjà trahit un certain penchant de l'auteur à l'idéalisme. Esprit élevé et vigoureux, quoique peu sûr, cœur chaud et imprégné de la foi chrétienne, mais sans la douceur et la mesure qui conviennent au prêtre, Gioberti remplira plus tard l'Italie de son nom. Les imprudences de son langage en matière politique le feront arrêter en 1833 et bannir après quatre mois de détention. Expulsé du Piémont, il se réfugiera d'abord en France, à Paris, puis à Bruxelles, où il occupera un modeste emploi de professeur dans une institution fondée par un de ses compatriotes. Pendant les quinze années que dura son exil, de 1833 à 1858, il s'adonna principalement à l'étude de la philosophie. Ce fut à Bruxelles qu'il écrivit la *Teoria del sovranaturale*, 1838, livre dans lequel la philosophie, la théologie, la politique se mêlent et se confondent; *Introduzione allo studio della filosofia*, 1839-1840; *Errori filosofici d'Antonio Rosmini*, 1841, attaque aussi violente qu'inattendue des théories rosminiennes. En même temps qu'il accuse l'idéologie du prêtre de Rovereto d'être un pur psychologisme, qui rend impossible une ontologie vraie et qui repose sur un principe rationaliste, Gioberti se rattache à l'ontologisme de Malebranche, dont il modifie seulement la forme, et il professe la doctrine de la vision intuitive de Dieu. Par son idée que toute chose est un concept et tout concept une chose, il tend la main en quelque sorte au système hégélien de l'identité des concepts et des corps, c'est-à-dire au panthéisme et au matérialisme idéaliste. Quelques-uns des ouvrages de Gioberti ont été traduits en français; ses deux écrits, intitulés : *Filosofia della rivelazione*, et *Protologia*, n'ont été publiés qu'après sa mort à Turin, l'un en 1856, l'autre en 1857.

Mais, plus encore que la philosophie, les questions politiques et religieuses passionnaient Gioberti et lui apportaient la célébrité; de Bruxelles il s'adressa, en termes émouvants, aux Italiens, pour leur prêcher l'idée de l'indépendance nationale et les adjurer de revenir aux traditions chrétiennes de leur pays. Des écrits politiques de Gioberti, où la diffusion n'étouffe pas l'éloquence, je n'en citerai que deux : le *Primato morale e policito degli Italiani*, 1842, rêve d'une papauté idéale, placée à la tête de la confédération italienne et exerçant sur tous les peuples un arbitrage respecté; le *Gesuita moderno*, 1847, diatribe amère contre la Compagnie de Jésus.

Les événements de 1848 ramenèrent Gioberti en Italie. Le roi de Sardaigne, Charles-Albert, ne se contenta pas de lui rouvrir les portes de son pays, il le nomma sénateur du royaume. Lorsque le pauvre exilé de 1833 revint à Turin le 29 avril 1848, il fut accueilli avec des transports de joie et célébré dans des discours enthousiastes. Il parcourut comme en

triomphe les villes de la Haute-Italie et de l'Italie centrale, Milan, Novare, Crémone, Plaisance, Parme, Brescia, etc.; à Rome, le pape Pie IX lui accorda trois audiences, le serra, paraît-il, dans ses bras et l'appela le *Père de la patrie*. Gioberti était alors à l'apogée de sa popularité et de son prestige politique. Après avoir été ministre sans portefeuille le 29 juillet 1848, il rentrait dans le ministère le 12 décembre, avec le titre de président du conseil. Tombé du pouvoir le 21 février 1849 à la suite d'intrigues secrètes de Mazzini, il revint à Paris, avec une mission diplomatique; puis, il y vécut en simple particulier, dans une profonde et laborieuse retraite, comme dans une fière pauvreté, ayant refusé la pension que lui avait offerte le gouvernement sarde. Il y mourut subitement d'une congestion cérébrale dans la nuit du 26 octobre 1852, et fut honoré à Turin de splendides funérailles. Les vives attaques de son *Rinnovamento d'Italia*, paru en 1851, contre le pouvoir temporel des papes, avaient entraîné, le 14 janvier 1852, la mise à l'index par le Saint-Office de tous ses écrits sans exception.

Massari, *Ricordi biografici e carteggio di V. Gioberti*, Turin, 1869; Kraus, *Essays*, 1re série, p. 85 sq., Berlin, 1896; Louis Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle*, Paris, 1869, t. I, p. 387; t. II, p. 140; Mariano, *La philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1866.

P. Godet.

GIORGI Augustin, philologue et théologien italien de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, naquit à Saint-Maur, près de Rimini en 1711. Entré en religion à l'âge de seize ans, il se distingua rapidement parmi ses condisciples par la promptitude et la sûreté de son jugement. Ayant obtenu successivement tous les grades qu'on peut acquérir dans la carrière de l'enseignement ecclésiastique, il fut chargé de cours d'abord à Aquila, puis à Florence, à Milan, à Padoue et à Bologne. Dans cette dernière ville, il se lia d'amitié avec le savant Prosper Lambertini qui, une fois devenu pape sous le nom de Benoît XIV, l'appela à Rome pour lui confier la chaire d'Écriture sainte au collège de la Sapience. C'est en cette qualité qu'il reçut la mission de prouver victorieusement la parfaite orthodoxie du cardinal Noris dont l'*Historia pelagiana* continuait à ne pas être du goût de certains théologiens espagnols qui, malgré l'approbation romaine, persistaient à vouloir l'insérer dans leur Index des livres prohibés. S'étant acquitté de cette tâche d'une manière très satisfaisante, le même pape le choisit peu après comme directeur de la bibliothèque Angelica. Il fut aussi procureur général de son ordre pendant dix-huit ans consécutifs, puis, à la mort de François Vasquez, vicaire général pendant plusieurs mois. Toutefois ce qui le caractérise le plus, c'est son érudition et sa connaissance de nombreuses langues orientales : on affirme qu'il savait au moins douze idiomes étrangers parmi lesquels l'hébreu, le chaldéen, le samaritain et le syriaque. Il mourut à l'âge de quatre-vingt-six ans, en 1797, estimé et respecté de tous, tant pour son désintéressement et ses vertus religieuses que pour son savoir.

On a de lui : 1° *Alphabetum thibetanum, missionum apostolicarum commodo editum*, Rome, 1762 : c'est une collection de dissertations souvent tres curieuses sur l'alphabet, l'orthographe et la syntaxe de la langue du Thibet, ainsi que sur la religion, la cosmogonie et l'histoire civile et religieuse du même pays; 2° *Fragmentum Evangelii S. Joannis greco-copto-thebaicum sæculi IV et liturgica alia fragmenta veteris thebaidensium Ecclesiæ in latinum versa et illustrata*, Rome, 1789; 3° une série de lettres et autres élucubrations plus courtes dont voici l'indication générale : *De arabicis interpretationibus Veteris Testamenti epistola; De versionibus syriacis Novi Testamenti epistola; Inscriptiones Palmyrenæ musæi capitolini explicatæ; Judicium de Alexandri Sardii theogonia; Fragmentum copticum ex Actis S. Coluthi erutum ex membranis vetustissimis sæc. V ac latine redditum; Antirrheticus adversus epistolas duas ab anonymo censore in dissertationem commonitoriam Camilli Blasii de festo SS. Cordis Jesu vulgatus; De miraculis S. Coluthi et reliquiis actorum S. Panesnia martyris thebaica fragmenta duo : accedunt fragmenta varia notis inserta, omnia ex musæo Borgiano Veliterno deprompta et illustrata*, etc. Un certain nombre de ces travaux furent publiés sous le titre : *Doctrina Ecclesiæ et praxis cultus catholici*, Rome, 1782.

Fontani, *Elogio del P. Giorgi*, in-4°, Florence, 1798; Fabronius, *Vitæ Italorum doctrina excellentium*, Pise, 1804, t. XVIII, p. 1-50; J. Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 213-219; Klüpfel, *Necrologium*, p. 165-178; *Biographie universelle* de Michaud, t. XVII, p. 412-417; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1855, t. VII, p. 336-337; *Diccionario enciclopedico Hispano-Americano de literatura, ciencias y artes*, Barcelone, 1892, t. IX, p. 429; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 466-468.

N. Merlin.

GIRARDEAU Nicolas, né à Blois, docteur en théologie de la faculté de Paris, chanoine, official et grand-vicaire d'Évreux, mourut vers 1750. On a de lui : *Prolegomena seu prælectiones theologicæ de religione, de verbo Dei seu scripto seu tradito, de Ecclesia et conciliis cum appendice de jure ecclesiastico*, 3 in-8°, Paris, 1743.

Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 368; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1405.

B. Heurtebize.

GIRARDEL Pierre, né en 1575, à Chameroy, au diocèse de Langres. Après ses premières études à Langres, il vint à Paris. Il y fit la connaissance du P. Joseph Bouruignoris, dominicain, du couvent de Toulouse, qui, après avoir soutenu les épreuves de la licence à Paris se disposait à retourner dans sa province (1596). Il persuada au jeune Girardel de le suivre; il devait enseigner la langue latine aux novices. En 1599, il demanda à être reçu dans l'ordre et y fit profession le 8 septembre 1600. Après avoir consacré quelque temps à l'étude de la théologie, il enseigna d'abord la philosophie dès 1602, puis la théologie. Il prit ses grades à l'université de Toulouse en 1610. Il avait été nommé inquisiteur de Toulouse et conserva cette charge, sa vie durant. Deux ans après, en 1612, il fut élu prieur du couvent de Toulouse et le gouverna pendant trois années. Il remplit la même charge dans les couvents de Saint-Honoré à Paris (1620), à Bordeaux (1623). Par deux fois, il fut fait vicaire général de la congrégation dominicaine, dite Occitaine, en 1617 et 1626. Le maître général de l'ordre, Nicolas Ridolfi, voulut se l'attacher, en qualité de compagnon, et le fit venir à Rome, où il prit part aux délibérations du chapitre général de 1629 en vertu d'une permission spéciale du pape. Le P. Girardel revint en France en 1631 pour y accompagner Nicolas Ridolfi. De retour à Rome, l'année suivante, il y mourut le 8 février 1633, âgé de 57 ans. On a du P. Girardel : 1° *Réponse à l'avertissement donné par les pasteurs de l'Église prétendue réformée de Castres, touchant ceux qui sont sollicités à s'en retirer et se rendre à la religion catholique*, Toulouse, 1618. Cet ouvrage parut sans nom d'auteur. 2° Le P. Girardel avait composé sept méditations sur le *Pater*, qui furent attribuées à sainte Thérèse. Voici comment cela se fit. Selon son habitude, le P. Girardel ne signait point ses ouvrages; ces méditations furent imprimées d'abord en latin à Cologne, puis traduites en français par Arnauld d'Andilly, qui les fit paraître en 1670. Elles étaient

données comme ayant été trouvées parmi les œuvres de sainte Thérèse. Dans son *Hist. reformat. S. Theresiæ*, t. II, l. VI, c. VIII, n. 5, le carme François de Sainte-Marie reconnut que ces méditations n'étaient point de sainte Thérèse. D'autre part, le P. Rey, qui avait connu le P. Girardel et qui a laissé des mémoires sur sa vie, affirme péremptoirement que ces méditations sont bien de lui et non pas de sainte Thérèse. Le style d'ailleurs le montre assez. On attribue encore au P. Girardel un certain nombre d'écrits ascétiques, dont les titres sont rapportés par Echard. Il avait aussi entrepris sur la *Somme* de saint Thomas un grand travail. Nous ne savons au juste de quoi il s'agissait. Rien n'en parut.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 477; *Année dominicaine*, Amiens, février 1679, p. 246; nouvelle édit., Lyon, février 1884, p. 215-228.

R. COULON.

GIRARDIN Jean-Baptiste, théologien, prêtre du diocèse de Besançon, mort le 13 octobre 1783 à Malilencourt-Saint-Pancras, où il était curé. Il a publié : *Réflexions physiques en forme de commentaires sur le chapitre VIII du livre des Proverbes depuis le verset 22 jusqu'au verset 31*, in-12, Paris, 1758; pour faire suite à cet ouvrage, il fit paraître : *L'incrédule désabusé par la considération de l'univers contre les spinosistes et les épicuriens*, 2 in-12, Épinal, 1766. On lui attribue en outre : *Lettre d'un gentilhomme à un docteur de ses amis pour savoir s'il est obligé de se confesser au temps de Pâques à son curé ou d'obtenir de lui la permission de s'adresser à un autre confesseur, avec la réponse du docteur*, in-12, Épinal, 1762.

Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 369; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 302.

B. HEURTEBIZE.

GIRIBALDI Sébastien, théologien de la congrégation des barnabites, naquit à Porto Maurizio en 1654. Ordonné prêtre, il s'adonna à l'enseignement et se rendit célèbre dans les divers collèges de sa famille religieuse, à Milan, à Macerata, à Bologne, et à Rome. Ici, il fut nommé pénitencier et s'acquit une grande renommée par sa connaissance approfondie de la casuistique. Sa mort eut lieu au mois de mars 1720.

Voici la liste de ses écrits : 1° *De septem Ecclesiæ sacramentis*, Bologne, 1706; l'ouvrage entier est divisé en dix traités; c'est une vaste encyclopédie de théologie morale touchant les sacrements; l'auteur y traite un grand nombre de questions particulières qu'il est difficile de trouver dans les manuels de théologie morale; 2° *De principiis moralitatis actuum humanorum decemvz præceptis decalogi*, Bologne, 1760; cet ouvrage contient de savantes dissertations sur les actes humains, le péché, les lois et les préceptes du décalogue; 3° *Juris naturalis, contractuum et censurarum discussio*, Bologne, 1717; on y trouve quatre traités sur la justice et le droit général, la restitution, les contrats, les censures et les peines ecclésiastiques. Ces ouvrages ont paru en trois volumes sous ce titre général : *Universa moralis theologia juxta sacros canones*, Venise, 1735. Ils ont été réédités en 5 in-fol. par le prêtre vénitien Antoine Giandolini : *Sebastiani Giribaldi Opera moralia, additis in nuperrima hac editione, pluribus suis signanter locis distributis, ex edictis, decretis, seu institutionibus, atque bullis Benedicti XIV*, Bologne, 1756, 1758, 1760, 1762.

Pezzi, *Scriptorum ex clericis regularibus congregationis divi Pauli catalogus per eorumdem cognomina alphabetico ordine digestus* (inédit aux archives des barnabites à Rome).

A. PALMIERI.

GIRY François naquit à Paris le 15 septembre 1635. Louis Giry, son père, avocat général près les chambres d'amortissement et les francs-fiefs, était un littérateur distingué, célèbre par ses traductions, et membre du petit cénacle d'où sortit l'Académie française, dont il fut un des premiers membres. Avec un tel père l'éducation de François ne pouvait manquer d'être soignée; elle fut également chrétienne, et le désir de servir Dieu l'emporta dans le cœur de notre adolescent sur celui de se faire une situation avantageuse. A dix-sept ans, il quittait furtivement sa famille pour entrer au noviciat des minimes à Chaillot. Son père se munit d'un ordre du parlement et fit ramener le fugitif à la maison, espérant le faire changer de résolution. François fut inébranlable et finit par emporter le consentement paternel; il put revêtir l'habit religieux le 19 novembre 1652 et il prononça ses vœux le 30 novembre de l'année suivante. Sous la sage direction du pieux P. Barré, le fondateur des écoles charitables du Saint-Enfant Jésus, notre jeune religieux fit de rapides progrès dans la vertu et la science; celle-ci se manifesta dans ses leçons comme professeur et dans deux soutenances publiques, la première à Amiens et la seconde à Avignon, en présence du chapitre de son ordre et sous la présidence du cardinal-légat; celle-là lui valut le poste de confiance de maître des novices, qu'il ne quitta que pour exercer les premières charges dans sa province. Le P. Barré, qui avait apprécié les mérites de son ancien élève, le désigna avant de mourir, 31 mai 1686, pour le remplacer comme directeur des écoles charitables. Ce soin occupa une bonne part des deux dernières années de sa vie, car il mourut saintement le 20 novembre 1688. Une preuve de son zèle éclairé, dans la direction des filles spirituelles que lui avait léguées son confrère, se trouve dans un petit opuscule intitulé : *Méditations pour les sœurs maîtresses charitables du Saint-Enfant Jésus*, in-12, Paris, 1687. Son nom comme auteur est plus connu par ses publications hagiographiques; une des premières fut sa *Dissertatio chronologica qua communis et antiqua sententia de anno natali et ætate S. Francisci de Paula defenditur*, in-8°, Paris, 1680. Il travaillait déjà, pendant les loisirs que lui laissaient ses devoirs, à la préparation de son œuvre magistrale, dont le titre un peu long indique suffisamment l'importance : *Les vies des saints dont on fait l'office dans le cours de l'année,... composées d'après Lipoman, Surius, Ribadeneira et quelques autres auteurs par le R. P. Simon Martin,... nouvellement recherchées dans leurs sources, corrigées sur les actes originaux, qui ont depuis paru au public, et mises dans la pureté de notre langue. Avec des discours sur les mystères de Notre-Seigneur et de la sacrée Vierge,... grand nombre de vies nouvelles,... le Martyrologe romain traduit en français... et un Martyrologe des saints de France*, 2 in-fol., Paris, 1683. Il ne cessa jusqu'à la fin de sa vie de revoir et de corriger cette œuvre et de l'augmenter pour une nouvelle édition, 3 in-fol., 1687; elle parut encore après sa mort, Paris, 1715, 1719, et elle sert toujours de base aux recueils hagiographiques. On a vite fait de dire que ce travail manque de critique. Pour le juger impartialement, il faut se reporter à l'époque où vivait l'auteur, car on ne saurait vraiment prétendre qu'il fût arrivé à un point que recherche encore la saine critique. Il déclare lui-même avoir élagué bon nombre de fables, tout en cherchant à garder un juste milieu, car il aimait mieux passer pour trop crédule que de s'associer à ceux qui ont peur du surnaturel. Il revit donc l'ouvrage de son confrère, le P. Simon Martin, le corrigeant au point de vue de la langue, refondant certaines légendes, en ajoutant d'autres et le complétant par la biographie des personnages contemporains morts en réputation de vertu éminente. Quelques-unes de ces esquisses biographiques ont été imprimées séparément. Le *Journal des savants*, rendant compte de la *Vie du P. Giry* par le P. Claude Raffron, Paris, 1691, écrivait qu'après avoir enseigné la théologie de saint Thomas, « il se dévoua à la théologie mystique, et prit la plume pour

consacrer son premier travail à l'enfance de Jésus-Christ. Cet ouvrage, continue le *Journal*, n'a pas encore vu le jour. Peu après, il composa l'*Entretien de Jésus-Christ avec l'âme chrétienne*, qu'il joignit à une poésie d'*Aspirations saintes*, dont il y eut plusieurs éditions à Paris et dans les provinces. Son petit *Livre des cent points d'humilité* est entre les mains de tout le monde, et la duchesse de Ventadour l'a fait imprimer à ses dépens à Moulins. Les *Explications, les notes et les réflexions* qu'il a faites *sur la règle du tiers-ordre de saint François de Paule*, sont recherchées par plusieurs personnes de piété. » On lit encore au même endroit qu'on retrouva dans ses manuscrits le dessein d'un ouvrage en quarante chapitres, sous le titre de *Singultus animæ pænitentis*, qui aurait été tout différent de celui de Bellarmin *De gemitu columbæ*. Il laissait aussi de nombreuses dissertations qui auront probablement disparu, ainsi que ses restes ensevelis dans une tombe de pierre en l'église du couvent de la place Royale, rasée en 1803.

Journal des savants, 1698, t. XIX, p. 444, d'après la *Vie du R. P. François Giry*, par le P. Claude Raffron, Paris, 1691; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1745; Henri de Grèzes, *Vie du R. P. Barré, fondateur de l'Institut des Écoles charitables du Saint-Enfant-Jésus dit de Saint-Maur*, Bar-le-Duc, 1892.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GISBERT Jean, jésuite français, né à Cahors en 1639, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 2 octobre 1654, enseigna la philosophie et la théologie à Tournon, puis la théologie dogmatique à Toulouse pendant dix-huit années avec un succès dû à l'excellence de sa méthode et au caractère original de son enseignement. Défenseur ardent de la scolastique, le P. Gisbert chercha dès le début à renouveler la théologie de son temps en donnant à la positive et spécialement à l'étude des faits en connexion avec le dogme une importance qui semblait excessive à plusieurs et qui constituait vraiment une intéressante et hardie nouveauté. Son premier ouvrage où il exposait et appliquait tout à la fois sa méthode : *Vera idea theologiæ cum historia ecclesiastica sociatæ, sive quæstiones juris et facti theologiæ*, Toulouse, 1676, eut un immense succès. Réimprimé à Paris, à Gratz, à Vienne, à Passau, à Augsbourg et dans d'autres villes, il exerça une influence incontestable sur l'orientation des méthodes théologiques en Allemagne dans tout le cours du XVIIIe siècle. L'introduction contenait une longue dissertation sur la méthode en théologie. L'auteur gardait à la scolastique tous ses droits, mais il s'élevait contre les excès de la dialectique et les vaines subtilités d'école; il entendait ramener la théologie à l'étude des questions vraiment fondamentales de la religion et des vérités dogmatiques en s'appuyant tout d'abord sur la base solide des textes et des faits. La scolastique ne doit pas être une métaphysique du dogme, mais une connaissance raisonnée des matières de la religion, une dialectique serrée, mais portant sur l'Écriture, les Pères, l'histoire de l'Église et l'antiquité sacrée. Dans le même ordre d'idées et de tendances, le P. Jean Gisbert entreprit bientôt une série de conférences théologiques à l'Académie de Toulouse sur des matières historico-dogmatiques. Les principales : *Petrus Paulo concors seu discordia Petrum inter et Paulum; De Zozimo pontifice in causa Pelagii et Cœlestii; Defensio Ecclesiæ in negotio trium capitulorum; De Honorio pontifice in casu monothelitarum*, furent publiées sous ce titre : *Dissertationes Academicæ selectæ, ad ornatum christianæ theologiæ cum historia ecclesiastica nova methodo sociatæ*, Paris, 1688, et plusieurs fois rééditées. Il serait intéressant de suivre dans les écrits du temps l'impression produite par cette méthode alors si nouvelle, mais qui ne semble pas avoir exercé sur les études théologiques en France une influence comparable à celle qu'elle obtint peu à peu à l'étranger. Le *Journal des savants*, dans un article approfondi du 19 septembre 1689, avait attiré l'attention sur la méthode théologique du P. Gisbert, dont il louait sans réserve les mérites. « Il est difficile de former, disait-il, une plus belle idée de théologie que celle que le P. Gisbert vient de donner. » C'est seulement dans le cours du XVIIIe siècle que ces idées alors très neuves pénétrèrent en Sorbonne, sans toutefois rénover son enseignement. Le P. Gisbert avait conçu le projet de publier une théologie complète, en une vingtaine de volumes, suivant cette méthode à la fois scolastique, historique et critique, dont il revendiquait à bon droit la paternité et qui marque un étonnant effort dans l'histoire de la théologie au XVIIe siècle. Le Ier volume parut en 1699 : *Scientia religionis universa, sive christiana theologia historiæ ecclesiasticæ nova methodo sociata, quæstiones juris et facti theologicas complectens*, Paris, 1789, suivi aussitôt du IIe volume : *Deus in se unus et trinus, ibid.*, lorsque, pour des causes peu connues, la publication cessa brusquement. Il est vraisemblable que la méthode souleva des critiques en haut lieu, car nous voyons à partir de cette date le P. Gisbert abandonner ses chères études dogmatiques pour prendre part aux discussions soulevées par la question du probabilisme. Le dernier ouvrage sorti de sa plume a pour titre : *Antiprobabilismus seu tractatus theologicus fidelem totius probabilismi stateram continens, in qua ex rationibus divinis accurate examinatur seu veritas seu falsitas utriusque probabilismi in materia morali*, Paris, 1703. Le titre indique exactement l'objet et la méthode de cet important ouvrage dont le cardinal de Noailles avait accepté de grand cœur la dédicace en ferme tenant de la doctrine exposée. L'ouvrage souleva un vif émoi dans la Compagnie de Jésus et au dehors, car, à la suite du P. Thyrse Gonzalez, l'auteur combattait résolument le probabilisme, en déclarant qu'il rétractait ses premiers sentiments et un enseignement de vingt années, pour se ranger à l'opinion des probabilioristes. Pour lui, il existe deux espèces de probabilisme : le probabilisme rigide qui fait valoir la probabilité de la loi contre la liberté, et le probabilisme mitigé qui soutient la probabilité de la liberté contre la loi. Ces deux théories lui paraissent également irrecevables. Sa conclusion est que, soit en jugeant, soit en agissant, il est permis de suivre le sentiment le plus probable, même quand il est le moins sûr. Il ajoute que le surplus de probabilité doit être considérable. Mais le critérium qu'il propose pour régler sa conduite est fort complexe et indécis. Pour lui le degré de probabilité requis pour agir consiste dans une vraisemblance si grande que, tout bien examiné, elle suffise pour persuader un homme prudent, et elle le persuadera si l'esprit s'aperçoit qu'elle n'a pas coutume de le tromper dans de pareilles circonstances. Le système est jugé par là même. Le P. Gisbert mourut à Toulouse le 5 août 1710, après avoir rempli pendant les dernières années de sa vie la charge de provincial.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1463-1466; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 956, 1285; Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. VII, p. 776-795, 1409-1413; Lambert, *Histoire littéraire du siècle de Louis XIV*, Paris, 1776, t. I, p. 116 sq.; *Acta eruditor. Lipsiæ*, 1707, p. 373 sq.

P. BERNARD.

GISMONDI Henri, théologien de la Compagnie de Jésus. Né à Rome, le 29 avril 1850, il entre dans la Compagnie le 1er janvier 1869, à Rome, achève ses études classiques à Eppan en Tyrol, étudie la philosophie à Maria-Laach, puis à Louvain, la théologie à

Laval, puis à Poyanne. Il est envoyé en Syrie pour apprendre les langues orientales en 1881-1883, et enseigne la théologie dogmatique à Beyrouth, qu'il quitte en 1885, pour revenir un an à Manrèse. Il fait ensuite un nouveau séjour à Beyrouth, où il continue l'étude des langues orientales; redevient professeur de théologie dogmatique en 1888. A la fin de cette année, il rentre à Rome, où il enseigne, à l'université grégorienne, les langues orientales, et, à partir de 1890, l'Écriture sainte. En 1904, il cesse d'enseigner l'Écriture sainte. Consulteur de l'Index en 1902, puis examinateur apostolique pour le clergé romain, il devient enfin consulteur de la Commission biblique, reviseur des livres. En 1910, il est nommé professeur de langues orientales à l'Institut biblique et meurt, le 7 février 1912. Il a publié : *Linguæ hebraicæ grammatica*, Rome; 2e édit., *Disciplina linguæ hebraicæ tironibus accommodata*, Rome, 1907; *Linguæ syriacæ grammatica et chrestomatia cum glossario*, 4e édit., Rome, 1913; *Ebed-Jesu Sobensis carmina selecta ex libro Paradisus Eden*, textus syriacus et versio latina; *S. Gregorii Theologi liber carminum iambicorum, versio syriaca e codice Londinensi Musæi Britannici* (édit. commencée par le P. I. Bollig, S. J.); *Maris, Amri et Slibæ de patriarchis nestorianorum commentaria, e codice Vaticano cum versione latina*, Rome, 1896-1897.

A. Michel.

1. GIUSTINIANI **Benoît**, jésuite italien, né à Gênes vers 1550, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome en 1567, enseigna d'abord la rhétorique au Collège romain, puis la théologie à Toulouse, à Messine et à Rome, et fut pendant plus de vingt ans recteur de la Pénitencerie du Vatican. Sur l'ordre de Clément VIII, il accompagna le cardinal Cajétan pendant sa légation de Pologne en qualité de théologien. Célèbre surtout comme exégète par ses commentaires des Épîtres de saint Paul et des Épîtres catholiques : *In omnes B. Pauli apostoli Epistolas explanationes*, 2 in-fol., Rome, 1612, 1613; *In omnes catholicas Epistolas explanationes*, in-fol., Lyon, 1621, il a laissé quelques ouvrages de controverse et de théologie : *Ascanii Torrii, theologi romani, pro libertate ecclesiastica ad Gallo-Francos apologia*, Rome, 1607; *Ducento e più calumne opposte da Gio. Marsilio all' Ill. ec. cardinale Bellarmino, confutate dal D. Ottavio de' Franceschi theologo Messinese*, Macerata, 1607; *Risposta al Parere di Marcantonio Cappello sopra le controversie tra il sommo pontefice e la republica di Venezia*, Rome, 1697; *Disputatio de matrimonio infidelium*. Le P. Giustiniani était doué d'un remarquable talent oratoire. A la mort d'Innocent IX, c'est lui qui fut chargé, par un commun assentiment, de prononcer l'oraison funèbre du pontife devant le collège des cardinaux. Il mourut saintement à Rome le 19 décembre 1622.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1439-1491; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1911, t. II, col. 234.

P. Bernard.

2. GIUSTINIANI **Horace** naquit le 28 février 1585 dans l'île de Chio, que ses parents administraient pour le compte de la république de Gênes. Envoyé à Rome encore enfant, il s'y donna à l'étude et à la piété. A vingt-cinq ans, suivant en cela l'exemple de son frère Julien, il entra à l'Oratoire et continua ses études, tout en se livrant à la prédication; ses sermons étaient remplis d'exemples empruntés à l'histoire, qu'il recueillait au courant de ses lectures. Le P. Giustiniani fut un des plus actifs promoteurs du culte de saint Philippe de Néri, placé sur les autels par Urbain VIII (6 août 1623). Sa vertu et sa science attirèrent sur lui les regards du cardinal François Barberini, neveu du pape susdit, et en 1632 il le nomma custode de la bibliothèque Vaticane à laquelle il était lui-même préposé. Ces fonctions lui permirent de retrouver et de publier les Actes du concile de Florence. Il était encore consulteur de la Propagande, du Saint-Office et faisait partie de la Visite apostolique. Le cardinal Barberini, titulaire de la célèbre abbaye de Farfa, lui en avait déjà confié le gouvernement et il obtint encore pour lui de son oncle le siège de Montalto (10 septembre 1640). Ne se contentant pas du titre et des revenus, le nouvel évêque se rendit dans son diocèse et se fit le pasteur du troupeau confié à son zèle; la construction du palais épiscopal fut le gage de la paix heureusement rétablie par lui entre le clergé et la commune. Comme le climat lui était contraire, Innocent X, dont la famille était alliée aux Giustiniani, le transféra au siège de Nocera en Ombrie, le 16 janvier 1645, et le 6 mars suivant il le créait cardinal du titre de Saint-Onuphre. Cette promotion lui fit interrompre la visite pastorale de son nouveau diocèse, et, ne pouvant le diriger lui-même, il se démit l'année suivante. Nommé bibliothécaire de la sainte Église, il s'occupa activement du précieux dépôt soumis à sa vigilance; il le fit mieux ordonner et établir des catalogues, prenant part au travail et contribuant généreusement aux frais. Grand-pénitencier, il se montra admirable de patience et de bénignité, ne permettant jamais qu'une supplique demeurât sans réponse. Indulgent et pieux, savant et prudent, on le nommait tout bas comme le pape futur, quand la mort vint détruire les espérances que l'on fondait sur lui. Après avoir reçu les derniers sacrements en pleine connaissance, il se fit déposer sur le pavé de sa chambre et c'est ainsi qu'il mourut le 25 juillet 1649. Pour sépulture il n'en avait demandé d'autre que la tombe commune des prêtres de l'Oratoire en l'église de Sainte-Marie de la Vallicella. Les *Acta sacri œcumenici concilii Florentini ab Horatio Justiniano, bibliothecæ Vaticanæ custode primario, collecta, disposita et notis illustrata*, in-fol., Rome, 1638, furent reproduits dans les collections générales des conciles. La bibliothèque Vallicelliana de Rome, ancienne bibliothèque des oratoriens, conserve plusieurs manuscrits de Giustiniani; l'un a pour titre : *Varia de collectionibus summorum pontificum;* les autres, donnés comme autographes par le catalogue, sont les suivants : *Notula de inventione corporum sanctorum Sardiniæ ; Adnotationes philosophicæ et theologicæ ; De justitia et jure tractatus ; Sermones morales ; Collectio resolutionum moralium et canonicarum.* Ces *Adnotationes* sont peut-être celles qu'on lui attribue sur la Somme de saint Thomas. On dit aussi qu'il en écrivit d'autres sur un *Tractatus de angelis*, composé en grec par Démétrius de Cydon, ainsi que des traités sur la primauté de saint Pierre et les sacrements des grecs.

La Vie du cardinal Giustiniani se trouve dans le manuscrit de son confrère Paul Aringhi, *Le vite e detti dei Padri e fratelli della congregazione dell' Oratorio*, t. I, n. 5, Bibl. Vallicelliana, *O. 58;* Ciacconio-Oldoini, *Vitæ et res gestæ pontificum roman. et S. R. E. cardinalium*, Rome, 1677, t. IV, col. 675; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 1107-1108.

P. Édouard d'Alençon.

GLANVILLE **(Barthélemy de)** était, rapporte Wadding, un docte frère mineur qui vivait dans la seconde moitié du XIVe siècle. Qu'il y ait eu à cette date un franciscain appartenant à la famille, normande d'origine, des barons de Glanville, comtes de Suffolk, nous pouvons le concéder à l'annaliste et aux auteurs sur lesquels il s'appuie, mais que ce Barthélemy puisse être identifié avec le frère Bartholomæus Anglicus, auteur du *De proprietatibus rerum*, il est impossible de l'admettre. Celui-ci, en effet, vivait cent ans plus tôt et son livre était écrit et fort répandu dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Salimbene de Parme, dont les Chroniques datent de 1283, renvoie, à propos des éléphants de Frédéric II, au livre de Barthélemy d'Angle-

terre, et la citation est exacte. En 1286, l'université de Paris fixait les prix de location de certains manuels; un de ceux-ci est le *De proprietatibus rerum.* Il serait facile de multiplier les preuves, mais à quoi bon ? On a de la peine à s'expliquer l'erreur de Wadding, car à la date de 1231 il mentionne dans ses *Annales* ce frère Barthélemy Anglais, qui arrivait comme lecteur à Magdebourg, où il était envoyé par Jean Parenti, ministre général. Est-ce avant ou après son lectorat en Allemagne que Barthélemy expliqua toute la Bible à Paris, *totam Bibliam cursorie Parisius legit,* comme écrit le même Salimbene? Nous croyons que ce fut à son retour, car au bout de quelques années il dut revenir dans la province de France à laquelle il appartenait, ainsi que nous l'apprend l'auteur des *Conformités*: *qui librum edidit De proprietatibus rerum de provincia Franciæ fuit.* Pierre Ridolfi de Tossignano l'appelle *Burgundus sive Anglicus* et Sbaraglia a relevé cette appellation *de Burgundia,* sur un manuscrit aujourd'hui disparu de la bibliothèque du sacré couvent d'Assise; toutefois il fait remarquer que ce n'était qu'une addition postérieure. Léopold Delisle a voulu qu'il fût français, mais sans apporter de preuves suffisantes, car Barthélemy ne fut pas le seul Anglais entré chez les mineurs à Paris. Barthélemy d'Angleterre écrivit donc un *Opus,* dit aussi *tractatus, summa, de proprietatibus rerum;* et cet ouvrage, remarquait judicieusement Salimbene, était divisé en dix-neuf livres, *quem etiam tractatum in XIX libellos divisit.* Notre auteur est donc par le fait le premier grand encyclopédiste du moyen âge, car il parcourt en entier le domaine scientifique de son temps. « Dieu, les anges; l'âme raisonnable; la substance corporelle; le corps humain et ses parties; les différents âges de la vie; les maladies et les poisons; le monde et les corps célestes; le temps et ses divisions; la matière et la forme; l'air; les oiseaux; leurs genres et leurs espèces; l'eau, son utilité et ses habitants; la terre et ses parties; la géographie des différentes provinces; les pierres et les métaux; les herbes et les plantes; les animaux; les accidents : couleur, goût, etc., tels sont les titres des dix-neuf livres de cette encyclopédie Comme on le voit, c'est surtout la physiographie qui en fait le fond; les questions géographiques y sont traitées de main de maître, et sur ce point, on peut aujourd'hui encore consulter avantageusement le *De proprietatibus rerum* » (Felder). Il ne faut donc pas s'étonner de la grande diffusion que l'œuvre de Barthélemy eut au moyen âge : on en trouve des exemplaires dans presque toutes les grandes bibliothèques, et la Nationale de Paris en possède à elle seule dix-huit exemplaires. Elle fut aussi un des premiers ouvrages que l'on imprima et les éditions incunables sont trop nombreuses pour être mentionnées; la première semble être celle de Cologne, vers 1473; viennent ensuite celles de Lyon, 1480 et 1482, de Strasbourg, 1485, etc. De bonne heure le *De proprietatibus rerum* fut traduit en diverses langues : frère Jehan Corbichon, de l'ordre de saint Augustin, l'avait « translaté de latin en françois l'an de grâce Mil CCCLXXII par le commandement de très puissant et noble prince Charles le Quint. » Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, payait quatre cents écus d'or un exemplaire de cette traduction, aujourd'hui à la bibliothèque de Bruxelles. *Le propriétaire des choses* fut imprimé à Lyon dès 1482 et réimprimé plusieurs fois. Citons encore la traduction flamande, *Boeck van den proprieteyten der dinghen,* Harlem, 1485; la traduction espagnole, *El libro de las propriedades de las cosas, transladado por fray Vicente de Burgos,* Toulouse, 1494; une traduction anglaise par Jean Trevisa, imprimée à Londres avant la fin du XVe siècle. Le livre *De rerum accidentibus,* que quelques bibliographes ont mentionné à part, est le dix-neuvième du précédent ouvrage. Un autre livre, *De proprietatibus apum,* que l'on a indiqué comme de Barthélemy, est, d'après Sbaraglia, de Thomas de Cantimpré. On cite encore parmi les ouvrages de Barthélemy des *Allegoriæ Veteris et Novi Testamenti,* que Wadding croit reconnaître dans les *Allegoriæ simul et tropologiæ in utrumque Testamentum,* Paris, 1574. Cette édition n'est que la reproduction, si même elle en diffère autrement que par la feuille du titre, de celle que donnait en 1550 le chartreux Godefroid Tilman, qui la publiait comme la seconde de ce livre, paru près de trente ans auparavant chez Josse Bade. Il y ajouta les *Allegoriæ Psalmorum* d'Othmar Luscinus, ce qui a fait attribuer l'ouvrage entier à ce dernier par Lelong. Les *Allegoriæ* imprimées sont-elles de Barthélemy d'Angleterre ? Nous en doutons très fort, car leur auteur fait des emprunts à des écrivains postérieurs en date à Barthélemy, par exemple, il cite un Guillaume « de Cailloe », que nous croyons être Guillaume de Cayeux, qui vivait à la fin du XIVe siècle, et un Pierre de Ravenne, qui pourrait bien être celui qui écrivait un siècle plus tard. Tilman considérait ce livre comme un ouvrage récent. Peut-être l'ouvrage authentique de Barthélemy se retrouverait-il dans le manuscrit *148* de la bibliothèque communale d'Assise, jadis du sacré couvent, où se trouve un traité intitulé : *Allegoriæ Veteris et Novi Testamenti*; toutefois l'*Incipit* qu'en donne Sbaraglia nous en fait douter. Quant aux *Sermones, Postillæ, Chronicon de sanctis,* etc., qu'on attribue encore à Barthélemy, les indications sont trop sommaires pour permettre un jugement. Enfin le livre *Contra Laurentium Vallam,* que Wadding inscrit encore sous son nom, ne peut être ni du vrai Barthélemy d'Angleterre, ni du problématique Barthélemy de Glanville, qui aurait vécu en 1360, car Valla lui est de cent ans postérieur. Il fut écrit par un autre Barthélemy Facio de Gênes. Le vrai et authentique Bartholomæus Anglicus ne serait-il l'auteur que du *Propriétaire des choses,* cela suffit à sa mémoire, car cela lui a valu le titre honorifique de *Magister de proprietatibus.*

Wadding, *Annales minorum,* an. 1231 et 1367; *Scriptores ord. minorum,* Rome, 1650; Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. min.,* Rome, 1807; nouv. édit., Rome, 1908; Hilarin Felder de Lucerne, *Histoire des études dans l'ordre de S. François,* Paris, 1908, p. 259-286; L. Delisle, *Histoire littéraire de la France,* Paris, 1888, t. XXX, p. 352; Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique,* Anvers, 1886, p. 29; Pierre Ridolfi de Tossignano, *Historiarum seraphicæ religionis libri tres,* Venise, 1536, col. 311; Leto Alessandri, *Inventario dell' antica bibliotheca del S. convento di Assisi, compilato nel 1381,* Assise, 1906.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GLAS Jean, sectaire écossais († 1773), naquit en 1695 dans le comté de Fifeshire, et exerça quelque temps le ministère dans une paroisse presbytérienne. Il forma parmi ses paroissiens une sorte de confrérie dont les membres se réunissaient pour célébrer la cène une fois par mois. Ce fut probablement dans ces réunions qu'il exposa des principes sur la constitution de l'Église qui le firent déposer du ministère par l'assemblée générale des presbytériens, en 1730. D'après lui, chaque Église particulière était indépendante et pouvait se gouverner à sa guise; il niait en particulier que l'État eût aucun droit de se mêler des affaires de l'Église. Sa doctrine théologique était une sorte de calvinisme. Il établit à Dundee une Église séparée, dont les membres se faisaient remarquer par des pratiques spéciales. Leur principal acte de culte était la cène, qu'ils célébraient tous les dimanches, et ils s'appliquaient à reproduire ce qui se faisait aux temps apostoliques. Ils célébraient des agapes, et avaient le baiser de paix; ils s'abstenaient de sang et de la chair des animaux étouffés; ils pratiquaient autant que possible la communauté des biens. Glas mourut

en 1773. Ses disciples, qui existent encore en petit nombre, portent en Écosse le nom de glassistes. On les appelle sandemaniens en Angleterre et en Amérique, où la secte fut introduite par son gendre Sandeman. Ses ouvrages parurent à Édimbourg en 1761; une seconde édition en 5 vol. fut publiée à Dundee en 1782. Son *Treatise on the Lord's supper*, Édimbourg, 1743, a été réimprimé à Londres en 1883.

Dictionary of national biography; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., art. *Sandemanier;* Hunt, *Religious thought in England*.

A. Gatard.

GLEY Gérard, né à Gérardmer (Lorraine), le 24 mars 1761, de parents pauvres, reçut les premières leçons de latinité du vicaire de la paroisse, qui avait été frappé de la justesse de ses réponses au catéchisme. Entré au collège de Colmar en 1777, il y donna des leçons pour subvenir à son entretien; il y fit la philosophie et y commença la théologie, qu'il alla terminer à Strasbourg en 1781. Dès lors, il fut répétiteur, et en 1783, il enseigna la philosophie et les mathématiques. En 1785, il présenta une thèse pour la licence en philosophie. Ordonné prêtre, le 24 septembre 1785, il fut nommé vicaire à la paroisse Saint-Martin de Saint-Dié. Il fut professeur de philosophie et de théologie au grand séminaire de la même ville, en 1787. Il était aussi examinateur synodal. Il refusa de prêter le serment de fidélité à la constitution civile du clergé en 1791 et il s'expatria en 1792 en Allemagne. Après avoir fait l'instruction de quelques enfants à Cologne, il s'établit, en 1794, à Bamberg, où il obtint une chaire de langues étrangères à l'université. A la demande de l'évêque du diocèse, il fonda, en 1795, un journal allemand qui eut une grande diffusion. Il trouva dans les archives de la cathédrale une paraphrase des Évangiles en langue francique de l'époque de Louis le Pieux, qui fut transférée à Munich en 1802, quand Bamberg fit partie de la Bavière, puis en 1806 à Paris, où elle se trouve à la bibliothèque de l'Institut. On lui refusa l'autorisation d'en publier une traduction allemande. Le maréchal Davoust, passant à Bamberg au mois d'octobre 1806, voulut que l'abbé Gley l'accompagnât dans la campagne de Prusse et de Pologne. Dans ses courses à la suite de l'armée française, Gley visita les bibliothèques de diverses contrées. Au nom du maréchal, il administra la principauté polonaise de Lowicz en Mazovie, et il fut choisi par le gouverneur de Varsovie comme inspecteur de l'instruction publique. Au mois d'octobre 1809, il fit le voyage de Cracovie et de Vienne. Il revint en 1811 en Pologne qu'il quitta en 1812, lors de la retraite de Moscou, pour rentrer en France. Il avait traduit en français l'*Histoire de Pologne* d'Adam Naréiswicz. Le 22 septembre 1813, il fut nommé principal du collège de Saint-Dié et il travailla avec zèle, mais sans succès, à l'établissement d'un petit séminaire dans cette ville. Voir sa correspondance avec Grégoire à ce sujet, dans le ms. *958* de la bibliothèque municipale de Nancy. Il fut mis à la tête des collèges d'Alençon (1815), de Moulins (1817) et de Tours (1818). Révoqué en 1823, il se retira à Paris, au séminaire des Missions étrangères. En 1824, il fut nommé chapelain des Invalides, et il mourut le 11 février 1830. Il était membre de la Société royale des amis des sciences de Varsovie et chanoine honoraire de Gap.

Sans parler de ses ouvrages de grammaire, de littérature et d'histoire profanes, il a publié : *In Elementa philosophiæ tentamen*, in-8°, Paris, 1817; *Historia philosophiæ*, in-12, Tours, 1822; *Philosophiæ Turonensis institutiones ad usum collegiorum et seminariorum*, 3 in-12, Paris, 1823-1824; *Histoire de notre Sauveur exposée d'après le texte des saints Évangiles selon l'ordre chronologique des faits, distribuée en 60 instructions et précédée d'une harmonie des quatre évangélistes*, 2 in-12, Tours, 1819; *Doctrine de l'Église de France sur l'autorité des souverains pontifes et sur celle du pouvoir temporel conforme à l'enseignement de l'Église catholique sur les lettres de M. d'Aviau, archevêque de Bordeaux*, in-8°, Paris, 1827; *Journée du soldat chrétien, sanctifiée par les bonnes œuvres et par la prière, offerte à l'armée*, in-32, Paris, 1827; *Observations où l'on examine les faits et principes exposés dans le Mémoire présenté au roi par les évêques de France au sujet des ordonnances du 16 juin 1828*, in-12, Paris, 1828; *M. l'abbé Dumonteil. sa cause devant les tribunaux, ses défenseurs, leurs plaidoyers. Mémoire pour l'Église catholique présenté à M. le premier président et MM. les conseillers de la cour royale de Paris, les premières et troisièmes chambres réunies*, in-8°, Paris, 1828. L'abbé Gley a donné aussi plusieurs biographies historiques à la *Biographie universelle* de Michaud et au *Bulletin des sciences* de Férussac.

A. G., *Notice sur l'abbé Gley*, in-18, Épinal, 1836; *Biographie universelle*, t. LXV, p. 430-434; *Nouvelle biographie générale*, t. XX, col. 818-820; Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1848, t. IV, p. 135; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 944-945; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1903, t. III, p. 52, 297, 461.

E. Mangenot.

GLOIRE. On appelle gloire l'éclat qui s'attache à quelqu'un à cause de l'excellence bien connue de son état, de ses mérites, de ses actions. De là, cette définition empruntée par saint Thomas à saint Augustin : *clara cum laude notitia de bono alicujus*, ou encore cette autre, empruntée par saint Augustin à Cicéron, *De inventione*, l. II, c. LV : *frequens de aliquo fama cum laude*. Cf. S. Augustin, *Cont. Maximinum*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. XLII, col. 770; *In Joannis evangelium*, tr. C, n. 1; CV, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1891, 1905; *De diversis quæstionibus*, q. XXXI, n. 3, *P. L.*, t. XL, col. 22; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. II, a. 3; Ia IIæ, q. CIII, a. 1, ad 3um; q. CXXXII, a. 1; *Cont. gentes*, l. III, c. XXIX; *De malo*, q. IX, a. 1. Lessius, *In Iam IIæ Sum. S. Thomæ*, q. I, *de ultimo fine*, a. 8, ne fait que reproduire la définition de saint Thomas, en faisant toutefois ressortir l'élément spécifique, la *connaissance*. La gloire, dit-il, est *NOTITIA de alicujus excellentia PARIENS amorem, venerationem et laudem*.

La gloire peut être tout d'abord interne, *gloria intrinseca*, ou extérieure, *gloria extrinseca*. La gloire est interne, quand elle résulte de la connaissance et de l'estime que l'être intelligent a de lui-même, de sa propre excellence. Elle est extérieure, quand elle résulte de la manifestation faite à autrui des dites perfections.

De plus, gloire interne et gloire extérieure peuvent être envisagées sous leur aspect *objectif* ou *fondamental* ou sous leur aspect *formel*. La gloire objective ou fondamentale est constituée, comme l'indique le nom, par l'objet lui-même, fondement de la gloire formelle. Cet objet, fondement de la gloire formelle, c'est l'excellence même de l'être glorifié, excellence qui, une fois connue, lui attire louanges, honneur, amour, soit de lui-même, soit des autres êtres. La gloire est formelle lorsqu'elle procède de l'intelligence, c'est-à-dire lorsqu'à la gloire fondamentale s'ajoute la connaissance qui entraîne à sa suite louanges et honneur. *Clara cum laude notitia* se rapporte donc à la gloire formelle, *de bono alicujus* indique le fondement de cette gloire. Lessius, *loc. cit.*, et *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIV, c. I, n. 7.

Ces principes généraux rappelés, il faut examiner successivement : I. La gloire de Dieu. II. La gloire des élus. III. La gloire humaine.

I. GLOIRE DE DIEU. — I. Dans la théologie. II. Dans l'Écriture et chez les juifs.

I. Dans la théologie. — La théologie s'occupe de la gloire *interne* et de la gloire *extérieure* de Dieu.

1° *Gloire interne de Dieu.* — Le fondement de cette gloire, c'est l'*essence* même divine, laquelle est la perfection absolue. La connaissance que Dieu a de lui-même et de ses perfections infinies engendre la gloire divine interne, prise dans son acception formelle. Et comme tout est un en Dieu, Dieu est *sa* gloire, il est *la* Gloire, comme il est l'Être, la Vérité, l'Éternité. Il est la gloire à l'exclusion de tout autre être, parce que seul il est le bien absolu et que seul il peut avoir de ce bien absolu une connaissance parfaite qui entraîne une louange et un honneur adéquats. S. Thomas, *Expositio omnes S. Pauli epistolas, in Epist. ad Hebræos*, c. I, lect. II.

La gloire, ayant sa raison formelle dans la connaissance, qui procède de l'intelligence, c'est au Fils, qui procède du Père selon l'intelligence, que l'on rapporte plus spécialement la gloire dans la Trinité. Il est *le rayonnement de la gloire du Père*, Heb., I, 2; cf. Sap., VII; 26, et le ps. messianique XXIII, 7, 10. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 520; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, t. I, p. 346 sq.

Cette gloire interne de Dieu est nécessaire : Dieu ne peut pas ne pas la vouloir ni la chercher, puisque cette gloire, c'est lui-même, nécessairement connu et aimé de lui-même. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{a}, q. XIX, a. 3; *De veritate*, q. XXIII, a. 4.

2° *Gloire extérieure de Dieu.* — La gloire interne eût pu suffire à Dieu, car, comme Dieu, elle est infinie et on ne lui peut rien ajouter. Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis, loc. cit.* Mais cependant, sans rien ajouter au bonheur de Dieu, la gloire peut se manifester à l'extérieur par des créatures qui rendent témoignage à la bonté du créateur. Cette gloire extérieure n'est pas nécessaire d'une nécessité *absolue*, la création étant un acte essentiellement libre, voir Création, t. III, col. 2139-2150; mais elle est nécessaire d'une nécessité *hypothétique*. Voir Absolument, t. I, col. 137-138. Étant donné qu'il existe des créatures, ces dernières ne peuvent pas ne pas être ordonnées à la gloire extérieure de Dieu comme à leur fin dernière. Voir Création, t. III, col. 2167 sq.; Fin dernière, t. V, col. 2485. C'est là une vérité de foi, définie par le concile du Vatican, sess. III, *De Deo, rerum omnium creatore*, can. 5, Denzinger-Bannwart, n. 1805.

1. *Gloire extérieure objective ou fondamentale.* — Les créatures *inintelligentes* ne peuvent être ordonnées qu'à la gloire extérieure fondamentale ou objective, puisqu'elles resteront toujours un simple reflet des perfections divines et ne pourront apporter par elles-mêmes à Dieu le tribut d'une louange ou d'un amour voulus et conscients. Elle manifesteront donc simplement la bonté et l'excellence de Dieu au regard des créatures intelligentes.

2. *Gloire formelle extérieure.* — Les créatures intelligentes — il faut se rappeler que leur existence, même dans l'hypothèse de créatures intelligentes déjà existantes, n'est pas certainement nécessaire, voir Création, t. III, col. 2168 — sont données à la gloire extérieure formelle de Dieu, parce qu'étant douées de raison, elles peuvent et doivent reconnaître la bonté du créateur, reflétée dans les créatures, et en exprimer à Dieu leurs louanges et leur gratitude. Cf. I Cor., XI, 7. Voir les textes des Pères, t. III, col. 2165-2166. Citons toutefois ou rappelons, comme se rapportant plus directement à la question présente, S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, c. IX, *P. G.*, t. XXXVI, col. 320; Tertullien, *Apologeticus*, c. XVII, *P. L.*, t. I, col. 375 sq.; S. Théophile, *Ad Autol.*, l. I, c. IV sq., *P. G.*, t. VI, col. 1029 sq.; S. Jean Chrysostome, *In Epist. I ad Cor.*, homil. V, n. 2, *P. G.*, t. LXI, col. 41-42; S. Grégoire de Nysse, *In verba : Faciamus hominem*, homil. II, *P. G.*, t. XLIV, col. 277 sq.; surtout Athénagore, voir Création, t. III, col. 2165-2166, et Lactance, *De via Dei*, c. XIV, *P. L.*, t. VII, col. 122 sq.

La distinction entre la gloire fondamentale, fin des créatures inintelligentes, et la gloire formelle, fin des créatures intelligentes, est esquissée par saint Thomas, *Sum. theol.*, I^{a}, q. LXV, a. 2, et mieux marquée par Lessius, *loc. cit.* Cf. A. Ferretti, *Institutiones philosophiæ moralis*, Rome, 1899, t. I, th. III; D. Palmieri, *Tractatus de creatione*, Prato, 1910, th. XI.

A. Michel.

II. Dans l'Écriture et chez les Juifs. — Un coup d'œil même rapide sur une concordance montre la grande place qu'occupe l'expression *gloire de Dieu* dans la littérature biblique. Peu de mots se trouvent aussi souvent répétés dans les saints Livres, surtout dans l'Ancien Testament. Il en est peu aussi qui aient une valeur comparable pour qui veut approfondir l'histoire de la théodicée dans la religion d'Israël. C'est à ce point de vue que nous nous placerons de préférence, sans négliger toutefois l'usage parallèle qu'en ont fait les auteurs du Nouveau Testament. D'une façon générale, le mot *gloire de Dieu*, tel qu'on le trouve dans la Bible, peut se ramener à deux significations principales, l'une sortant de l'autre par voie d'analogie d'attribution. Le premier sens, l'*analogue principal*, s'identifie avec *la manifestation de Dieu* à ses créatures, dans la nature et dans l'histoire; le second, *analogue dérivé*, avec *la manifestation de la créature* à l'égard de Dieu. Les deux sens s'appellent et se répondent ainsi d'une manière symétrique. L'intérêt se porte, de toute évidence, vers la première signification, l'autre n'étant qu'accessoire. On va en suivre les diverses vicissitudes à travers l'Ancien Testament, la théologie juive postexilienne et le Nouveau Testament.

1° *Dans l'Ancien Testament.* — L'expression *gloire de Dieu* correspond à ce que les anciens Hébreux appelaient *kâbôd Yehôvâh*, c'est-à-dire la lumière éblouissante qui, dans les théophanies, révélait la présence de Jahvé. Cette conception fut empruntée, dès l'origine, aux éclairs et aux traits de feu de l'orage. La tradition israélite, aussi loin qu'on puisse la saisir, a coutume d'associer les apparitions divines aux phénomènes météréologiques. Jahvé est essentiellement, pour les Hébreux, un Dieu de flamme, Exod., XIX, 19; le tonnerre est sa voix, à ce point que l'hébreu n'a pas, pour désigner la foudre, d'autre mot que celui de *qôl Iahvé*, voix de Jahvé. Ce Dieu a pour vêtement la nuée sombre, Ps. CXVI, 21, pour armes de vengeance, la grêle et les traits de la foudre. Exod., IX, 23, 24, 29; Ps. XVII, 13. Il n'apparaît jamais sans orage et sans tremblement de terre. Sa demeure principale, même après le séjour des Israélites dans le désert, est toujours le Sinaï. Jud., V, 5. Là, il réside au sein de la foudre; de là, il accourt avec fracas quand son peuple a besoin de lui. Il vient du sud, du côté de Séïr et de Pharan, Deut., XXXIII, 2; il éclate comme une aurore boréale; la terre tremble, c'est le signal des jugements qu'il va exercer pour venger Israël. Cf. Jud., V, 4; Ps. LXVII. Deux psaumes, XVII et XXVIII, d'une très haute antiquité, réunissent à merveille toutes ces images et ces conceptions; les lire *in extenso* dans la belle traduction de M. Pannier, *Le nouveau psautier du bréviaire romain*, Lille, 1913, p. 70, 82. On les retrouve éparses, mais toujours les mêmes, dans tout le cours de l'histoire sacrée. Ainsi, sur le seuil du paradis terrestre, c'est un feu vengeur qui en interdit l'accès à Adam et Ève après leur faute. Gen., III, 24. C'est sous l'apparence d'une flamme que Dieu se révèle à Abraham. Act., VII, 2; Gen., XV, 17. Au temps des patriarches, on se représente Jahvé mangeant le sacrifice, au moment où la flamme dévore la victime,

humant la fumée de l'holocauste, y prenant plaisir. Gen., VIII, 21. Parfois, on voit Dieu monter dans la flamme du sacrifice et disparaître avec la langue de feu qui s'élève de l'autel. Jud., XIII, 15 sq. C'est peut-être parce que Dieu apparaissait comme un feu dévorant et un Dieu de foudre, qu'on craignait de mourir si l'on venait à le voir ou à s'approcher de lui. Exod., III, 6; XIX, 12; XXIV, 2; Jud., VII, 22; XIII, 22. Sa lumière est si vive qu'on n'osait pas regarder sa face, Exod., XXXIII, 20-23; Is., VI, 2; III Reg., XIX, 13; et que ceux qui, comme Moïse, avaient vu seulement une partie de sa gloire, en gardaient un reflet qui éblouissait les autres mortels. Exod., XXXIV, 29, 35. C'est surtout à l'époque sinaïtique que se multiplie ce genre d'apparitions, toutes qualifiées de *gloire de Dieu.* Le Dieu du Sinaï est un Dieu de foudre. Les théophanies se font dans l'orage au milieu des vives et fulgurantes clartés de l'éclair. La première fois qu'il apparaît à Moïse, c'est sous la forme d'un feu. Exod., III, 1 sq. Quand Moïse voulut le voir, Dieu le prit, le plaça dans un trou de rocher, où il le fit tenir debout, le couvrit de sa large main ouverte et passa; il retira alors sa main, si bien que Moïse le vit par derrière. Exod., XXXIII, 18-23. D'autre fois, la gloire de Dieu produisait l'éblouissement de l'azur. Un jour Moïse, Aaron et les principaux d'Israël gravirent la montagne et virent Dieu. Sous ses pieds, c'était comme un dallage de saphir, comme l'éclat du ciel même. Exod., XXIV, 1, 2, 9-11. Dans la marche des Israélites à travers le désert, Jahvé accompagne son peuple sous la forme d'une colonne, sombre pendant le jour, comme la colonne de fumée des caravanes, lumineuse pendant la nuit, comme les falots enflammés qui servent de signe de ralliement aux tribus qui voyagent de nuit dans ces immensités. Exod., XIII, 21; cf. XXXIII, 9. A plusieurs reprises, durant ce voyage, la gloire de Dieu apparut pour réprimer les murmures du peuple et punir ses rébellions. Exod., XVI, 7-10; Num., XIV, 10; XVI, 19-42. Après la construction du tabernacle, Jahvé, ou plutôt sa gloire, siège sur l'arche, entre les ailes des deux chérubins, formant socle et lui servant de trône. I Reg., IV, 4; II Reg., VI, 2; Ps. LXXIX, 2; XCVIII, 1. Au temps des juges, Jahvé se révèle de préférence par une sorte de double qu'on appelle le *male'âk Jahvé,* sans doute l'ange chargé de porter ses ordres. Souvent il est difficile de savoir si ce *male'âk* se distingue de Jahvé lui-même. Voir vision de Manuel. Jud., XIII. Le *male'âk Jahvé,* en tous cas, était alors l'agent divin, toutes les fois que Dieu entrait en rapport avec l'homme. Ce mode de révélation n'était pas tout à fait nouveau et s'était produit, mais plus rarement peut-être, au temps des patriarches. Gen., XXII, 15-18. A partir de la construction du temple par Salomon, Jahvé est dit demeurer dans le *debir,* assis entre les ailes des anciens chérubins de l'arche : là siégeait, dans une ombre mystérieuse, la gloire de Jahvé; une nuée permanente remplissait le sanctuaire et rappelait celle du tabernacle. Lev., XVI, 2. Jahvé résidait là; aucun œil humain ne le voyait. Plus tard, il ne fut permis qu'au grand-prêtre d'entrer dans le *debir,* une fois l'an. Les prophètes, dans le récit de leurs visions, décrivent la gloire de Dieu, telle qu'elle leur est apparue, avec un appareil d'images à peu près le même : lumière éclatante, gerbes de flammes, chars de feu, nuées, orages, éclairs. Isaïe et Ézéchiel surtout fournissent ces descriptions : qu'on relise, par exemple, la vision inaugurale d'Isaïe, VI, 3, et celle de l'annonce du jugement, II, 10-21. Une mise en scène analogue se retrouve dans la première vision d'Ézéchiel, I, 28; III, 23. La gloire de Dieu s'y présente, sur les bords du fleuve Chobar, avec l'éclat de l'arc-en-ciel. Le prophète la vit ensuite se diriger vers le temple sous forme de nuée, VIII, 4; X, 4, 18. Plus tard, il en reparle à propos des plans de restauration du nouveau temple : la gloire de Dieu s'avance du levant et elle entre par la porte orientale pour remplir tout l'édifice de sa splendeur, XLIII, 45. Aggée fait à peu près la même prédiction, II, 8. De là, chez les juifs, les expressions classiques : *le temple de la gloire,* Dan., III, 53; *la gloire du temple.* Esther, XIV, 9. Un des derniers chapitres d'Isaïe, LX, 1, 2, prédit enfin que la gloire de Dieu se lèvera sur Jérusalem restaurée. Le livre des Psaumes et l'Ecclésiastique comptent aussi parmi les livres de l'Ancien Testament où l'expression *gloire de Dieu* se retrouve le plus grand nombre de fois, mais, la plupart du temps, avec le sens dérivé, par exemple, quand ils exhortent toutes les créatures à louer Dieu, à l'honorer, à le remercier, Ps. XXVIII, 2, 9; LXVII, 35; LXX, 8; XCV, 3, 8; CIII, 31, etc.; quand ils parlent de la gloire des saints, reflet et participation de celle de Dieu, Ps. XX, 6; LXXXIII, 12; CXLIX, 5; Eccl., XLV, 2, 8; LI, 23; ou quand ils montrent, dans les perfections des créatures, un effet et une image de la gloire même de Dieu. Ps. VIII, 6; XVIII, 1, 2; CVII, 6.

2° *Dans la théologie juive postexilienne.* — On sait qu'à partir de l'exil, la notion de Dieu revêtit, dans les targums et, plus tard, dans l'enseignement oral des rabbins, un caractère plus prononcé de transcendance et de spiritualisation. Dieu n'a plus les formes et les passions humaines. A Alexandrie d'abord, en Palestine ensuite, on aime à se représenter en Dieu un être transcendant, vivant au-dessus du monde, agissant du haut du ciel, inaccessible à l'œil humain. Chez Philon, ce mouvement aboutit à son point extrême et vient remplacer, par d'ingénieux sens allégoriques, ce que les anthropomorphismes et les théophanies avaient de choquant pour des esprits grecs, habitués au spiritualisme de Platon ou d'Aristote. La version des Septante porte elle-même des traces évidentes et nombreuses de ce soin à faire disparaître ou à atténuer le plus possible, dans le texte sacré, les théophanies et les images anthropomorphiques. La même préoccupation se fait jour dans les targums d'Onkelos et de Jonathan. Un des procédés auquel on eut recours, pour adoucir ce que les apparitions sensibles et les révélations de Jahvé avaient de trop matériel, fut de transformer en sortes d'hypostases, plus ou moins distinctes de Dieu, certains de ses attributs qu'on détachait du Dieu inaccessible pour remplir, auprès des hommes, certaines missions. On personnifia ainsi, tour à tour, la Sagesse, la Parole, l'Esprit, la Demeure, enfin, la Gloire et la Splendeur de Dieu. Eux seuls étaient censés être entrés en contact direct avec le monde extérieur. Parmi tous ces représentants de la divinité, la *gloire de Dieu* fut un de ceux dont le rôle eut le plus d'action : c'est, en effet, un de ceux dont le nom revenait le plus souvent dans les théophanies. Seulement, les targumistes se mirent à l'appeler d'un nouveau nom; ils créèrent, à cet effet, une expression araméenne : la gloire de Dieu, ou plutôt sa présence, fut désignée par le mot *šekînâh,* tiré du verbe *šâkan,* habiter, sans doute en raison des nombreux textes de l'Ancien Testament, qui faisaient résider la gloire de Jahvé dans le temple, et qui, dans l'hébreu, répèrent chaque fois le mot *šâkan.* Cf. Exod., XXV, 8; XXIX, 45; Num., V, 3; Ps. LXXIV, 2, etc. Cependant on ne susbtitua pas purement et simplement le mot *šekînâh* au mot *kâbôd ;* ce dernier, à part une exception, Zach., II, 9, servit encore à désigner l'éclat de la présence divine. Les targumistes, en effet, se mirent à distinguer *la majesté de Dieu* d'avec *la lumière éblouissante* qui l'accompagne; la première s'appela *šekînâh;* la seconde retint le nom primitif de *kâbôd.* Cf. Buxtorf, *Lexicon chald. talmud.,* au mot *Šekînâh.* Les targums abondent en interprétations de ce genre. Ainsi, à propos du passage si connu, Is., LX, 2, là où l'hébreu lit : le

Seigneur se lèvera sur toi et on verra sa gloire sur toi, le targum traduit : la *šekînâh* du Seigneur résidera en toi et sa gloire (*kâbôd*) brillera sur toi. Là où l'hébreu semblerait localiser Dieu, les targums remplacent le mot Dieu par l'expression *šekînâh*. Dans le Ps. LXXIII, 2, au lieu de : le mont Sion où tu habites, les targums écrivent : où ta *šekînâh* habite. Ce n'est pas Dieu, ainsi que le porte l'hébreu, Deut., XXIII, 14, qui se promène dans le camp d'Israël, comme une sentinelle vigilante; c'est, d'après Onkelos, sa *šekînâh* qui est chargée de ce soin. Lorsque Jacob, Gen., XXVIII, 16, s'écrie : Dieu est dans ce lieu, le targum lit : la gloire de la *šekînâh* est dans ce lieu. Quand l'Éternel ordonne aux Israélites de lui dresser un sanctuaire, c'est, d'après l'hébreu, Exod., XXV, 8, pour qu'il puisse résider au milieu d'eux, tandis que, d'après le targum, c'est pour que sa *šekînâh* y réside. C'est la *šekînâh* qui siège sur les chérubins. I Reg., IV, 4; II Reg., VI, 2. Les targums, obéissant toujours aux mêmes scrupules, n'osent même pas dire que Dieu habite dans les cieux; au lieu de : Dieu habite dans les hauteurs des cieux, Is., XXXIII, 53, ils préfèrent : Dieu a placé sa *šekînâh* dans les cieux. Cf. Is., XXXII, 15; XXXVIII, 14. Même procédé là où le texte hébreu dit qu'on a vu Dieu, qu'il est apparu à quelqu'un. Ce n'est pas Dieu qu'on a vu, ou qui est apparu, c'est sa *šekînâh*. Is., VI, 5; Exod., III, 6; Ezech., I, 1; Lev., IX, 4. Les juifs voisins de l'ère chrétienne croyaient que la gloire de Dieu n'habiterait le second temple qu'à la venue du Messie. Ezech., XLIII, 7, 9; Agg., I, 8; II, 9; Zach., II, 10. Le Talmud, *Yoma*, 9*b*, l'explique par ce fait que ce second temple a été bâti sous Cyrus, descendant de Japheth, alors que Dieu n'habite que sous la tente de Sem. En somme, la *šekînâh* sert aux targumistes chaque fois qu'il y a une théophanie réaliste à atténuer, un anthropomorphisme à supprimer. Elle semble avoir remplacé, dans le Talmud, la *Memra* (le verbe) des targums et remplir à peu près, dans la théologie palestinienne, les mêmes fonctions que le *Logos* de Philon. Toutefois, alors que la *Memra* des targums et le *Logos* alexandrin sont actifs, la *šekînâh* est presque réduite à un rôle passif. Mais, quand on passe des targums aux Midraschim et au Talmud, il en est autrement : la *šekînâh* cesse d'être inactive et elle agit comme le *Logos* ou le *Rûah* (l'Esprit). Ainsi, le passage du Lev., XXVI, 12 : « Je marcherai au milieu de vous et je serai votre Dieu » devenait dans le targum : « Je placerai la gloire de ma *šekînâh* parmi vous; et ma *Memra* (parole) sera avec vous. » Pour les Midraschim et le Talmud, la *Memra* disparaît complètement : il ne reste que la *šekînâh* qui hérite de son emploi et de ses attributions. C'est elle qui parle à Amos et aux prophètes, *Pesachim*, 73, et l'expression *mizmôr ledavid* laisse entendre que la *šekînâh* est, dans le Talmud, la source régulière de l'inspiration divine. Si le grand-prêtre Élie s'est mépris sur Anne, mère de Samuel, c'est que la *šekînâh* s'était retirée de lui. La Mischna a été donnée par Moïse sous les auspices de la *šekînâh*. Le *Pirké Aboth*, III, 3, dit que, si deux ou plusieurs hommes se réunissent pour s'occuper de la Loi, la *šekînâh* est au milieu d'eux, sentence qui rappelle Matth., XVIII, 20. Les rabbins enseignaient que la *šekînâh* était toujours présente dans les synagogues, dans les écoles, dans les maisons des hommes pieux. *Sota*, 17 *a*. On croyait généralement que la *šekînâh* n'habitait point le second temple, mais on disait qu'elle était partout inséparable d'Israël; elle avait accompagné les tribus dans l'exil à Babylone et elle était présente dans la *Diaspora*, partout où il y avait une colonie d'enfants d'Israël. Les juifs croient encore aujourd'hui que la *šekînâh*, après la destruction du temple par Titus, ne s'est pas retirée de Jérusalem et qu'elle continue à couvrir le mur ouest. Cf. Weber, *Altsyn. Theol.*, 2e édit., p. 62. L'activité de la *šekînâh* s'étendait jusqu'au *šehôl;* c'est elle, d'après certains rabbins, qui, au dernier jour, délivrera de la géhenne les Juifs que leurs fautes y auront tenus enchaînés; ils sortiront de là ayant à leur tête la *šekînâh*. Weber, *op. cit.*, p. 368. Voir t. V, col. 2374-2375.

3° *Dans le Nouveau Testament.* — En passant de l'hébreu ou de l'araméen au grec, la *kâbôd Yehôvâh* et la *šekînâh* deviennent la δόξα τοῦ θεοῦ, avec les mêmes sens et les mêmes acceptions; toutefois cette gloire de Dieu est mise en relation spéciale avec le Christ. Citons d'abord les passages où l'allusion à la *šekînâh* est à peu près certaine ou tout au moins transparente. Entre tous, le célèbre passage de saint Jean, I, 14 : Et il a habité parmi nous, ἐσκήνωσεν, et nous avons vu sa gloire. Le rapprochement du verbe grec ἐσκήνωσεν avec le verbe hébreu *šâkân*, habiter, racine de *šekînâh*, n'est pas purement fortuit, mais voulu ou du moins pensé par l'auteur. L'Épître de saint Jacques, II, 1, identifie le Christ avec la *šekînâh*, ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [τῆς δόξης] : ayez la foi de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *la gloire*. On peut aussi mettre en parallèle les paroles du *Pirké Aboth* avec Matth., XVIII, 20; Jésus serait la *šekînâh*. Cf. I Cor., II, 8, τοῦ κύριον τῆς δόξης. Un autre texte, tiré de la I Pet., IV, 14, semble renfermer la même idée, mais son interprétation est plus contestable : τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα : l'Esprit de gloire et l'Esprit de Dieu. L'Esprit de gloire serait ici le Christ. Toutefois ce sens est douteux. Ailleurs, Heb., I, 3, le Christ est donné comme la splendeur de la gloire du Père, ἀπαύγασμα τῆς δόξης et ici la δόξα signifie la divinité, au sens de la *šekînâh* du Talmud. Il est probable qu'en plusieurs autres endroits du Nouveau Testament, les opinions des rabbins sur la *šekînâh* ont une répercussion sensible. Entre autres privilèges d'Israël, saint Paul énonce avec emphase, dans l'Épître aux Romains, IX, 4, ἡ δόξα, la gloire, évidemment la *šekînâh*. La voix qui rend témoignage au Christ, sur le Thabor, et qui émane ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης, voir II Pet., I, 17; Matth., XVII, 15, reproduit l'interprétation du targum de Jérusalem à propos de Gen., XXVIII, 13; la gloire de Jahvé dit : Je suis le Dieu d'Abraham. Il y a peut-être comme un reflet des opinions d'écoles sur l'activité de la *šekînâh* dans Rom., VI, 4, où saint Paul dit que le Christ est ressuscité d'entre les morts, par (διά) *la gloire du Père*. Les miracles sont, dans saint Jean, XI, 40, attribués à la *gloire de Dieu*. Tout ce qui se rapporte au Christ reçoit aussi en épithète le mot *gloire :* l'évangile de gloire, II Cor., IV, 4; le ministère de gloire, II Cor., III, 8; les richesses de sa gloire, Eph., III, 16; son royaume, le royaume de gloire. Marc., X, 37. Dans les apparitions, c'est encore la gloire de Dieu qui projette ses rayons éblouissants, Luc., II, 9, καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς : c'est elle qui environne Paul sur la route de Damas, qui le jette à terre et lui parle. Act., IX, 3-5; XXII, 11. Noter ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτὸς ἐκείνου. C'est avec elle que le Christ réapparaîtra à la parousie quand il viendra juger le monde. Matth., XVI, 27; Marc., VIII, 38; XIII, 26. Par cette énumération de textes, on a pu s'apercevoir que l'expression *gloire de Dieu* n'a pas, dans la littérature néo-testamentaire, un sens spécifiquement différent de celui de l'Ancien Testament et de la théologie juive des siècles qui précèdent immédiatement l'ère chrétienne.

Lesêtre, art. *Gloire de Dieu*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux; Hastings, *A dictionary of the Bible*, art. *Shekinah;* Kitto, *Biblical encyclopædia*, t. III, p. 820; Hamburger, *Real-Encyclopadie fur Bibel und Talmud*, p. 1080; Weber, *Jüd. Theol. aus Grund des Talmud*, p. 182; Gfrörer, *Urchristenthum*, t. I, p. 301; Skinner,

Dissertation on the Shekinah; Vatt, *Glory of Christ*; *Lexicons* de Lévy et de Buxtorf.

C. Toussaint.

II. GLOIRE DES ÉLUS. — En soi, la béatitude des élus dans le ciel est l'effet immédiat de la gloire que Dieu leur communique. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. III, a. 3. L'usage autorisé par la sainte Écriture, cf. Job, XXII, 29; Prov., III, 35; Rom., V, 18; I Cor., XV, 43; II Cor., IV, 17; Col., I, 27; III, 4; I Pet., V, 1, 4, 10, veut cependant, Salmanticenses, *Cursus theologicus, De beatitudine*, a. 3, n. 4, que l'on identifie gloire et béatitude des élus. L'existence de cette gloire ou béatitude a été déjà suffisamment démontrée dans ses fondements scripturaires et développements patristiques, à l'art. Ciel, t. II, col. 2474 sq. Cette gloire n'est pas simplement humaine, puisque essentiellement elle est une participation de la gloire divine, participation qui rejaillit même sur ses éléments accidentels. I Joa., III, 2; II Pet., I, 4. Tout en laissant aux articles Béatitude, Benoit XII, Ciel, t. II, col. 497-515, 657-696, 2474-2511; Corps glorieux, t. III, col. 1879-1906; Intuitive (*Vision*), Mérite, Prédestination, ce qui les concerne dans la question complexe de la gloire des élus, il est nécessaire de faire ici comme une synthèse de tout ce qui se rapporte à ce sujet, en exposant les points qui ne seront pas envisagés ailleurs. — I. Gloire essentielle. II. Gloire accidentelle. III. Gloire consommée. IV. Degrés de la gloire. V. Gloire et grâce, et questions connexes.

I. Gloire essentielle des élus. — 1° *Enseignement de l'Église.* — On peut résumer cet enseignement en quatre points, lesquels ont déjà été exposés : 1. La gloire ou béatitude essentielle réside dans la possession du souverain bien, Dieu. Voir Béatitude, t. II, col. 511, 512; Fin dernière, t. V, col. 2496. 2. Cette possession n'est pas une absorption de la substance de l'âme dans l'unité de la nature divine, comme l'ont rêvé certains mystiques à tendances panthéistiques, aux XIIIe et XIVe siècles. Voir Eckart, t. IV, col. 2063, et prop. 10 d'Eckart, condamnée par Jean XXII, Denzinger-Bannwart, n. 510. 3. Cette possession n'exige pas la réunion du corps à l'âme. On a donné de cette vérité les preuves scripturaires et patristiques à Benoit XII, t. II, col. 673-696. La preuve philosophique, tirée de la psychologie, est indiquée par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IV, a. 5; l'intelligence, dans l'opération de la vision béatifique, sera indépendante de l'imagination. Cf. Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XIII; Lessius, *De ultimo fine hominis*, q. IV, a. 5, n. 1. C'est parce qu'ils exigeaient la réunion du corps à l'âme pour la béatitude essentielle, que quelques Pères et théologiens, voir Benoit XII, t. II, col. 657, reculaient jusqu'au jugement l'entrée des élus dans la gloire. 4. Les témoignages de l'Écriture et de la tradition, voir Ciel, t. II, col. 2474 sq., indiquent que cette possession comporte la vision, l'amour et la jouissance de Dieu par l'âme élue. Benoît XII a résumé l'enseignement scripturaire et traditionnel touchant la gloire essentielle des élus, en affirmant qu'ils « voient... la divine essence d'une façon intuitive et même faciale » et que, « par le fait de cette vision, les âmes de ceux qui sont déjà morts jouissent de la divine essence et par le fait même de cette vision et de cette jouissance, elles sont vraiment bienheureuses et possèdent la vie et le repos éternel. » Denzinger-Bannwart, n. 530. Le concile de Florence, dans le décret pour les grecs, rappelle cette doctrine en modifiant la formule de Benoît XII; les élus « verront clairement Dieu lui-même, dans son unité *et sa trinité*, tel qu'il est. » n. 693.

Tel est l'enseignement authentique de l'Église; la nature, l'objet, les propriétés des actes béatifiants, constituant l'état de gloire, seront étudiés à Intuitive (*Vision*). Dans le présent article, qui concerne la gloire essentielle des élus prise en général, il suffira de compléter cette vue d'ensemble, en rappelant les systèmes théologiques greffés sur l'enseignement authentique de l'Église.

2° *Les systèmes théologiques.* — Le magistère de l'Église ayant précisé le dogme de la gloire essentielle des élus en indiquant que cette gloire comportait la vision et la jouissance de Dieu, le travail de la pensée théologique a été, depuis le XIIIe siècle, de vouloir préciser davantage encore cet enseignement, et de rechercher l'élément *formel* ou *spécifique* de la gloire essentielle des élus. De là des opinions, les unes communément abandonnées, les autres, librement encore disputées.

1. *Opinions abandonnées.* — *a*) Henri de Gand, *Quodlibet*, XIII, q. XII; cf. VI, q. VI; *Summa quæstionum ordinariarum theologiæ*, Paris, 1520, a. 45, q. V; a. 49, q. I, tout en reconnaissant à l'intelligence et à la volonté leurs opérations propres, même dans l'état de gloire, ne voit dans la vision et la jouissance béatifiques qu'une voie vers la gloire, mais non la gloire elle-même, laquelle consisterait, selon lui, dans une irruption immédiate de la divinité dans l'âme, *illapsus divinitatis in substantiam animæ*. Vasquez, *In Iam IIæ Sum. S. Thomæ*, disp. VIII, c. II; Suarez, *De fine ultimo hominis*, disp. VI, sect. II, n. 7, nient que telle soit la doctrine d'Henri de Gand. Mais elle est bien telle; voir Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, Paris, 1885, t. V, *In IIam Iæ Sum. S. Thomæ*, q. V, *de adeptione beatitudinis*, a. 2, n. 1, quoique difficile à comprendre, à cause du mysticisme exagéré de l'auteur; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, Paris, 1878, t. V, *De beatitudine*, disp. I, dub. I, § 3. Parce qu'Henri de Gand maintient les opérations de l'intelligence et de la volonté dans la béatitude céleste, quoique à titre secondaire, sa théorie échappe à la note d'erreur que semblerait, au premier abord, devoir lui infliger la définition de Benoît XII. Medina, O. P., *In Iam IIæ Sum. S. Thomæ*, Salamanque, 1582, q. III, a. 1, pense toutefois qu'elle mérite la note de témérité. Gilles de la Présentation, *Disputationes de animæ et corporis beatitudine*, Coïmbre, 1609, l. IV, q. IV, a. 1, § 3, n. 11, l'absout complètement, et, n. 16, donne le motif de son assertion : le pape Benoît XII n'aurait pas voulu définir autre chose que l'entrée immédiate au ciel des âmes justes ou justifiées; il ne définit pas que la béatitude essentielle de ces âmes est constituée formelle par une opération de l'âme. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 5, est hésitant et avoue ne pas comprendre suffisamment la pensée d'Henri de Gand pour se prononcer.

b) Jean de Ripa, au dire de Capréolus qui le cite, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. I, a. 2, 3, aurait admis que l'âme possède Dieu par la vision de Dieu lui-même, sans aucun intermédiaire créé. La gloire de l'âme serait donc comme une illumination projetée sur elle par l'intelligence divine se connaissant et se glorifiant elle-même. Cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. XXIV, sect. II. Cette théorie, empreinte de mysticisme comme la précédente, semble s'inspirer du pseudo-Denys, *De hier. eccl.*, c. VII, *P. G.*, t. III, col. 559. Elle est professée par Hugues de Saint-Victor, *De sapientia animæ Christi*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 851, et cet auteur applique sa théorie à l'âme du Christ. *Summa sententiarum*, tr. I, c. XVI, col. 74. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, a. 1, q. I, rapporte que cette doctrine mystique plaisait à beaucoup, et Grégoire de Rimini, *Expositio in II Sent.*, Milan, 1494, dist. VII, q. II, nous apprend qu'elle fut publiquement soutenue par des docteurs de Paris. Saint Thomas semble la viser dans la *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. III, a. 1, lorsque, se demandant *si la béatitude est quelque chose d'incréé*, il conclut négativement, distinguant l'objet de la béatitude de sa possession, c'est-à-dire la gloire fondamentale de la gloire formelle.

L'opinion de Ripa et des docteurs de Paris n'a jamais été censurée directement. Elle mérite cependant d'être théologiquement notée : Medina, *loc. cit.*, la condamne comme hérétique; Zumel, *In Iam IIæ Sum. S. Thomæ commentaria*, Salamanque, 1594, q. III, a. 1; Suarez, *De incarnatione, loc. cit.*; Grégoire de Rimini, *loc. cit.*, la trouvent périlleuse en matière de foi. Martinez, O. P., *Commentaria super IIam Iæ d. Thomæ*, Valladolid, 1617, q. III, a. 4, dub. I, concl. 2, la note comme téméraire et contraire à la foi. Gilles de la Présentation, *op. cit.*, l. IV, q. I, a. 4, § 41, pense qu'elle est simplement téméraire; c'est aussi l'avis de Curiel, *Lecturæ seu quæstiones in divi Thomæ Aquinatis Iam IIæ*, Douai, 1618, q. IV, § 5. Vasquez, tout en condamnant, ne se prononce pas sur la note à infliger. *Op. cit.*, disp. VII, c. II. La raison de cette sévérité des théologiens est un double danger : l'absorption humaine dans l'opération divine, ce qui, indirectement, revient aux erreurs christologiques condamnées à Chalcédoine et à Constantinople; la négation implicite de la nécessité du *lumen gloriæ*, affirmation condamnée au concile de Vienne. Denzinger-Bannwart, n. 475. Voir INTUITIVE (*Vision*).

c) Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, a. 1, q. I, n. 5; q. IV, n. 17; cf. l. III, dist. XIV, a. 1, q. I, cherche ce que peut être cette modification, cette forme nouvelle ajoutée à l'âme. Étant spirituelle, elle sera nécessairement ou un habitus, ou une opération. Pour lui, elle sera l'un et l'autre : elle est comme partagée entre les actes de l'âme bienheureuse — et cette formule restera chez beaucoup de théologiens postérieurs — et les *habitus* dont procèdent ces actes. L'auteur attribue toutefois l'élément formel de la gloire aux *habitus*, et, en cela, sa théorie est complètement abandonnée. Voir S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. Les *habitus* en effet, ayant leur sujet soit dans l'essence, soit dans les facultés de l'âme, sont présupposés à la gloire, mais ne la constituent pas.

d) Quelques théologiens nominalistes avaient enseigné que la béatitude, dans son élément formel, était constituée par une opération, dans laquelle l'âme serait entièrement passive. Dieu seul agirait en elle. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Paris, 1876, t. III, tr. VIII, *De homine*, disp. III, a. 1, n. 1. Gonet rapproche de cette opinion, en soi contradictoire, toute opération étant un acte, l'*hypothèse* de quelques théologiens catholiques, Grégoire de Valence, *In Iam IIæ Sum. S. Thomæ*, disp. I, q. III, p. II; Vega, O. M., *Expositio et defensio tridentini decreti*, etc., Venise, 1548, l. VI, c. VIII; Gilles de la Présentation, *op. cit.*, q. I, a. 4, affirmant qu'il ne répugne pas, en soi, que, par la puissance absolue de Dieu, l'âme soit constituée dans l'état de gloire par une opération qu'elle n'éliciterait pas elle-même. Gonet, *loc. cit.*, § 7, fait remarquer que cette passivité ne semble pas pouvoir s'accorder avec les décisions portées par le concile de Trente contre Luther relativement à la part active que l'âme doit prendre aux opérations de l'ordre surnaturel. Cf. sess. VI, IV, c. 4, Denzinger-Bannwart, n. 814. Voir la théorie de Luther exposée par Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. franç., Paris, 1912, t. III, p. 261-308. D'ailleurs une telle façon de concevoir la gloire des élus va directement contre les procédés habituels de la providence qui agit en tout, non d'une façon violente et contraire à la nature des êtres qu'elle gouverne, mais d'une façon connaturelle à leurs facultés.

2. *Opinions librement discutées.* — *a*) *Opinion thomiste.* — Pour les thomistes, l'élément formel de la gloire essentielle est constitué par la vision béatifique. L'élément formel de la gloire, c'est, en effet, disent-ils, la possession du souverain bien : toute opération concomitante ou complétive de l'acte de possession ne peut appartenir au concept constitutif de l'essence même, prise en ce sens strict, de la béatitude. Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, q. V, disp. II, a. 3, n. 12. Or la prise de possession du souverain bien ne peut se faire que par un seul acte, par un acte de l'intelligence, reine de nos facultés, et faculté de l'appréhension. La volonté intervient avant par le désir, après, par la jouissance; mais son opération propre ne peut constituer cette prise de possession du souverain bien, laquelle est l'élément formel, et, au sens thomiste, essentiel, de la béatitude. D'ailleurs, la béatitude étant l'*objet* même de la volonté ne saurait être constituée par l'*acte* même de la volonté. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4 et ad 2um. L'opération de la volonté n'est pas pour autant exclue de la félicité suprême; mais elle n'est que le corollaire et le complément obligé de l'opération de l'intelligence : « Quand il s'agit de Dieu, il n'y a point d'intermédiaire, pour le connaître comme il est, il faut qu'il soit lui-même dans notre esprit; aucune image ne peut le représenter, et, par conséquent, la contemplation de Dieu et l'union à l'être, à la réalité, à la substance de Dieu se confondent. C'est pourquoi *voir Dieu* comme il est, *c'est saisir Dieu en lui ;* posséder la pleine idée de Dieu, c'est posséder Dieu lui-même. Et alors il y a entre Dieu et nous l'union très haute, très étroite, très intime qu'il y a entre une idée certaine, lumineuse et l'esprit qui l'a conçue. Mais cette union ne se produit pas entre l'esprit qui est la partie la plus intime de l'âme, sans que l'âme soit toute pénétrée de la divinité. L'âme n'est point pénétrée dans ces noces de lumière, sans être imprégnée et débordée de perfection, sans être ravie dans l'amour, sans être enivrée dans la joie, sans devenir semblable à Dieu même, gardant sa nature comme le fer rouge garde la sienne, mais rayonnant de splendeur, d'amour, de béatitude divine, comme le fer revêt les propriétés du feu qui l'a embrasé. De sorte qu'*avant tout*, la béatitude, *c'est connaître, c'est voir, c'est vivre par l'extase de la science et de la lumière : Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum.* » Janvier, *Carême de 1903, la béatitude*, p. 122-123. C'est le sentiment de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. III, a. 4 et 8; Ia, q. XXVI, a. 2; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. I, a. 1, q. II; *Cont. gentes*, l. III, c. XXV, XXVI, XXVII; *Quodl.*, VIII, a. 19. Tous les thomistes et beaucoup d'autres théologiens ont adopté sa thèse. Citons les principaux : dans leurs commentaires sur la q. III de la Ia IIæ, Cajétan, Capponi de Porrecta, Medina, Curiel, Martinez, Alvarez, O. P., Granado, S. J., et, *loc. cit.*, disp. XIII, c. III, Vasquez; Lessius, *De beatitudine*, q. III, a. 4, dub. II, penche vers cette solution qu'il essaie de concilier avec la troisième opinion qui sera exposée plus loin; dans son commentaire *In Sum. cont. gentes*, l. III, c. XXV, XXVI, Sylvestre de Ferrare; dans leurs commentaires *In IV Sent.*, Durand de Saint-Pourçain, l. IV, dist. XLIX, q. IV; Capréolus, l. I, dist. I, q. I, a. 1, concl. 6; l. IV, dist. XLIX, q. I; Soncinas, l. I, dist. I, q. I, a. 1, concl. 6; Melchior Cano défend la même thèse, *De locis theol.*, l. XII, c. XIV; Fonseca, *In I Metaph.*, c. I, q. I, sect. VI; Conimbricenses, *Ethic.*, disp. III, q. III, a. 2; Bellarmin, *Controv.*, *De sanctorum beatitudine*, c. II; Becan, S. J., *Theologia scholastica*, Paris, 1724, part. II, tr. I, c. I, q. III. On trouvera l'exposé et la justification de l'opinion thomiste dans Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. II, a. 3, n. 15-61, a. 4; Salmanticenses, *op. cit.*, dub. IV; Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 2; Billuart, *Cursus theologiæ*, Paris, 1878, t. IV, *De ultimo fine*, diss. II, a. 2. Parmi les théologiens plus récents, citons Mazzella, *De Deo creante*, disp. VI, a. 1, § 2, n. 1179; C. Pesch, *Prælectiones theologicæ*, t. III, n. 449; Hurter, *Theol. dogm. compendium*, t. III, tr. X, c. V; et, par un simple mot jeté en passant, Billot, *De novissimis*

Rome, 1903, q. v, thes. IX, p. 118. Beaucoup d'autres se contentent de proposer les éléments constitutifs de la gloire, vision, amour, joie béatifiques, sans discuter la question de l'élément formel; voir, par exemple, Perrone, Jungmann, etc.

Sans vouloir trouver leur opinion formellement exprimée dans la sainte Écriture et chez les Pères, les thomistes prétendent cependant appuyer leur doctrine sur l'Écriture et la tradition. Bien que les textes allégués par eux n'aient de force démonstrative complète que pour garantir le fait de la vision béatifique, et qu'ils doivent nécessairement trouver leur place à l'art. INTUITIVE (*Vision*), nous rappellerons brièvement ici les principaux, ceux que les théologiens thomistes ont l'habitude d'opposer à leurs adversaires : *a. Sainte Écriture :* Joa., XVII, 3; I Cor., XIII, 12; II Cor., V, 6, 7; I Joa., III, 2; Apoc., XXII, 3, 4; et, moins directement, Joa., XIV, 8; Matth., V, 8; Ps. XVI, 15; LXXIX, 4; LXXXIII, 8; Is., XXXIII, 17; Exod., XXXIII, 18, 19; *b. Pères :* saint Augustin, plus que tout autre, a étudié la question de la béatitude. Voir les textes cités, t. I, col. 2445; t. II, col. 506, n. 5. On trouve chez ce Père d'autres expressions très fortes en faveur de la thèse thomiste : *Tota merces nostra visio est, Enar. in ps. XCII*, serm. II, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1170; *Æterna est ipsa cognitio veritatis, De moribus Ecclesiæ*, l. I, c. XXV, *P. L.*, t. XXXII, col. 1331; *Illos beatissimos facit, quod scriptum est : tunc facie ad faciem; qui enim hoc invenerunt, illi sunt in beatitudinis possessione, De libero arbitrio*, l. II, c. XIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 1261; *Illa cognitione, illa visione, illa contemplatione satiabitur in bonis animæ desiderium, De spiritu et littera*, c. XXXIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 240. Cf. *De Trinitate*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. XLII, col. 957. On cite également, parmi les Pères qui représentent la tradition des premiers siècles, S. Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. XX, n. 6, 7; c. XXXVII, n. 7; l. V, c. XXXVI, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1035-1037, 1104, 1222; S. Ambroise : *Scriptura divina vitam beatam posuit in cognitione divinitatis, De officiis ministrorum*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XVI, col. 104; S. Cyrille d'Alexandrie, pour qui la félicité réside dans la souveraine contemplation, *Cont. Julianum*, l. III, *P. G.*, t. LXXVI, col. 628-629; S. Grégoire de Nazianze, *Oratio in laudem Cæsarii fratris*, n. 17, *P. G.*, t. XXXV, col. 775; S. Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus*, orat. VI, *P. G.*, t. XLIV, col. 1264 sq.; pseudo-Jérôme : *Deum videre, infinita corona est, Brev. in ps. LXXXIV*, *P. L.*, t. XXV, col. 1073; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XXVI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1228; le concile de Francfort, à la fin de sa lettre *Ad episcopos hispanos*, *P.L.*, t. CI, col. 1346. On s'appuie également sur l'autorité de S. Anselme, *Monol.*, c. LXVI, n. 7, 8; *Cur Deus homo*, l. II, c. I, *P. L.*, t. CLVIII, col. 212, 214, 401; de S. Bernard (?), *Serm.*, V, *de Assumptione* : *Hæc est merces, hic est finis fructus nostri laboris, visio scilicet Dei*, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 1003.

Maldonat, *Comment. in IV evangelistas*, à propos de Joa., XVII, 3, reconnaît que la plupart des scolastiques se sont appuyés sur ce verset pour se rallier à l'opinion de saint Thomas. Il croit devoir s'en écarter, parce qu'il y voit un argument indirect, mais réel, en faveur de la thèse protestante de la justification par la foi seule. Les Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 56, repoussent cette *injure* imméritée et semblent bien indiquer que non seulement les scolastiques, mais les Pères eux-mêmes ont enseigné l'opinion thomiste, en sorte que cette opinion aurait ainsi une consécration officielle. C'est exagéré. Jean de Saint-Thomas reste dans des limites plus sages en affirmant que l'opinion de son école relève de la métaphysique et non du dogme, *loc. cit.*, n. 10 : *Quidditates rerum*, dit-il, n. 6, *rimari et speculari ad scholasticas disputationes pertinet, non ad dogmata fidei.* Voir aussi Gonet, *loc. cit.*, n. 68.

Pour être complet, il faudrait faire l'exposé des subtilités qui divisent l'école thomiste elle-même. L'élément formel de la gloire essentielle est-il la vision de l'essence une ou de la trinité des personnes ? de l'essence prise en soi ou considérée dans les attributs divins ? Voir Suarez, *De divina substantia ejusque attributis*, l. II, c. XXII, XXIII; Gonet, *op. cit.*, disp. II, a. 2, § 1. En grande majorité, les thomistes pensent que la vue de la trinité et des attributs divins est de l'essence même de la gloire des élus. La vision béatifique est-elle à ce point l'élément formel de la béatitude, que même sans amour les élus seraient heureux ? Suarez, *De fine ultimo*, disp. VII, sect. I, n. 31; Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 1, répondent avec la plupart des thomistes que l'amour est le complément nécessaire de la vision. S'agit-il d'une vision de l'intelligence spéculative ou pratique, d'un acte simple ou composé? Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. III, a. 6, et ses commentateurs sur cet article. De ces subtilités que signale en passant Ripalda, *De ente supernaturali*, l. IV, dip. C, sect. II, n. 6, le théologien ne retiendra que ce qui est utile pour expliquer l'objet et les propriétés de la vision intuitive.

b) Opinion scotiste. — Le principe fondamental de cette opinion est que l'élément formel de la béatitude essentielle réside *uniquement* dans une opération de la volonté. Mais cette opération peut être ou l'amour, et c'est l'opinion de Scot, ou la joie béatifique et c'est l'opinion d'Auriol.

Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. IV, V, pense que l'élément formel de la gloire essentielle des élus réside dans l'acte *d'amour d'amitié*, opération de la volonté humaine s'attachant à Dieu pour lui-même. On peut citer, comme partisans de cette doctrine, Gilles de Rome, *Quodl.*, III, a. 19; Auriol, au témoignage de Capréolus, *In IV Sent.*, dist. I, q. I, a. 2, et de Medina, *In Iªm IIæ*, q. IV, a. 4, aurait enseigné que l'acte de volonté procéderait non de l'amour d'amitié, mais de *l'amour de concupiscence* et consisterait dans la délectation, dans la jouissance de l'âme possédant Dieu, son bien suprême. De fait, à part le texte de saint Paul, I Cor., XIII, 13, où la charité est exaltée par-dessus toute autre vertu, parce que vertu subsistant dans la gloire, on ne peut guère trouver dans la sainte Écriture que des textes désignant sous les noms de *joie, de volupté* la gloire des élus, et appuyant ainsi l'opinion particulière d'Auriol. Cf. Matth., XXV, 21; Ps. XXVI, 4; XXXV, 9, 10; Joa., XV, 11; XVI, 22; I Joa., IV, 16; Luc., XXII, 29, 30; Apoc., II, 7, 17. L'opinion de Scot et celle d'Auriol, bien que se retrouvant dans toute l'école scotiste avec des nuances diverses dont les subtilités n'ont rien à envier à celles de l'école thomiste, voir Ripalda, *loc. cit.*, n. 8, ont peu de partisans, si on les considère sous leur aspect exclusiviste. Les textes qu'elles peuvent apporter en leur faveur, soit de la sainte Écriture, soit des Pères, voir plus loin, ne suppriment pas ceux que l'opinion thomiste revendique pour elle. Aussi, une troisième opinion s'est peu à peu formée dans la théologie catholique, qui prétend expliquer la gloire essentielle des élus par l'opération de l'intelligence et de la volonté réunies.

La raison fondamentale de l'opinion scotiste est celle-ci : Dieu est notre béatitude, parce que notre souverain bien. Or, en tant que souverain bien, il est l'objet de la volonté et non de l'intelligence. L'opinion d'Auriol, fait remarquer Suarez, *De ultimo fine*, disp. VII, sect. I, n. 43; cf. disp. IX, sect. III, n. 7, ne peut se soutenir psychologiquement; la joie béatifique n'est qu'une conséquence de la possession du souverain bien; son objet est, non le souverain bien, mais la possession qu'on en a; elle ne peut donc être la fin dernière de l'homme. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IV, a. 2; *Cont. gentes*, l. III, c. XXVI. Quant à l'opinion de Scot, elle ne paraît pas davantage admis-

sible, parce que l'amour ne cause pas nécessairement la possession de l'objet aimé. Les thomistes distinguent l'objet de la volonté, le souverain bien, objet de désir ou de jouissance, de la formalité sous laquelle l'âme est mise en possession de ce bien suprême. C'est par l'appréhension de l'intelligence seule que cette possession peut être réalisée. Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. IV, § 6-9; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, a. 3, 4. C'est, au fond, toujours la distinction de la gloire objective et de la gloire formelle : cette dernière suppose essentiellement un acte de connaissance. Voir plus haut, col. 1387.

c) *Opinion éclectique.* — Combinant les deux opinions précédentes, un grand nombre de théologiens, tant anciens que modernes, voient dans l'opération de l'intelligence (vision) et dans celle de la volonté (amour et, par voie de conséquence, jouissance) les éléments essentiels de la gloire des élus : *Tertia sententia asserit essentiam beatitudinis formalis complecti adæquate tum visionem, tum amorem, negans eam vel in sola visione, vel in solo amore, sed in utroque simul aut esse aut apprehendi*, Ripalda, *op. cit.*, disp. C, sect. II, n. 9; c'est à cette opinion que se rallie Dante, *Paradiso*, Cant. XXX, vs. 40, décrivant ainsi la gloire des élus :

Luce intellectual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia, che trascende ogni dolciore.

Tant qu'il ne s'agit que d'affirmer la pluralité des opérations comme élément formel de la gloire des élus, les partisans de l'opinion éclectique sont d'accord. Certains d'entre eux prétendent même que, sous cet aspect général, leur opinion s'impose comme une vérité définie par le décret de Benoît XII : *ex tali* VISIONE *et* FRUITIONE... *vere beatæ*, Denzinger-Bannwart, n. 530, et par suite de la condamnation de l'erreur suivante des béghards : *Quod quælibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ, ipsam elevante ad Deum* VIDENDUM *et ex eo beate* FRUENDUM. Denzinger-Bannwart, n. 475. Ces exagérés sont, au dire de Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 6, Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.*, Strasbourg, 1490, dist. XLIX, q. III, IV; André Véga, *op. cit.*, l. VII, c. III; Corduba, O. M., *Quæstionarium*, Tolède, 1578, l. I, q. XLII, prop. 1, arg. 10; Alphonse de Tolède, *In IV Sent.*, l. I, dist. I, q. II, a. 3, ad 3um. Sont mieux inspirés ceux qui défendent cette doctrine à titre de simple opinion : S. Bonaventure, dans le sens indiqué plus haut, *In IV Sent.*, dist. XLIX, a. 1, q. I; Alexandre de Alès, *Sum. theol.*, part. III, q. XXIII, m. I, ad 1um; Albert le Grand, Richard de Middletown, le Supplément de Gabriel Biel, Pierre de la Palu, Holchot, Marsile d'Inghem, Jean Major [Lemaire], Bassolis et même Occam, dans leurs commentaires *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX; Gilles de Rome, *Quodl.*, III, q. ult. Voir, sur ces anciens théologiens, Gilles de la Présentation, *op. cit.*, l. IV, q. VII, a. 2, § 1. Il faut ajouter les noms de Salas, S. J., *Disputationes in I^am^ II^æ^ Sum. d. Thomæ*, Barcelone, 1607, tr. II, disp. II, sect. V; Tanner, S. J., *In I^am^ II^æ^.*, disp. I, q. III; Gilles de la Présentation *op. cit.*, et surtout les grands théologiens de la Compagnie de Jésus : Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. VII, sect. I, n. 24-63; Grégoire de Valence, *In I^am^ Sum. S. Thomæ*, q. XXVI, disp. I, q. III, p. IV; Tolet, *In IV Sent.*, l. I, dist. I, q. II, a. 2, 3; et même Lessius, *De ultimo fine hominis*, q. III, a. 4, dub. I; *De summo bono et beatitudine sempiterna*, l. II, c. V. Le P. Neubauer dans la Théologie de Wurzbourg, Paris, 1852, t. III, p. 2, s'exprime ainsi : *Beatitudo formalis consistit* initiative *in visione Dei*, perfective *in amore Dei*, completive *in gaudio, quiete et pace animi*. Ripalda, *loc. cit.*, et sect. III, professe cette opinion avec une note particulière. Pour lui, la vision de Dieu et l'amour de Dieu, *pris ensemble* ou *pris séparément*, sont l'élément formel adéquat de la gloire des élus; et il explique son sentiment en se représentant la béatitude essentielle comme composée de parties quasi homogènes qui, prises séparément, forment chacune une béatitude complète en son espèce. Voir n. 13, 14. D'ailleurs, ici encore, les tenants de la même opinion se divisent sur des points d'une extrême subtilité. La question qui domine toutes les divergences est celle-ci : l'opération de la volonté doit-elle avoir une priorité sur celle de l'intelligence ? Controverse justement qualifiée par Ripalda, après Occam, J. Major et Vasquez, de *arbitrariam et vocalem*. Voir Lessius, *De summo bono*, l. II, c. VI.

Les principales raisons sur lesquelles s'appuient les partisans de ce troisième système sont les suivantes : *a*. L'autorité de l'Écriture qui s'affirme autant en faveur de l'opération de la volonté qu'en faveur de l'opération de l'intelligence. Voir les textes plus haut, col. 1397 et 1398. *b*. L'autorité des Pères : les thomistes peuvent citer un certain nombre de Pères qui appuient leur opinion; mais on peut en citer un aussi grand nombre attribuant à l'amour et à la jouissance une partie prépondérante dans la gloire des élus. Pour saint Augustin, voir t. II, col. 506, 507; *Epist.*, CLV (LII), n. 12 : *Una ibi virtus erit et id ipsum erit virtus, præmiumque virtutis, quod dicit in sanctis colloquiis homo* QUI AMAT : *mihi autem* ADHÆRERE DEO BONUM EST. *Hoc illi erit plena perfectaque sapientia*, EADEMQUE BEATITUDINIS VITA BEATA. *P. L.*, t. XXXIII, col. 671; *De doctrina christiana*, l. I, c. XXXII : *Hæc merces summa est ut ipso Deo perfruamur*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 32; *Confessiones*, l. X, c. XXI, XXII, XXIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 792, 793; *De moribus Ecclesiæ*, l. I, c. III : *Beatus, quantum existimo, nec ille dici potest, qui non habet quod amat... quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi præsto habere quod diligis*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1312; cf. c. XV, col. 1322; *De civitate Dei*, l. XII, c. I : *Beatitudinis igitur illorum* (bonorum angelorum) *causa est adhærere Deo,... quamobrem cum quæritur quare illi beati sint, certe respondetur, qui adhærent Deo*, *P. L.*, t. XLI, col. 349, 350. Cette adhésion à Dieu, source de la félicité, saint Augustin l'explique ailleurs, *Epist.*, CXVIII, *ad Dioscorum*, n. 13, *P. L.*, t. XXXIII, col. 438, ou encore *De moribus Ecclesiæ*, l. I, c. XIV : *Quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhærere est beatissimum ? Id autem est solus, cui inhærere certe non valemus*, NISI DILECTIONE, AMORE CARITATE. *P. L.*, t. XXXIII, col. 1321, 1322. Cf. Suarez, *De ultimo fine*, *loc. cit.*, n. 1, 5, 26; Ripalda, *op. cit.*, sect. IV, n. 22. On apporte encore l'autorité de saint Fulgence, *Ad Monimum*, l. I, c. XVIII, *P. L.*, t. LXV, col. 166; de saint Anselme, qui professe que la béatitude *ex commodis constat*, *De casu diaboli*, c. IV; cf., *Monol.*, c. LXVIII; *Cur Deus homo*, l. II, c. I, *P. L.*, t. CLVIII, col. 211, 332, 401; de saint Bernard, *Epist.*, XVIII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 121, 122, et de plusieurs théologiens du moyen âge, dont Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. I. *c*. Les deux principaux arguments, théologiques sont l'un, la définition de Benoît XII, où se trouve l'incise *quod ex tali* VISIONE *et* FRUITIONE; cf. prop. 5 des béghards, Denzinger-Bannwart, n. 530, 475; l'autre, le texte du catéchisme *ad parochos*, où on lit : *Solida quidem beatitudo quam* ESSENTIALEM *communi nomine licet vocare, in eo sita est, ut* DEUM VIDEAMUS EJUSQUE PULCHRITUDINE FRUAMUR, c. XIII, n. 7. *d*. La raison elle-même appuie cette opinion. La gloire n'est-elle pas la souveraine perfection des élus ? Or, la souveraine perfection ne peut être réalisée en une seule opération, d'autant plus que la possession de Dieu est le fait de la volonté aussi bien que de l'intelligence.

3. *Jugement d'ensemble.* — Ces trois dernières

opinions, librement discutées dans l'Église, ont la valeur d'opinion, rien de plus. Il est clair que ni le catéchisme du concile de Trente, ni le pape Benoît XII, ni le concile de Vienne, pas plus que le concile de Francfort dans sa lettre aux évêques espagnols, n'ont voulu trancher la question, toute scolastique et d'ordre métaphysique, de l'élément formel de la béatitude essentielle. Qu'on attribue cette qualité à la vision de Dieu ou qu'on l'attribue à l'amour ou à la jouissance béatifique, peu importe; ce qui est important, c'est qu'on ne sépare point ces opérations, en soi inséparables. Et quand on parle de gloire essentielle, il faut rester dans la limite dogmatique très nettement tracée par le cardinal Billot : *Hic a substantia beatitudinis contradistinguuntur solum illa quæ ab ea possunt separari, ut per modum unius accipiantur tum visio Dei, tum concomitans amor et fruitio. De novissimis*, Rome, 1903, q. v, thes. IX, p. 118.

Quant à l'autorité des Pères, on constate ici une fois de plus ce qui a été dit à l'art. BÉATITUDE, t. II, col. 504. Seul ou à peu près seul, saint Augustin a formulé une véritable théorie de la béatitude. C'est à lui seul qu'il appartiendrait donc de patronner une opinion de préférence aux autres. Or, on a vu que toutes se réclament de lui. Les textes accumulés par Suarez et Ripalda ne sont pas sans faire impression, mais il faut signaler l'explication satisfaisante que Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, q. v, disp. II, a. 3, n. 22-28; a. 4, n. 4-6, donne de la pensée de saint Augustin. L'amour, la jouissance béatifiques ne sont, pour saint Augustin comme pour saint Thomas, que le *complément nécessaire* de la vision. Cette explication s'appuie surtout sur *De diversis quæst.* LXXXIII, q. XXXV, *P. L.*, t. XL, col. 23, 24, et *De libero arbitrio*, l. I, c. XII-XIV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1134-1137.

Concluons donc que, pour définir la gloire essentielle selon l'enseignement de l'Église, il faut faire abstraction de toutes les controverses d'école et en retenir indistinctement les éléments inséparables, vision, amour, jouissance béatifiques. C'est ainsi qu'avant d'en venir à l'examen des opinions, le P. C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, tr. II, prop. 46, expose la question au point de vue doctrinal. Ce point servira plus tard de point de départ quand on exposera la nature, l'objet et les propriétés de ces actes, à l'art. INTUITIVE (*Vision*).

S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. III; Iª, q. XXVI; *Cont. gentes*, l. III, c. XXV, XXVII; *Opusc.*, II (I), c. CV-CVII; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. I, II; Cajétan, *Sum. theol. S. Thomæ*, Iª IIæ, q. III; Suarez, *De fine hominis*, disp. VI, VII, dans *Opera omnia*, Paris, 1856, t. IV; Lessius, *De summo bono et æterna beatitudine*, l. II, III, dans *Opuscula*, Anvers, 1676; Jean de Saint-Thomas, *De acceptione beatitudinis*, disp. II, a. 1-4, dans *Cursus theologicus*, Paris, 1885, t. V, q. V; Gilles de la Présentation, *Disputationes de anima et corporis beatitudine*, Coïmbre, 1609; Gonet, *De ultimo fine hominis*, disp. III. dans *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Paris, 1876, t. III; Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. C, Paris, 1871, t. III; Salmanticenses, *De beatitudine*, disp. I, dans *Cursus theologicus*, Paris, 1878, t. V; Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, t. VI, q. I-VI.

II. GLOIRE ACCIDENTELLE. — Le principe général qui nous sert de guide dans l'exposé de la gloire accidentelle est celui que Gonet a formulé, *op. cit.*, disp. III, a. 2, n. 69 : *Præ oculis semper habendum essentiam beatitudinis formalis esse assecutionem finis ultimi seu objecti beatifici : unde illa actio vel illæ actiones censendæ sunt ad formalem beatitudinem pertinere, quæ essentialiter et formaliter sunt assecutio finis ultimi : e contra vero illæ quæ ad rationem assecutionis finis ultimi et objectivæ beatitudinis MATERIALITER, CONCOMITANTER VEL ACCIDENTALITER se habent, non spectant ad rationem formalem beatitudinis sed ejus essentiam comitantur vel subsequuntur.* Donc, tout ce qui n'est pas l'élément formel de la béatitude doit être considéré comme élément étranger à la gloire essentielle, et en quelque façon comme élément accidentel. Mais il convient d'apporter une distinction : ce peut être un élément matériel ou concomitant de la gloire essentielle; on pourra l'appeler alors gloire accidentelle, mais dans un sens tout à fait impropre; ce peut être aussi un élément strictement accidentel : *accidentalia beatitudinis dupliciter sumi possunt : vel pro iis quæ ab essentia sunt non modo distincta, verum etiam separabilia; vel pro iis quæ distincta quidem sunt, tametsi essentiam necessario et semper comitentur.* Billot, *De novissimis*, p. 118.

Aussi, pour être complet, nous distinguerons la gloire accidentelle improprement dite de la gloire accidentelle proprement dite.

1° *Gloire accidentelle improprement dite.* — Sous ce nom générique, on peut grouper les différents éléments de la béatitude, qui, inséparables de la gloire essentielle, s'en distinguent cependant formellement. Rappelons, pour éviter toute équivoque, que, dans le langage commun, cette gloire accidentelle rentre dans la gloire essentielle, selon la remarque du card. Billot. Voir col. 1401.

1. *Conditions ou compléments nécessaires de la gloire essentielle.* — C'est la contrepartie de l'élément formel de la gloire. Dans l'opinion thomiste, amour et jouissance béatifiques sont le complément nécessaire de la vision, élément formel, c'est-à-dire essentiel de la gloire. Dans l'opinion scotiste, c'est la vision, au contraire, qui n'est que la condition nécessaire de la gloire. En un sens, ce seraient donc des éléments accidentels ou quasi accidentels de la gloire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. III, a. 4 : *Ad beatitudinem duo requiruntur : unum quod est esse beatitudinis, aliud quod est QUASI PER SE ACCIDENS EJUS, scilicet delectatio ei adjuncta.*

2. *Propriétés de la gloire essentielle.* — La perpétuité de la gloire, l'impeccabilité de l'âme humaine sont des propriétés intrinsèquement dérivées de la vision béatifique. A ce titre, elles seront étudiées à l'art. INTUITIVE (*Vision*); mais elles doivent être signalées ici comme appartenant au complément de la gloire essentielle.

3. *Qualités glorieuses de l'âme béatifiée.* — De même que les corps glorieux ont des qualités propres, dont la source est la gloire même de l'âme rejaillissant sur le corps, voir CORPS GLORIEUX, t. III, col. 1900 sq., de même l'âme bienheureuse sera *dotée* de qualités glorieuses qui correspondront aux opérations spécifiques de la gloire, vision, amour, jouissance béatifiques. Les théologiens appellent ces qualités *dotes animæ beatæ*, par une métaphore empruntée au terme du droit, *la dot de l'épouse*. La gloire éternelle est comme un mariage de l'âme avec Dieu : il est convenable que l'épouse s'approche de l'époux ornée de qualités qui la disposeront à jouir en paix de son mariage, en la rehaussant aux yeux de son époux. Les théologiens fondent leur doctrine des *dotes animæ* sur l'Écriture, Apoc., XXI, 2. Cf. II Cor., XI, 2; Eph., V, 23-32. Pour saint Thomas, les qualités sont, en soi, des *habitus* disposant l'âme à la parfaite béatitude. Ils sont donc distincts des opérations qui constituent la gloire. *Sum. theol.*, IIIæ *Suppl.*, q. XCV, a. 1, 2. Ces qualités existent dans l'âme du Christ et chez les esprits angéliques, mais non à titre de *dotes animæ*, l'âme du Christ et les esprits angéliques n'ayant pas la qualité d'épouses vis-à-vis de Dieu et du Christ lui-même, a. 3, 4. Il y a trois *dotes*, l'une, répondant à la vertu de foi, rend l'acte de vision délectable, et, du nom de l'opération à laquelle elle dispose l'âme, se nomme *vision;* les deux autres établissent la convenance de l'objet au sujet et la possession de celui-là par celui-ci; la convenance est établie par la *dilection*, la *jouissance* (*fruitio*), ou

la *délectation* qui expriment, sous des noms différents, la qualité répondant à la charité; la possession de l'objet est réalisée par la *jouissance* dans le sens d'*appréhension* ou *compréhension* ou *tension vers* l'objet; toutes dénominations pour exprimer la même qualité répondant à l'espérance, a. 5. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. IV. Ontologiquement, ces qualités sont les *habitus* de l'âme bienheureuse; or, ces *habitus* sont au nombre de deux, le *lumen gloriæ* et la charité consommée. La qualité nommée *vision*, c'est donc la lumière de la gloire élevant l'intelligence, au-dessus de toute obscurité, dans les régions de l'évidence et de la clarté; la *compréhension*, c'est encore la lumière de la gloire, éloignant tout obstacle à l'union de l'âme avec Dieu; la *dilection* ou *jouissance*, c'est toujours la lumière de la gloire jointe à la charité consommée et disposant l'âme à jouir pleinement de Dieu. Mazzella, *De Deo creante*, disp. VI, a. 4, n. 1240. Cf. S. Thomas, III[æ] *Suppl.*, q. XCV, a. 5, ad 3[um]; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. II, dub. III; Billuart, *op. cit.*, diss. II, a. 5, § 1. Mais pour bien comprendre comment ces *habitus* peuvent revêtir la formalité de qualités glorifiant l'âme au titre de dots surnaturelles, il faut leur restituer leur double aspect : en tant que principes des opérations qui constituent la gloire essentielle, ils ne peuvent être appelés *dotes animæ*, puisque, loin d'être la *dot* du mariage spirituel de l'âme avec Dieu, ils sont ce mariage lui-même consommé entre Dieu et l'âme. Mais, par le fait même, ils élèvent l'âme à un état glorieux, très supérieur à l'état présent, et dans lequel sont supprimées toutes les imperfections : en tant que ces *habitus* de la lumière de gloire et de la charité consommée élèvent ainsi l'âme et la rendent apte à entrer en commerce direct avec Dieu, sans aucune des obscurités de la foi, dans la pleine clarté de la vision faciale, dans la pleine sécurité de la possession de la divinité, ils lui donnent, vis-à-vis de Dieu, une relation toute particulière qui fait véritablement que l'âme est l'épouse dotée en vue de plaire à son époux et de jouir pleinement de son union. A ce titre, ils deviennent les *dotes animæ*. Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, q. V, disp. II, a. 8, n. 18.

Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, a. 3, q. VII, a substantiellement la même doctrine que saint Thomas : pour lui, les *dotes* sont *vision, amour et sécurité*, dont il fait un *habitus* spécial. Pierre de la Palu, *ibid.*, q. VIII, a. 3, tout en maintenant une thèse identique à celle du docteur angélique, emploie les dénominations de *vision, délectation, dilection.*

Avec saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, a. 1, q. V; D. Soto, *ibid.*, q. IV, a. 3, nous avons des *dotes animæ* une conception différente. Ce ne sont plus des *habitus*, mais des opérations, car la lumière de la gloire, qui est l'*habitus* des âmes élues, ne peut être identifiée avec ces qualités glorieuses. Suarez, *op. cit.*, disp. XI, sect. I, n. 4, fait remarquer à juste titre que c'est là une pétition de principe et que saint Thomas enseigne le contraire, III[æ] *Suppl.*, q. XCV, a. 5, ad 3[um]. Si ces *habitus* sont désignés par l'opération, *vision, compréhension, délectation*, etc., c'est parce que la perfection de la béatitude, perfection à laquelle l'âme est par eux disposée, réside en cet acte dernier, l'opération. Vasquez, *op. cit.*, disp. XVIII, c. II; Montesinos, *Commentaria in I[am] II[æ] Sum. S. Thomæ*, Alcala, 1622, q. IV, a. 3, disp. VI, q. VI, maintiennent la thèse de saint Bonaventure.

Ces controverses sont de minime importance et renferment trop de subtilités. Une fois admis que l'expression : *dotes animæ*, est une métaphore pour désigner l'élévation de l'âme à un état supérieur, peu importe que cette élévation réside en des opérations ou des principes d'opérations. Les théologiens actuels n'accordent presque plus d'attention à cette question.

Parmi les théologiens contemporains, voir Mazzella, *De Deo creante*, Woodstock, 1877, disp. VI, a. 4, n. 1234-1240; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. III, n. 453. Anciens auteurs plus complets, Salmanticenses, *De beatitudine*, disp. II; Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XI, sect. I; Jean de Saint-Thomas, *De adeptione beatitudinis*, disp. II, a. 8; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ, De Deo ultimo fine*, disp. V, a. 1; Lessius, *De beatitudine*, a. 3, dub. II; *De summo bono et æterna beatitudine hominis*, l. II, c. XX; S. Thomas, *Sum. theol.*, III[æ] *Suppl.*, q. XCV; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. IV.

2° *Gloire accidentelle proprement dite.* — 1. *Existence et caractère spécifique de la gloire accidentelle proprement dite.* — Qu'en dehors de la gloire essentielle, vision, amour, jouissance béatifiques, il y ait une autre gloire pour les élus, c'est là une doctrine communément admise : *a*) l'Écriture la suppose expressément, Luc., XV, 7, 10; Ps. CXIX, 5, 6; Sap., III, 7; Matth., XIX, 28; *b*) la raison demande qu'une essence créée reçoive le complément de sa perfection dans ses accidents. Gloire essentielle et gloire accidentelle sont ontologiquement des accidents physiques de l'âme bienheureuse; le mot *accidentel* est donc employé ici analogiquement pour désigner une gloire *qui s'ajoute* à la gloire essentielle. Suarez, *op. cit.*, disp. XI, sect. II, n. 3.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. XCV, a. 4, place le principe de la gloire accidentelle dans le mérite lui-même, non en tant qu'il procède de la charité, mais en tant qu'il est proportionné à la nature ou à la difficulté de l'œuvre méritoire accomplie. Envisagé sous son premier aspect, le mérite est récompensé par la gloire essentielle; sous son second aspect, par la gloire accidentelle. Cf. *In Epist. D. Pauli ad Romanos*, c. VIII, lect. V; *I[am] ad Cor.*, c. III, lect. II. Suarez, *loc. cit.*, n. 5-8, accepte difficilement cette explication et, n. 9, lui substitue celle de la bonté divine qui récompense les élus, non seulement dans les limites de la justice, mais au delà, selon une mesure *bonam et confertam et coagitatam et supereffluentem.* Luc., VI, 38. Les deux conceptions peuvent se compléter l'une l'autre. Pesch, *op. cit.*, n. 474.

On peut toutefois se demander quel caractère spécifique distingue la gloire accidentelle de la gloire essentielle. Certains théologiens, Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, a. 5, q. I; Gabriel Biel (suppl.), *ibid.*, q. III, et même saint Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. XCV, a. 4; cf. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. II, a. 1, q. II, placent cette raison dans la nature de l'objet de la béatitude : la béatitude essentielle se rapporte à un objet *incréé*, la béatitude accidentelle a un objet *créé* : *gaudium* (*est*) *de bono creato* (S. Thomas). Suarez, *loc. cit.*, fait remarquer que cette raison n'est pas complète, car la connaissance et l'amour de Dieu, *en dehors de la vision béatifique*, font partie, pour les élus, de la gloire accidentelle; au contraire, la connaissance et l'amour des créatures, *vues et possédées dans l'essence divine*, font partie de la gloire essentielle, dont les créatures, vues et possédées en Dieu, forment l'objet secondaire. Voir INTUITIVE (*Vision*). C'est donc au *moyen de connaissance*, plutôt qu'à l'*objet connu*, qu'il faut s'attacher pour distinguer la gloire accidentelle de la gloire essentielle. Aussi Suarez la définit-il exactement, semble-t-il : *Quælibet perfectio beati quæ versatur extra objectum primarium et essentiale beatificum, quod est Deus prout beatificus est, id est clare visus.* Remarquons d'ailleurs que l'élément formel de la gloire, la connaissance, entre ici en jeu pour en donner la définition exacte.

2. *Détermination des différentes gloires accidentelles.* — *a*) *Gloire accidentelle particulière à certains élus.* — Cette gloire accidentelle, d'après les scolastiques, est réalisée par les *auréoles* et les *fruits spirituels* ou

évangéliques, auxquels il faut ajouter les *caractères sacramentels*. Toutes les âmes ne les posséderont pas : ce sera le privilège de certains élus. Les auréoles ont déjà été étudiées. Voir AURÉOLE, t. I, col. 2571 sq. Quant aux fruits spirituels ou évangéliques, il ne faut pas les confondre avec les fruits du Saint-Esprit, énumérés dans l'Épître aux Galates, v, 22, 23. Voir FRUITS DU SAINT-ESPRIT, col. 944 sq. D'une manière générale, la gloire essentielle peut être considérée en elle-même comme le fruit de notre travail de sanctification. Rom., VI, 22. Mais, plus spécialement, les fruits spirituels désignent métaphoriquement, comme les auréoles, une gloire accidentelle que Dieu accorde à certains élus. La métaphore est empruntée à la parabole du semeur. Matth., XIII, 3-9. Les semences jetées en terre produisent, les unes 100, les autres 60, d'autres enfin seulement 30. C'est en se dégageant des liens de la chair, pour progresser dans la vie spirituelle, que l'homme obtiendra ces fruits : *Fructus est quoddam præmium quod debetur homini ex hoc quod ex carnali vita in spiritualem transit.* S. Thomas, III[æ] *Suppl.*, q. XCVI, a. 3. Plus l'homme se dégagera des liens de la chair, et plus son fruit sera abondant : le fruit est donc la gloire accidentelle proportionnée *aux dispositions mêmes* de l'âme s'engageant dans les voies de la spiritualité, et par là il se distingue, non seulement de la gloire essentielle, mais de l'auréole qui est la récompense accidentelle de certaines *œuvres* exceptionnellement méritoires *: Secundum ergo hoc fructus differt ab aurea et ab aureola : quia aurea consistit in gaudio quod habetur de Deo, aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed fructus in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis in quem proficit ex semine verbum Dei.* S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. V, a. 2, q. I. Cf. III[æ] *Suppl.*, q. XCVI, a. 2. Les fruits spirituels sont attachés principalement à la vertu de continence qui seule nous fait fructifier dans le sens du détachement de la vie charnelle; les proportions de 100, 60 et 30 indiquées par saint Matthieu représentent les trois sortes de continence, celle des vierges, celle des veuves et celle des gens mariés. S. Thomas, *loc. cit.*, q. II, et III, a. 3, 4. Cf. Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 4.

Tous les anciens théologiens, et Scot lui-même, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. V, admettent que l'auréole diffère ontologiquement des fruits spirituels, et voient sous ces expressions métaphoriques des réalités représentant certaines béatitudes accidentelles. Des théologiens plus récents, Suarez tout particulièrement, *op. cit.*, disp. XII, sect. III, considèrent que les trois degrés exprimés par saint Matthieu ne signifient pas nécessairement des degrés de gloire accidentelle. La métaphore des fruits spirituels pourrait bien ne désigner que les degrés de la gloire essentielle elle-même. S. Thomas, *In Evangel. Matthæi*, c. XIII, adopte ce sentiment. Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 511.

D'ailleurs, les Pères se sont prononcés en des sens si divers qu'on ne peut trouver chez eux d'interprétation authentique. Saint Jérôme, *In Matth.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 39, favorise l'interprétation de saint Thomas; saint Augustin, *Quæstioens in Evangel. sec. Matth.*, IX, *P. L.*, t. XXXV, col. 1325; Paschase Radbert, *In Matth.*, part. VII, *P. L.*, t. CXX, col. 490; Bruno d'Asti, *ibid.*, *P. L.*, t. CLXV, col. 189, appliquent la parabole aux martyrs, aux vierges, aux gens mariés. Bruno d'Asti, *loc. cit.*, entend également parler des contemplatifs, des actifs et de ceux qui mènent une vie commune. Cf. S. Grégoire le Grand, *In Ezechielem*, l. I, homil. V, n. 12, *P. L.*, t. LXXVI, col. 826. Saint Augustin, *De sancta virginitate*, c. XLV, *P. L.*, t. XL, col. 423, expose d'abord l'opinion que reprend saint Thomas, mais conclut que ces différents fruits représentent plus généralement les différents degrés de vertu. Même interprétation chez l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matth.*, *P. G.*, t. LVI, col. 705. Théophylacte, *In Matth.*, *P. G.*, t. CXXV, col. 284, applique la parabole aux contemplatifs, aux actifs et à ceux qui débutent dans la perfection de la foi. Les *incipientes, proficientes* et *perfecti* se retrouvent chez Denys le Chartreux, *In IV Evangelia*, Paris, 1555. La liturgie de l'Église fait allusion, avec une application différente, à la parabole de Matth., XIII, 3, 9, dans l'hymne des laudes de saint Jean-Baptiste, vierge, docteur, martyr, *Secta ter denis alios coronant*, etc. Voir aussi : S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, l. I, n. 1; *Epist.*, XLVIII, n. 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 212; t. XXII, col. 495; S. Cyprien, *Epist.*, LXXVI, n. 6, *P. L.*, t. IV, col. 418, qui appliquent ces degrés aux degrés de la gloire essentielle niés par les hérétiques de leur temps. Cette dernière interprétation est la plus commune chez les exégètes plus récents et correspond mieux à la pensée de Notre-Seigneur. Les théologiens font remarquer à bon droit que *le caractère sacramentel* sera lui aussi un sujet de gloire accidentelle pour les élus, parce qu'il restera la marque indélébile de leur fidélité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XLV, a. 5, ad 3[um]. Voir CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1706.

S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. V, a. 2; *Sum. theol.*, III[æ] *Suppl.*, q. XCVI, a. 2, 3, 4; Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XI, sect. III, n. 5; Gonet, *De ultimo fine hominis*, disp. V, a. 4; Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthæum*, Paris, 1892, p. 524, 525.

b) *Gloire accidentelle commune à tous les élus.* — *a. Dans l'âme.* — Nous laissons présentement de côté les biens d'ordre surnaturel que Dieu accorde, dès ici-bas, à l'âme ornée de la grâce sanctifiante et qui la suivront, pour sa gloire, dans le ciel. Il y a correspondance entre la grâce et la gloire, et l'énumération de ces biens sera logiquement à sa place plus loin, quand nous traiterons de la grâce et de la gloire. Rappelons toutefois que ces perfections d'ordre surnaturel sont un motif de gloire accidentelle.

α. *Biens de l'intelligence.* — La foi ne nous enseigne rien directement en dehors de la vision béatifique, touchant les perfections de l'intelligence glorifiée. Les Pères enseignent communément, voir INTUITIVE (*Vision*), que l'ignorance et l'erreur ne peuvent trouver place dans la connaissance des élus. Il faut entendre cette ignorance dans un sens privatif, non négatif; les élus, en effet, auront toutes les connaissances que comporte leur état; mais n'étant pas, par le fait de la béatitude, omniscients, ils resteront dans la *nescience* à l'égard de beaucoup de choses. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XLIX, q. II, a. 5, ad 8[um]. Mais comme, d'autre part, la gloire doit être le comble de tous les biens et la satisfaction de tous les désirs, exige-t-elle, en plus de la vision intuitive, un mode de connaissance d'ordre naturel qui en est comme le complément et l'accessoire ?

Nous n'avons, sur ce point, que les opinions des théologiens. — On admet communément contre Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, a. 10, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. LXXXIX, a. 5, 6, que les *habitus* et les actes de la science acquise ici-bas demeurent dans les âmes séparées, bien que le mode d'agir de l'intelligence, tant que l'âme sera séparée du corps, ne s'exercera plus par une conversion vers les images sensibles, I[a] II[æ], q. LXVII, a. 2. Cf. Capréolus, *In IV Sent.*, l. XXXI et XXXII, dist. III, q. un., a. 2, § 2; Durand de Saint-Pourçain, dist. XXXI, q. III. La parole de saint Paul, I Cor., XIII, 8, *scientia destruetur*, ne s'applique qu'à une grâce gratuitement donnée, analogue aux *dons* de prophétie et des langues. Voir Estius, Bisping, dans leurs commentaires sur ce passage. Le souvenir des événements, des personnes, des affections, des luttes d'ici-bas suivra donc les âmes dans la gloire et

sera pour elles un sujet de gloire complémentaire, si tout cela a été une occasion de mérite pour elles. Cf. S. Thomas, *ibid.*, a. 4, 8. Elles se réjouiront du bien accompli ici-bas, q. XXIII, a. 6, ad 1um. — Les âmes, comme les anges, peuvent se communiquer leurs pensées, quelles que soient d'ailleurs les différentes explications scolastiques du langage angélique. Voir ANGÉLOLOGIE, t. I, col. 1241 sq.; S. Thomas, *ibid.*, a. 2. C'est d'ailleurs une vérité que nous pouvons déduire de la gloire accidentelle que donne aux élus la société des bienheureux. Cette société, voir plus loin, ne peut contribuer à la gloire des élus qu'à la condition d'être véritablement telle et de comporter la communication des élus entre eux. — Outre ces deux sciences, l'une acquise ici-bas, l'autre reçue des esprits ou des âmes séparées, il est très probable que l'intelligence des élus recevra une nouvelle perfection d'une troisième science, directement infusée par Dieu. Certains théologiens, Grégoire de Valence, *In I^am^ Sum. S. Thomæ*, disp. I, q. II, p. VI, q. IV, assert. 1; Lessius, *De summo bono*, l. II, c. XIX, n. 155, tout en admettant, en paroles, une science infuse chez les élus, la nient en réalité. Les autres admettent communément cette science d'ordre naturel, mais infuse, chez les élus, comme ils l'admettent dans l'humanité du Christ. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^, q. LXXXIX, a. 1; Suarez, *op. cit.*, disp. VIII, sect. I, n. 9. Voir un bon résumé de la question dans Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1912, thes. XX, § 1. — La vision béatifique n'empêche pas les autres opérations naturelles à l'intelligence. La preuve théologique de cette assertion se trouve dans la personne même du Verbe incarné, en qui la vision béatifique s'alliait au fonctionnement normal non seulement de l'intelligence et de la volonté humaine, mais encore des facultés inférieures. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XIII, a. 3, 4; Billot, *De Verbo incarnato*, thes. XX, § 3. Si cette alliance paraît impossible dans le cas d'un ravissement où *transitoirement* un simple mortel serait élevé à la vision intuitive, comme le pensent, de saint Paul, saint Augustin, *Ad Paulinam, Epist.*, CXLVII (CXII), c. XIII, n. 31, *P. L.*, t. XXXIII, col. 610, et saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. CLXXV, a. 3, 4; *De veritate*, q. XIII, a. 2, 3; *In Epist. II^am^ ad Cor.*, c. XII, lect. II, la même incompatibilité n'existe plus lorsqu'il s'agit de l'état de béatitude. S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 4, ad 1um et 2um; Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, s. d. (1897), t. II, p. 292, 293.

Ces principes rappelés, on comprendra plus facilement les hypothèses suivantes des grands théologiens. — L'état de gloire étant l'état de la perfection qui convient à chacun des élus, il semble nécessaire que les intelligences qui n'ont pas reçu ici-bas la perfection qu'elles eussent naturellement comportée, la reçoivent connaturellement de Dieu dès le premier instant de la béatitude. L'intelligence doit être, sous ce rapport, aussi favorisée que le corps, voir CORPS GLORIEUX, t. III, col. 1898; donc elle doit recevoir de Dieu le supplément de perfection qui lui manque. Elle ne le pourra recevoir que par une science infuse *per accidens* des choses de l'ordre naturel. Suarez, *op. cit.*, sect. II, n. 5, appliquant les principes de saint Thomas, *Sum. thel.*, I^a^ II^æ^, q. III, a. 6, 7. — La vision intuitive ne procurant pas l'omniscience, et n'étant d'ailleurs, quant à son intensité et à son extension, accordée qu'en proportion de la grâce et des mérites de chaque élu, laisse supposer que Dieu suppléerait, le cas échéant, à l'insuffisance de la vision béatifique par une révélation nouvelle, appartenant par là-même à la gloire accidentelle : *Certe dicere possumus quæ in hoc capite diximus* (l'objet secondaire de la vision intuitive) *cum limitatione esse accipienda et quasi sub conditione, si talia fuerint merita beati in hac vita, ut per ea meruerit prædicta omnia obtinere et videre per suam essentialem beatitudinem. Quod si talia non fuerint, satis erit, quod* PER GLORIAM ACCIDENTALEM, *seu per novas revelationes aliqua videat.* Suarez, *De divina substantia ejusque attributis*, l. II, c. XXVIII, n. 20. — Il semble même qu'un certain nombre de choses ou d'événements ou d'actions ne doivent être connus que par une science distincte de la vision intuitive et se rapportant, par conséquent, à la gloire accidentelle. La vision intuitive, en effet, comporte une connaissance toujours *actuelle* de son objet, tant primaire que secondaire, *Sum. theol.*, I^a^, q. XII, a. 10, et cette connaissance, parce que toujours en acte, est immuable et éternelle. Voir plus loin, col. 1414. Or, il est peu admissible que des actes comme les prières, les vœux, les fêtes, les honneurs rendus et autres semblables concernant les élus soient connus par les bienheureux par la vision intuitive au même titre que l'essence divine elle-même. En comparaison de la gloire essentielle, ce sont événements de peu d'importance, surtout lorsqu'ils sont déjà passés. D'ailleurs, il n'est point dans l'ordre d'avoir constamment l'attention fixée sur les honneurs et les hommages reçus. Et il faut ranger aussi, au nombre des objets d'une science distincte de la vision intuitive, les soucis de la prospérité des œuvres fondées, les préoccupations matérielles, etc. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. X, n. 69. Voir l'opinion contraire dans Suarez, *De attributis negativis Dei*, c. XXVIII, n. 18. — Enfin, les théologiens qui admettent la simultanéité de la vision béatifique et de la science infuse, portant toutes deux sur les mêmes objets, acceptent volontiers que les mêmes connaissances concourent à la fois, selon le mode qui les produit, à la gloire essentielle et à la gloire accidentelle. C'est la thèse de saint Augustin dans la double connaissance, *matinale* et *vespérale*, des anges. Voir t. I, col. 1200; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^, q. LVIII, a. 6, 7. La sécurité et la continuité de la gloire accidentelle de l'intelligence sont suffisamment sauvegardées en ce que les élus pourront considérer quand et comme ils le voudront les objets de cette gloire et passer sans discontinuer de l'un à l'autre. Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XIV, sect. I, n. 4. — Telles sont les hypothèses générales que l'on peut rappeler. L'art. INTUITIVE (*Vision*) exposera, avec les détails voulus, quels objets les élus atteignent par leur connaissance.

Outre les auteurs cités, consulter C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, prop. 11, n. 476-484.

β. *Biens de la volonté.* — Les perfections de l'intelligence entraînent celles de la volonté, dans la béatitude accidentelle, comme dans la béatitude essentielle. Il suffit donc, d'une manière générale, de dire que la connaissance, dans l'une et l'autre béatitude, se complète par l'amour et la jouissance. Cf. Joa., XVI, 24; Ps. XIV, 15. Saint Augustin résume la doctrine catholique en quelques mots : *Omnes beati habent quod volunt. De Trinitate*, l. XIII, c. V; cf. c. VII, *P. L.*, t. XLII, col. 1020 sq.

Nulle contrariété de la volonté, dans la possession et la jouissance des objets qu'elle peut désirer, aussi bien dans la gloire accidentelle que dans la gloire essentielle. Nulle tristesse possible, Is., XXV, 8; Luc., VI, 24; Apoc., VII, 16, 17; XXI, 4; XXII, 3-5; car les bienheureux n'en ont aucun motif, n'envisageant toutes choses que selon l'ordre de la gloire divine, laquelle est toujours réalisée par la manifestation d'un des attributs divins, miséricorde ou justice. Au sujet de la gloire accidentelle de la volonté, deux problèmes se posent. D'abord, l'âme sainte désire se réunir à son corps afin de faire participer celui-ci à sa gloire. Ce désir, ne devant être satisfait qu'à la résurrection générale, n'entraîne-t-il pas à sa suite une certaine tristesse présente? Ensuite, l'âme sainte ne

souffrira-t-elle pas du souvenir de ses péchés ou de la perte éternelle de ses amis et proches?

Saint Thomas a indiqué la solution du premier problème. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IV, a. 5, ad 4um et 5um. L'âme n'éprouve aucune tristesse : ayant tout ce qu'elle peut désirer, elle est satisfaite, quoiqu'elle ne possède pas encore la gloire de toutes les façons dont il lui *serait possible* de la posséder : elle attend donc qu'un nouvel état lui permette de faire participer le corps à sa gloire; mais elle ne souffre pas de cette attente, ayant tout ce qu'elle peut avoir et désirer pour son état présent. D'ailleurs, parler d'attente, c'est mal s'exprimer. La gloire de l'âme est éternelle, c'est-à-dire tout en acte, voir ÉTERNITÉ, t. V, col. 919 : le temps n'existe plus, et c'est notre imagination qui nous trompe lorsque nous nous figurons l'âme *attendant* la résurrection. Cf. Billot, *De novissimis*, thes. IX, § 1, *in fine*.

Le second problème a sa solution générale dans ce que nous avons dit plus haut : les élus n'envisagent toutes choses que selon l'ordre de la gloire divine : ils jugeront les pécheurs comme tels, c'est-à-dire comme ennemis de Dieu et, à ce titre, seront heureux de les rejeter : *Si homines nolunt salvari, sed in suis peccatis obstinati sunt, beati eos considerant ut hostes Dei et suos, et volunt eos debitas pœnas subire, etiamsi in vita peccatores eorum amici et propinqui fuerunt, quia non caro et sanguis regnum Dei obtinent, sed amor spiritualis, quo omnia in Deo et propter Deum amantur.* S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. L, q. XI, a. 4. Cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. XII, n. 88. Mais cette solution ne pourra être pleinement comprise que lorsqu'on aura exposé comment la vision béatifique règle toutes les pensées, toutes les volontés, toutes les affections des élus. Aussi, pour éviter les redites, on voudra bien se reporter à INTUITIVE (*Vision*).

b. Dans le corps ressuscité. — La gloire de l'âme rejaillira sur le corps : de là, une nouvelle gloire accidentelle, qui a été étudiée à CORPS GLORIEUX, t. III, col. 1879. Mais la réunion de l'âme au corps reconstituera les facultés organiques, qui, dans l'âme séparée, ne subsistaient qu'à l'état virtuel. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXVII, a. 8. La gloire accidentelle trouvera-t-elle un nouvel élément dans l'exercice de ces facultés sensibles? Cf. Job, XIX, 27; Apoc., XII, 1; VII, 9, pour les yeux; Apoc., IV, 10, 11; XIV, 3, 4; Tob., XIII, 22, pour les oreilles. On adapte à l'odorat Cant., IV, 10, 15; au goût Apoc., II, 17. Les scolastiques ont émis beaucoup d'hypothèses. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIæ *Suppl.*, q. LXXXII, a. 4; et surtout Lessius, *De summo bono*, l. III, c. VIII, n. 101-103. Le P. de Smet, *Notre vie surnaturelle*, Bruxelles, 1910, t. I, p. 293, a bien résumé la doctrine de ces deux théologiens en montrant que, si les jouissances propres aux trois sens plus matériels de la nature animale, goût, odorat, toucher, devaient être spiritualisées pour concourir à la gloire accidentelle des élus, la chose est plus facile à expliquer pour la vue et l'ouïe. La musique qui ravira les oreilles des élus, après la résurrection, sera non seulement mentale, mais vocale. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIæ *Suppl.*, q. LXXXII, a. 4; *In IV Sent.*, l. II, dist. II, q. II, a. 2, ad 5um; Lessius, *op. cit.*, c. VIII, n. 99. La principale gloire des yeux sera de contempler le corps glorieux du Sauveur. S. Thomas, *In IV Sent.* l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 2.

En plus des auteurs cités : Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XLVII, sect. VI.

c. Dans les biens extérieurs. — *α. Terre et cieux renouvelés.* — Si le monde doit être renouvelé après la résurrection générale, les cieux, la terre ainsi restaurés apporteront, par leur perfection même, un nouveau motif de gloire accidentelle aux élus. Le ciel empyrée où habitent les bienheureux est à lui seul un ravissant spectacle pour leurs yeux. Cf. Grégoire de Valence, *In Ium Sum. S. Thomæ*, disp. V, q. II, p. II, q. V; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXVI, a. 3; Suarez, *De mysteris vitæ Christi*, disp. LVIII, sect. II; Lessius, *De summo bono*, l. III, n. 98, 99. Nous ne nous attarderons pas à développer une doctrine dont les fondements ont été suffisamment explorés aux art. FIN DU MONDE, t. V, col. 2516 sq., et CIEL, t. II, col. 2504. Voir aussi de Smet, *op. cit.*, p. 295, note.

β. La société des élus. — Les élus se retrouveront et se reconnaîtront au ciel, non seulement par la vision intuitive, mais par les communications directes qu'ils pourront avoir entre eux. Nier qu'ils puissent communiquer directement entre eux serait leur enlever un exercice légitime de leurs facultés, ce qui est contre le concept même de la gloire, qui doit être le comble de tous les biens et le rassasiement de tous les désirs. Cette société n'est pas requise sans doute à la gloire essentielle, mais elle fera partie de la gloire accidentelle des élus. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IV, a. 8. Les élus s'aimeront au ciel « par l'effet de la vertu de charité infuse qui demeurera en nous à un degré de suprême perfection, de l'amour le plus tendre et le plus ardent, qui sera encore nourri et constamment accru par la connaissance toujours plus parfaite que nous aurons de leurs perfections naturelles et surnaturelles, bien supérieures à tout ce que nous pouvons rencontrer ici-bas de plus ravissant parmi nos semblables, et sans aucun mélange d'imperfection positive déplaisante. » De Smet, *op. cit.*, p. 303. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVI, a. 13.

L'Écriture, parlant du ciel, le désigne souvent comme le lieu de rendez-vous des élus, lieu où ils régneront ensemble avec le Christ. Voir CIEL, t. II, col. 2476, 2477. Ils formeront donc une société, où ils se retrouveront et se connaîtront. Voir également COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 430, et, en particulier, ce qui concerne l'Église triomphante, col. 467 sq. Rappelons simplement ici que l'Écriture présente le séjour des élus comme une *société*, un *royaume*, où, en compagnie de Jésus, Luc., XXIII, 43, et des anges, Matth., XVIII, 10, les justes seront la joie du Seigneur, Matth., XXV, 21, 23, pour la vie éternelle. Matth., XXV, 46; XIX, 17; Marc., IX, 43-45. C'est encore un *festin*, où se réunissent les convives, Luc., XXII, 30; Matth., VIII, 11; XXII, 1-14; XXVI, 29. Cf. Frey, *Royaume de Dieu*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. V, col. 1248, 1249. Les anges portent Lazare dans le sein d'Abraham, Luc., XVI, 22; les habitants du ciel se réjouissent à la conversion d'un pécheur, Luc., XV, 7, 10; Marthe espère bien retrouver plus tard son frère, Joa., XI, 24; Jésus, ripostant aux Sadducéens, Matth. XXII, 30, dégage la société des élus des appétits grossiers que l'état de gloire ne comporte plus, mais suppose expressément que les élus se retrouveront.

La tradition propose également cette vérité. On peut en trouver les témoignages explicites aux art. CIEL et COMMUNION DES SAINTS. La société des saints et des anges, comme faisant partie du bonheur des élus, est insinuée ou affirmée dans la *Didachè*, XVI, 7; par S. Clément, *Iª Cor.*, XXXIV, XXXV; par Hermas, *Pastor*, *Sim.*, IX, 27, 3; *Vis.*, II, 7; par S. Polycarpe, *Ad Phil.*, II, 1; V, 2; dans l'*Épître à Diognète*, VI, 3; V, 5, 9; par S. Justin, *Apol.*, II, 1; *Dial. cum Tryph.*, 56 ; Περὶ ἀναστάσεως, 7, *P. G.*, t. VI, col. 441, 612, 1589; par S. Hippolyte, *De Antichristo*, 31, 59, *P. G.*, t. X, col. 752, 780 (voir, sur la vraie pensée de S. Hippolyte, d'Alès, *La théologie de S. Hippolyte*, Paris, 1906, p. 179 sq.); Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, II, 12; *Strom.*, VII, 2, *P. G.*, t. IX, col. 541; t. VIII,

col. 408; Origène, *De princ.*, l. II, c. xi, n. 6; l. I, c. vi, n. 2; *De oratione*, n. 11, *P. G.*, t. xi, col. 246, 166, 449; Tertullien, *De anima*, 55, *P. L.*, t. ii, col. 742-744; S. Grégoire le Thaumaturge, *Sermo panegyricus in honorem sancti Stephani*, 2, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. iv, p. 409. Mais déjà, à cette époque, plusieurs Pères envisagent cette vérité sous l'aspect qui nous occupe, à savoir que la société du ciel sera la continuation des liens de la terre et contribuera de ce chef à procurer aux élus une nouvelle gloire accidentelle. Saint Irénée, commentant l'histoire du mauvais riche et de Lazare, rappelle que « les âmes continuent de se connaître et de se rappeler les choses qui sont ici-bas. » *Cont. hær.*, l. II, c. xxxiv, n. 1, *P. G.*, t. vii, col. 834. Saint Cyprien, arrêtant son regard sur le ciel, assure que « nous y sommes attendus par un grand nombre de personnes qui nous sont chères, que nous y sommes désirés par une foule considérable de parents, de frères et d'enfants qui, désormais assurés de leur immortalité, conservent encore de l'inquiétude pour notre salut. » *De mortalitate*, c. xxvi; cf. *Epist.*, lvi, *ad Thibaritanos*, *P. L.*, t. iv, col. 601, 357.

De beaucoup d'ouvrages de saint Ambroise, voir Ciel, t. ii, col. 2484, se dégage l'union mystique des élus entre eux et avec le Christ. Mentionnons tout particulièrement les espérances du saint évêque, pleurant son frère Satyrus, mais auquel il espère pouvoir bientôt se réunir, *De excessu fratris Satyri*, l. I, n. 79; l. II, n. 135; cf. n. 53 sq., *P. L.*, t. xvi, col., 1314, 1354, 1329. Saint Jérôme (voir t. ii, col. 2485), réfutant Vigilance, n'admet pas que les saints ne puissent plus maintenir au ciel les relations d'affection qu'ils ont pu avoir ici-bas. *Epist.*, lxxv, n. 2, *P. L.*, t. xxii, col. 686. Saint Augustin, quelles que soient les hésitations de sa pensée sur la nature du ciel (voir t. ii, col. 2485-2486), affirme que les élus « se connaîtront, non pas parce qu'ils verront la face les uns des autres (avant la résurrection), mais parce qu'ils verront comme les prophètes ont coutume de voir ici-bas et même d'une manière bien plus excellente. » *Serm.*, ccxliii, c. vi; cf. cccxvi, c. v, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1146, 1434. Cette certitude de la réunion des élus au ciel est un thème de consolation. *Epist.*, xcii, n. 1, 2, *P. L.*, t. xxxiii, col. 136. Pour éviter les répétitions, notons simplement encore la doctrine de saint Grégoire : « (Les bienheureux), dit-il, reconnaissent ceux qu'ils ont connus en ce monde, *agnoscunt quos in hoc mundo noverant;* ils reconnaissent aussi, comme s'ils les avaient vus et connus, les bons qu'ils ne virent jamais », *velut visos ac cognitos agnoscunt. Dial.*, l. IV, c. xxxiii; cf. c. xxxiv, *P. L.*, t. lxxvii, col. 373-376. Voir, reproduisant la doctrine de saint Grégoire, saint Julien de Tolède, *Prognosticon*, l. II, c. xxiv, *P. L.*, t. xcvi, col. 486; Haymon d'Halberstadt, *De varietate librorum*, l. I, c. viii, *P. L.*, t. cxviii, col. 882; Honorius d'Autun, *Elucidarium*, l. III, n. 7, 8, *P. L.*, t. clxxii, col. 1161-1162. Dans un sens plus strictement philosophique, signalons saint Paulin de Nole, pour qui l'âme, en vertu de sa céleste origine, survit au corps et doit nécessairement conserver ses affections et ses sentiments comme elle conserve sa vie. *Poemata*, xviii, xxiv, *P. L.*, t. lxi, col. 492, 620.

En ce qui concerne les Pères des Églises grecque et syrienne, nous n'avons que peu de chose à ajouter à l'art. Ciel, col. 2488-2492. De saint Jean Chrysostome, signalons tout particulièrement *In Matthæum*, homil. xxxi, n. 4, 5, *P. G.*, t. lvii, col. 374 sq., et les si touchantes consolations qu'il adresse εἰς νεωτέραν χηρεύσασαν, *P. G.*, t. lxviii, col. 600 sq. Cf. pseudo-Athanase, *Quæstiones ad Antiochum ducem*, q. xxii, *P. G.*, t. xxviii, col. 609-612. Saint Théodore Studite développe la même vérité en l'appuyant sur le fait du jugement dernier. Ce jugement ne peut avoir lieu qu'à la condition que tous les chrétiens se reconnaissent; les douze apôtres, assis sur douze trônes, Matth., xix, 28, ne pourront juger les nations qu'à la condition de les connaître; Job ne pourra recevoir le double de ses enfants, cf. Job, xlii, 10, 13, qu'à la même condition de les reconnaître pareillement. Il faut donc croire que « le frère reconnaîtra son frère, le père ses enfants, l'épouse son époux, l'ami son ami...; tous nous nous connaîtrons, afin que l'habitation de tous en Dieu soit rendue plus joyeuse par ce bienfait, ajouté à tant d'autres, celui de nous connaître les uns les autres. » *Serm. catech.*, xxii, *P. G.*, t. xcix, col. 538, 539; cf. *Epistolarium*, l. I, epist. xxix; l. II, epist. clxxxviii, *ibid.*, col. 1005, 1573, 1577. Voir aussi Photius, *Epist.*, l. III, epist. lxiii, *Tarasio patricio, fratri*, *P. G.*, t. cii, col. 969 sq.

L'hagiographie, l'épigraphie, l'iconographie et plus encore la liturgie fournissent de nombreux témoignages concernant cette société céleste qui sera l'une des gloires accidentelles des élus. Voir Ciel. On lira, avec fruit, sur le même sujet, S. Bernard, *Serm.*, ii, *in natali sancti Victoris*, n. 3, *P. L.*, t. clxxxiii, col. 374-375; Bossuet, *Sentiment du chrétien touchant la vie et la mort, Œuvres complètes*, Besançon, Paris, 1840, t. iv, p. 692 sq. — Les élus pourront-ils trouver quelque joie accidentelle du côté des habitants des limbes ? « On peut regarder comme... probable qu'il y aura des rapports d'amitié humaine entre (les enfants morts sans baptême) et les bienheureux, citoyens de la patrie céleste. Ceux-ci pourraient venir converser avec eux, les consoler, les instruire de bien des choses qui leur feront mieux connaître et aimer Dieu... Cette croyance, si elle ne peut s'appuyer sur aucun texte positif de la révélation divine, n'y rencontre non plus aucune contradiction positive. » De Smet, *op. cit.*, t. i, p. 304, note.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. iv, a. 8; IIª IIæ, q. xxvi, a. 13; *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, q, ii, a. 3; et les commentateurs; Muratori, *De paradiso regnique cælestis gloria*, Vérone, 1738; et, parmi les auteurs récents, Monsabré, *Carême de 1889*, *Le ciel*, iiᵉ point; Élie Méric, *L'autre vie*, Paris, 1912, t. ii, c. ix; Blot, *Au ciel on se reconnaît*, Paris, 1909.

III. Gloire consommée et accroissement de la gloire. — La gloire ou béatitude consommée consiste dans l'épanouissement complet de la gloire dans la nature humaine totalement reconstituée. La gloire consommée n'existera donc qu'après la résurrection. Cette vérité se trouve affirmée dans la tradition, mais non sous une forme toujours identique. Quelques Pères et écrivains ecclésiastiques, jugeant que le corps doit être réuni à l'âme pour que celle-ci puisse jouir de la gloire, ont reculé la vision béatifique elle-même jusqu'après la résurrection. Cette erreur a été condamnée par Benoît XII. Voir ce mot. Les autres, tout en admettant la doctrine catholique que Benoît XII devait promulguer, varient dans leur façon de s'exprimer touchant les rapports entre ce que nous appelons maintenant, avec nos formules théologiques précises, la gloire consommée et la gloire essentielle. La gloire consommée ajoute quelque chose à la gloire essentielle, voilà ce que tous sentaient et exprimèrent en des formules parfois équivoques et qu'on a tâché d'expliquer ailleurs. Voir Benoit XII, t. ii, col. 684-688.

Ce qui nous reste à faire ici, c'est donc la mise au point théologique de la différence qui existe entre l'une et l'autre gloire. Cette mise au point peut se résumer en deux propositions, dont la première est nécessaire à l'intelligence de la seconde :

1ʳᵉ proposition : L'accroissement de la gloire acci-

dentelle dans l'âme séparée du corps n'ajoute rien formellement à la gloire essentielle. — 1. *Il peut y avoir, dans l'âme séparée du corps, accroissement de gloire accidentelle.* — Saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. II, a. 1, q. II, prend occasion de la collecte de la messe de saint Léon, pape : *Annue nobis, Domine, ut animæ famuli tui Leonis hæc prosit oblatio*, pour expliquer comment nos prières, nos sacrifices, nos hommages peuvent concourir à la gloire des saints. « La gloire, dit-il, c'est la récompense des saints; or, cette récompense est double : c'est d'abord la joie *essentielle* qu'ils reçoivent de la divinité; c'est ensuite une joie *accidentelle* qu'ils reçoivent de n'importe quel bien créé. Quant à la joie essentielle, selon l'opinion plus probable, ils ne peuvent recevoir d'accroissement; quant à la joie accidentelle, cela leur est possible, du moins jusqu'au jour du jugement. Comment, s'il n'en était pas ainsi, leur joie s'accroîtrait-t-elle de la gloire de leur corps ? Aussi leur gloire s'accroît par tous les bienfaits qu'ils nous procurent, les anges du ciel se réjouissant eux-mêmes de la pénitence d'un seul pécheur, Luc., XV, 10; et ainsi les saints se réjouissent de tout ce qui se fait en l'honneur de Dieu, et surtout de tout ce par quoi nous rendons grâces à Dieu de leur gloire. » Et le saint docteur conclut qu'il ne peut s'agir, lorsqu'on parle de l'accroissement de la gloire des élus, que d'un accroissement de gloire accidentelle. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. LXII, a. 9, ad 3um. La raison théologique démontre la possibilité d'un tel accroissement. La gloire a son principe formel dans la connaissance, *clara cum laude notitia*. Or, nous l'avons vu, l'intelligence de l'âme séparée garde, même concomitamment avec la vision béatifique, ses opérations propres. D'une part, tant de sujets de gloire, en dehors de Dieu, subsistent sur lesquels l'intelligence pourra s'arrêter. Ces sujets sont multiples. Sans compter le souvenir de ses bonnes actions accomplies ici-bas, l'âme bienheureuse pourra connaître, par une révélation progressive, voir plus haut, col. 1407, les choses qui la concernent, les témoignages qu'on rend à son mérite, les prières qu'on lui adresse, les hommages qu'on lui rend. Cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. IX, X. Sa gloire accidentelle croîtra donc en proportion de ces révélations. Elle croîtra surtout en raison des joies qu'apportera aux élus la société des saints, S. Augustin, *Enarr. in ps.* CXLVII, n. 6, 9, 13, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1918, 1920, 1922; S. Bernard, *In festo omnium sanctorum*, serm. V, n. 6, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 478; cf. Billot, *op. cit.*, § 2; et dans cette société tout particulièrement la vue du corps glorieux de Notre-Seigneur. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. I, q. I, a. 1, ad 3um; l. III, dist. I, q. I, a. 3, ad 6um. D'autre part, l'éternité participée, qui est celle des saints, si elle exclut la multiplicité de la succession des opérations de la béatitude essentielle, voir ÉTERNITÉ, t. V, col. 919, et INTUITIVE (*Vision*), n'exclut pas la multiplicité et la succession des opérations naturelles, qui sont la béatitude accidentelle. Donc, rien ne s'oppose, chez les âmes séparées, à un accroissement de béatitude accidentelle.

Les théologiens discutent pour déterminer le principe de cet accroissement. Les uns prétendent que, par rapport à la gloire accidentelle, les élus sont encore capables de mérite. Les autres rejettent cette opinion comme moins probable, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXII, a. 9, ad 3um; *In IV Sent.*, l. IV, dist. L, q. II, a. 1, q. VI, et placent le principe de cet accroissement dans la vertu même de la béatitude. Voir MÉRITE.

2. *L'accroissement de gloire accidentelle n'ajoute rien formellement à la gloire essentielle.* — C'est la doctrine commune, empruntée à saint Thomas par tous les théologiens qui ont étudié la question. Tous les biens créés qui peuvent être un sujet de gloire accidentelle pour les élus sont renfermés en Dieu, qui est la source de tous biens, n'ont de valeur pour les élus que parce qu'ils valent en Dieu, et, de même que Dieu n'ajoute rien à sa gloire et à sa béatitude en donnant l'être aux créatures qui le glorifient, de même l'élu n'ajoutera rien à l'élément formel de sa gloire essentielle, c'est-à-dire à la vision et à l'amour béatifique, par l'accroissement de sa gloire accidentelle : *Cum beatitudo nihil sit aliud quam adeptio boni perfecti, quodcumque aliud bonum superaddatur divinæ visioni aut fruitioni, non faciet magis beatum; alioquin Deus esset factus beatior condendo creaturas.* S. Thomas, *De malo*, q. V, a. 1, ad 4um. Et *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, q. II, a. 2, q. IV, ad 3um, le même auteur explique, à cause du même principe, que les saints du ciel, *quamvis de omnibus bonis nostris gaudeant, non tamen sequitur quod multiplicatis nostris gaudiis eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantum.* Il n'y aura pas plus de joie, il y aura plus de sujets de joie. L'accroissement de gloire ne fera donc qu'augmenter les motifs de gloire, mais non la gloire elle-même : c'est là ce que les théologiens veulent dire, en affirmant que l'accroissement de gloire accidentelle est purement *matériel* par rapport à la gloire essentielle.

2e *proposition* : *L'accroissement de gloire qui résultera de la réunion de l'âme au corps sera un accroissement de gloire purement accidentelle.* — En ce qui concerne la gloire du corps ressuscité, la question ne se pose plus de la même façon que pour la gloire accidentelle de l'âme séparée. Nous n'avons pas à rappeler ici les opinions et les discussions des théologiens touchant le principe des qualités des corps des élus. Voir Jean de Saint-Thomas, *De adeptione beatitudinis*, disp. II, a. 9, n. 4-15. A l'art. CORPS GLORIEUX, t. III, col. 1900-1902, on a exposé la doctrine communément admise, que la gloire essentielle de l'âme, la vision béatifique, rejaillissant sur le corps, lui conférait ces qualités : *Quod corpus gloriosum erit omnino subjectum animæ rationali, non solum ut nihil in eo sit quod resistat spiritui, quia hoc fuit etiam in corpore Adæ, sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile redditur ad prædictam subjectionem, quæ quidem perfectio, dos glorificati corporis dicitur.* S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. II, a. 3, q. I. Mais si la gloire du corps n'est qu'un rejaillissement de la gloire de l'âme, n'apportera-t-elle pas un accroissement réel à la gloire essentielle ? Benoît XII, voir t. II, col. 686, n'a pas tranché dogmatiquement la question. On ne peut dire cependant que ce soit un problème librement débattu : aujourd'hui la réponse négative est la doctrine communément admise. Mais il n'en a pas été toujours ainsi.

1. *Ancienne opinion de saint Augustin, de saint Bernard et de quelques scolastiques.* — Saint Augustin a proposé une théorie assez différente. Pour lui, les anges seuls jouissent pleinement de la gloire essentielle, les âmes n'auront cette gloire pleinement qu'après la résurrection; jusque-là, retardées par leur attrait naturel vers le corps, elles jouissent de la vision intuitive, mais d'une façon incomplète. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2447, et BENOIT XII, t. II, col. 686. Saint Bernard a une doctrine analogue. Voir BERNARD (*Saint*), t. II, col. 781; BENOIT XII, t. II, col. 689-690, et la note de Mabillon dans la *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 465. On en trouve des échos jusque chez les docteurs du moyen âge, Haymond d'Halberstadt, *Expositio in Apocalypsim*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. CXVII, col. 1027; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XIXL, n. 5, *P. L.*, t. CXCII, col. 959; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XLIX, part. II, a. 1, q. I, lequel affirme que la glorification des corps apportera un accroissement de gloire essentielle *ex consequenti;* S. Thomas lui-même, *ibid.*,

q. I, a. 4, q. I, et IIIa Suppl., q. XCIII, a. 1 : *Anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem et propter hunc appetitum... ejus operatio qua in Deum fertur est* MINUS INTENSA... Cependant, *In IV Sent.*, l. IV, dist., XII, q. II, a. 1, q. II, saint Thomas appelle l'opinion opposée *probabiliorem*. Cf. Richard de Middletown, *In IV Sent.*, dist. XLIX, a. 2, q. VII; Marsile d'Inghem, *ibid.*, q. XIII, a. 3; Henri de Gand, *Quodl.*, VII, q. VI. Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XIII, sect. II, n. 2, fait remarquer que les lettres d'union du concile de Florence pourraient être interprétées en ce sens; voir les Actes concernant la question du purgatoire dans Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 488-489. Tous ces auteurs s'appuient sur l'autorité de saint Augustin.

2. *Opinion singulière d'A. Tostat.* — Notons en passant, sur ce point, l'opinion assez singulière d'Alphonse Tostat, dans son commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu, c. V, q. LXIII : l'âme dégagée du corps est, pour lui, plus apte à la vision béatifique qu'unie au corps qui l'alourdit et la retarde. La gloire essentielle subirait donc une espèce de diminution au moment de la résurrection.

3. *Doctrine aujourd'hui communément reçue.* — Saint Thomas s'est rétracté dans la *Somme théologique*. Cf. Cajétan, *In Iam IIæ*, q. IV, a. 5. Essentiellement, la gloire des élus demeure la même avant et après la résurrection des corps : il y a accroissement en extension, mais non en intensité, Ia IIæ, q. IV, a. 5, ad 5um; l'âme, avant la résurrection, jouit pleinement de Dieu, mais avec le désir que cette plénitude rejaillisse, lorsque ce sera possible, sur le corps. *Ibid.*, ad 4um. Ont enseigné la même doctrine parmi les scolastiques, Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. VII; Pierre de la Palu, *ibid.*, q. VI; J. Major, *ibid.*, q. XIII; Gabriel Biel, *Suppl.*, q. V, a. 2; D. Soto, q. II, a. 4, etc. La gloire consommée, dans cette opinion, n'ajoute donc à la gloire essentielle qu'un accroissement d'extension, c'est-à-dire un accroissement tout accidentel par rapport à la vision béatifique, qui est l'essence même de la gloire.

Cette controverse est depuis longtemps oubliée; les plus grands commentateurs de saint Thomas n'en parlent pas ou la notent à peine en passant. Bellarmin la signale, *De sanctorum beatitudine*, c. V; Suarez lui consacre une brève discussion, *De fine ultimo hominis*, disp. XIII, sect. II; et les manuels de théologie la passent ordinairement sous silence. Le cardinal Billot, *De novissimis*, Rome, 1903, thes. IX, § 1, a résumé en quelques lignes les raisons qu'apportent en faveur de la doctrine aujourd'hui reçue Bellarmin et Suarez, *loc. cit.*, n 4-6, et Lessius, *De summo bono*, l. III, c. II. Si le corps pouvait influencer par sa présence ou son absence l'intensité de la vision béatifique, il faudrait, en premier lieu, admettre avec Tostat une diminution de gloire plutôt qu'un accroissement, au moment de la résurrection; la même diminution se produirait chez les anges, envoyés en mission sur terre. La coexistence de la douleur et de la joie béatifique serait aussi impossible dans le Christ. Il faudrait admettre que la vision intuitive peut recevoir un accroissement d'intensité; or, cela n'est possible ni *ex parte objecti*, ni *ex parte luminis gloriæ*, ni *ex parte potentiæ*, comme on le démontrera à l'art. INTUITIVE (*Vision*). Donc l'âme possède, dès le premier instant de la béatitude, toute la substance de la gloire, selon le mode propre à l'éternité participée.

3° *Conclusion.* — En rapprochant les deux propositions précédentes nous arrivons à cette conclusion que la gloire consommée est substantiellement la même que la gloire essentielle. Sans doute, elle y ajoute quelque chose de très réel, à savoir la gloire accidentelle des corps glorifiés. Mais cette addition est purement matérielle; c'est un objet de plus auquel le même élément formel, toujours identique à lui-même, de la gloire essentielle, c'est-à-dire la vision béatifique, apporte son rayonnement et sa splendeur. Si notre raison trouve quelque difficulté à admettre ces explications, c'est que, le corps faisant partie intégrante de la nature humaine, il nous semble que la gloire de cette nature ne soit complète que par la glorification du corps. Mais il suffira, pour dissiper cette équivoque, de se reporter aux principes philosophiques exposés à l'art. BÉATITUDE, t. II, col. 511; la béatitude parfaite ne pouvant consister que dans une opération de l'âme, le corps n'est pas requis pour elle. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. IV, a. 5, 6.

IV. DEGRÉS DE LA GLOIRE. — Le mot *fin dernière* peut être pris dans deux acceptions différentes : fin dernière *objective*, ou souverain bien dont la possession assure aux élus la gloire ou béatitude; fin dernière *subjective formelle*, ou *relative*, c'est-à-dire la possession elle-même du souverain bien par les élus. Voir FIN DERNIÈRE, t. V, col. 2496. Sous le premier aspect, tous les élus ont la même fin dernière, et, par conséquent, participent à la même gloire; sous le second aspect, la possession de la fin dernière comporte différents degrés proportionnés aux moyens de chacun des élus. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. V, a. 2. Les théologiens envisagent les degrés de la gloire à un double point de vue : 1° *dogmatique*, existence même de ces degrés, et c'est la question qui rentre dans l'objet de cet article; 2° *théologique*, explication de la différence qui existe au ciel entre les élus et qu'on rapporte à la vision intuitive et à la lumière de la gloire qui accompagne nécessairement cette vision, considérées soit seules, soit par rapport à l'intelligence qu'elles perfectionnent. Cette deuxième question sera traitée à INTUITIVE (*Vision*).

L'existence de différents degrés dans la gloire des élus, niée directement par Jovinien, au IVe siècle, indirectement par Luther au XVIe, a été authentiquement définie par le concile de Florence, dans le décret d'union, Denzinger-Bannwart, n. 693; elle est supposée par le concile de Trente, *De justificatione*, can. 32, n. 842. Elle est affirmée :1° par l'Écriture; 2° par la tradition; 3° par la raison théologique. Mais cette affirmation a été exagérée par certains auteurs dans le sens d'une inégalité nécessaire entre *chacun* des élus.

I. DÉMONSTRATION DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE. — 1° *L'Écriture.* — On trouve l'inégalité des degrés de la gloire des élus : 1. explicitement enseignée par Joa., XIV, 2; I Cor., XV, 41, rappelant qu'il y a « plusieurs demeures dans la maison du Père céleste » et que les différences de gloire des élus ressucités sont comparables aux différences d'éclat du soleil, de la lune, des étoiles; 2. expressément supposée, chaque fois qu'il est question de rendre à chacun, au dernier jour, dans la proportion de ses bonnes œuvres, Matth., XVI, 27; I Cor., III, 8; II Cor., IX, 6; la gloire au ciel est, en effet, un véritable salaire, Matth., V, 12; X 42; XIX, 17; XX, 8; II Tim., IV, 8; II Joa., 8; Apoc., XXII, 12; 3. indiquée sous forme d'analogie dans certaines comparaisons et paraboles, Dan., XII, 3; Is., LVI, 5; Matth., VII, 1, 2; X, 41; XIII, 3-9, cf. col. 1405; Marc., IV 24; Luc,, VI, 38; XIX, 16-20 4. implicitement affirmée dans l'inégalité des peines de l'enfer. Luc., XII, 47, 48 Apoc., XVII, 7; cf. ENFER, t. V, col. 113

Jovinien, au dire de saint Jérôme, *Adversus Jovinianum*, l. II, n. 3, *P. L.*, t. XXIII, col. 285, 286, enseigna l'égalité de la récompense pour tous les élus, en prétendant s'appuyer sur l'autorité de Matth., XX, 1-16. Il s'agit de la parabole où les ouvriers, venus dans la vigne du père de famille à différentes heures de la journée, reçoivent indistinctement le même salaire pour des durées fort inégales de travail.

On n'a pas à faire ici l'exégèse de cette parabole : il suffit d'expliquer le sens allégorique du denier, salaire de tous les ouvriers sans exception. Sans s'arrêter à l'interprétation singulière de Vasquez, *In Iam Sum. S. Thomæ*, disp. XLVII, c. III, lequel n'admet la récompense que pour les derniers venus, et veut que les premiers « appelés » n'aient pas été « élus », c'est-à-dire sauvés, on peut dire avec l'unanimité morale des Pères et des théologiens que le denier représente la béatitude objective, égale pour tous, et non la béatitude subjective, formelle ou relative, dans laquelle seule les inégalités peuvent se produire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, IIæ, q. V, a. 2, ad 1um; Bellarmin, *De sanctorum beatitudine*, c. V. Voir l'explication de la parabole, à ce point de vue théologique, dans Suarez, *De Deo uno*, l. II, c. XX, n. 8-20; cet auteur trouve même dans la différence de traitement indiquée par les termes *primi* et *novissimi* une preuve directe de l'inégalité de la gloire chez les élus, n. 20. D'ailleurs, dans l'explication d'une parabole, il n'est pas nécessaire que chacune des phrases de la parabole trouve son application particulière; il suffit que l'enseignement général soit donné. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXIV, n. 3, *P. G.*, t. LVII-LVIII, col. 612. Or, dans la parabole des ouvriers, il n'entre pas dans la pensée de Jésus d'enseigner la répartition des récompenses proportionnellement aux mérites de chacun, mais de rappeler que la gloire du ciel ne doit pas se mesurer à l'ancienneté de la vocation, ni à la durée du travail, mais à la fidélité à cette vocation et à la ferveur avec laquelle on remplit son devoir. Suarez, *loc. cit.*; cf. Salmanticenses, *De visione Dei*, disp. V, n. 4; Becan, *Theologiæ scholasticæ*, part. I, tr. I, c. IX, q. IX, n. 3; Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. XI, n. 5. Les murmures des ouvriers, la réponse du père de famille expliquant l'égalité du salaire par son seul bon plaisir, ne s'opposent pas à cette interprétation générale du denier, Maldonat, *In h. l.*; Suarez, *loc. cit.*, et n'ont été introduits dans la parabole que pour provoquer la réponse du père de famille. Knabenbauer, *In Evangelium Matthæi*, Paris, 1892, p. 176-177. Ces murmures n'indiquent donc pas une tristesse ou une envie quelconque chez les élus. S. Jean Chysostome, *loc. cit.* Cf., pour l'interprétation de la parabole, Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, disp. XV, a. 6, n. 39; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. III, n. 840; Petau, *op. cit.*, c. XI, en entier; Knabenbauer, *op. cit.*, p. 171 sq. Il faut se rappeler que la leçon, avec la menace qu'elle renferme, est donnée directement aux juifs, les appelés de la première heure; voir, dans leurs commentaires, Corneille de la Pierre; dom Calmet, Van Steenkiste, Schegg; mais elle doit s'appliquer également à tous les hommes, S. Jean Chrysostome, *loc. cit.*, n. 4, et aux apôtres eux-mêmes. Cf. Fillion, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1898, p. 390.

2° *La tradition.* — L'erreur de Jovinien fut, dès son apparition, notée comme telle. Quelques scolastiques, et, en particulier, les Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 1, affirment que cette erreur fut condamnée au concile de Télepte. C'est une erreur. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 73. Il s'agit d'une lettre synodale du concile de Milan, en 390, lettre très probablement écrite par saint Ambroise et adressée au pape Sirice. Hefele, *loc. cit.*, p. 78; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 689. Cette lettre décrit ainsi l'hérésie de Jovinien, en ce qui concerne la gloire des élus : *Agrestis ululatus est... diversorum gradus, abrogare meritorum et paupertatem quamdam cælestium remunerationum inducere, quasi Christo una sit palma, quam tribuit, ac non plurimi abundent tituli præmiorum*, n. 2, *P. L.*, t. XVI, col. 1124. Cette lettre est, du moins, un témoignage authentique de la tradition catholique. Jovinien d'ailleurs avait été condamné pour cette erreur au concile de Rome de la même année et le concile de Milan ne faisait que renouveler la condamnation portée à Rome. Voir Hefele, *loc. cit.* Le témoignage de saint Jérôme, *Adversus Jovinianum*, l. II, n. 34, *P. L.*, t. XXIII, col. 333, est tout aussi concluant. L'argumentation du saint docteur est fondée, non seulement sur la raison théologique; mais sur l'autorité de l'Écriture. Matth., XX, 25, 26; Joa., XIV, 2; I Cor., XV, 41.

C'est surtout en commentant Joa., XIV, 2, et I Cor., XV, 41, que les Pères ont proposé la doctrine authentique sur ce point. — 1. Sur Joa., XIV, 2, voir S. Augustin, *In Joannem*, tr. LXVIII, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1812; cf. *De sancta virginitate*, c. XXVI, *P. L.*, t. XL, col. 410; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evangelium*, *P. G.*, t. LXXIV, col. 181 sq.; Tertullien, *Adversus gnosticos scorpiace*, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 134; *De monogamia*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 942; S. Cyprien, *De habitu virginum*, n. 23, *P. L.*, t. IV, col. 463, qui ajoute à son commentaire cette remarque, que si le Christ a dit qu'il y a plusieurs demeures dans la maison de son Père, c'est pour nous exciter à mériter les meilleures; cf. *De exhortatione martyrii*, c. XII, XIII, *P. L.*, t. IV, col. 673 sq.; S. Hilaire, *Tract. in ps. LXIV*, n. 5, *P. L.*, t. IX, col. 415; S. Ambroise, *De bono mortis*, c. XII, n. 53, *P. L.*, t. XIV, col. 564; cf. *In Lucam*, l. V, n. 62, *P. L.*, t. XV, col. 1653; S. Prosper, *Sententiarum*, 364, *P. L.*, t. LI, col. 846; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IV, c. XXXVI, *P. L.*, t. LXXV, col. 677; l. XXXV, c. XIX; cf. *In Ezechielem*, l. II, homil. IV, n. 6, *P. L.*, t. LXXVI, col. 777, 977. — 2. Sur I Cor., XIV, 41, voir S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XVI, *P. G.*, t. XXXII, col. 133 sq.; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Epist. I ad Cor.*, *P. G.*, t. LXXIV, col. 905; S. Jean Chrysostome, *In Iam ad Cor.*, homil. XLI, n. 2, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 358 sq.; Théodoret, *Interpretatio Epist. Iæ ad Cor.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 365; Tertullien, *Adversus gnosticos scorpiace*, *loc. cit.*; *De resurrectione carnis*, c. LII, *P. L.*, t. II, col. 872; S. Hilaire, *Tract. in ps. LXIV*, *P. L.*, t. IX, col. 416; S. Augustin, *De sancta virginitate*, *loc. cit.*; *In Joannem*, tr. LXVII, n. 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 181; S. Jérôme, *Adversus Jovinianum*, *loc. cit.*; S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. III, c. IV, *De Trinitate*, c. XIII, *P. L.*, t. LXV, col. 271, 508; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXV, c. XIX, *P. L.*, t. LXXVI, col. 778; S. Bernard, *Apologia ad Gullielmum*, c. IV, n. 9, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 904. S. Thomas explique le texte de saint Paul des différences des seuls corps glorifiés. *In Iam ad Cor.*, c. XV, lect. VI.

Le P. Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. X, se demande si Origène ne serait pas tombé dans l'erreur de Jovinien. Voici la traduction latine du texte incriminé : *Ego existimo in ipso statim initio beatitudinis, qua fruuntur ii qui salvi fiunt, quoniam nondum purgati sunt qui tales non sunt, inde oriri illam luminis beatorum differentiam; sed postquam a toto Christi regno omnia collecta fuerint scandala, quemadmodum supra a nobis traditum est, parientesque iniquitatem cogitationes in fornacem ignis fuerint conjectæ deterioraque absorpta et interim ad se redierint hi qui sermones mali filios admiserant, tunc futurum est ut in Patris sui regno fulgeant justi, unum solare facti.* *In Matth.*, tom. X, n. 3, *P. G.*, t. XIII, col. 841. Ce texte semble plutôt, et c'est aussi la remarque de Petau, *loc. cit.*, refléter l'erreur de l'*apocatastase*. Voir ENFER, t. V, col. 58. Entre les élus et les damnés, *qui tales non sunt*, il y a au début du bonheur des élus, une différence; mais après la purification des damnés, la même lumière resplendira en tous. Il s'agit de la gloire objective et non de la gloire formelle. Entre les élus eux-mêmes, parce qu'ils sont tous soumis à une purification au jugement, il y a au début une différence. Voir FEU DU JUGEMENT, t. V, col. 2241. Cf. A. Michel,

Origène et le dogme du purgatoire, dans les *Questions ecclésiastiques,* 1913, t. II, p. 407.

3° *La raison théologique* s'appuie sur cette vérité que la gloire correspond à la grâce et que grâce et gloire sont l'objet du mérite. A des mérites égaux, à des degrés de grâce différents correspondront par conséquent des degrés de gloire différents. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I^{a} II^{ae}, q. CXIV, a. 3, ad 3um; *In IV Sent.,* l. II, dist. XXVII, q. I, a. 3; a. 5, ad 1um.

Cette raison théologique n'a aucune valeur pour Luther et ses disciples, à cause du système protestant touchant le principe de la justification. Voir ce mot. En résumé, pour Luther, il n'y a pas de véritable justice en nous-mêmes; nous ne méritons d'être appelés justes que par l'imputation des mérites du Christ. Or la justice du Christ est égale pour tous. La conclusion d'un tel principe est que les élus, ne devant rien à leur propre mérite, mais tout au Christ, jouiront tous et chacun du même degré de gloire dans le ciel. On exposera et réfutera à JUSTIFICATION le faux principe adopté par Luther.

Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.,* n. 2, ajoute à la raison théologique générale, une raison particulière tirée de la liturgie : « L'Église, dit-il, rend des honneurs très différents aux différents saints; elle vénère la bienheureuse Vierge par-dessus les anges et les saints; elle accorde aux apôtres un honneur plus élevé, et elle en agit de même à l'égard de quelques élus qu'elle paraît mettre à part. » Il y a là une simple indication, non un argument véritable.

II. *EXAGÉRATION DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.* — Quelques théologiens, notamment Pierre de la Palu, cité par Suarez, *De attributis negativis Dei,* c. XX, n. 2, prétendent que l'inégalité des degrés de gloire chez les élus est telle que le même degré de gloire ne pourra pas être commun à plusieurs élus. Une telle opinion, en soi plausible, paraît cependant devoir être rejetée comme exagérée et trop absolue. En ce qui concerne les adultes en effet, nous ne pouvons rien affirmer de précis; mais rien ne s'oppose à ce que deux âmes se présentent au tribunal de Dieu avec les mêmes mérites et le même degré de grâce et, par conséquent, reçoivent le même degré de gloire. Quant aux enfants morts avec le baptême ou martyrisés avant l'âge de raison, on ne voit pas quel pourrait être, entre eux, le principe d'une inégalité de gloire.

L'argument de Pierre de la Palu repose sur Luc., XX, 36 : Si les hommes sont égaux dans le ciel aux anges, les anges différant entre eux spécifiquement, il doit en être de même des hommes. Tout d'abord, il n'est pas certain que les anges soient tous inégaux en gloire, Suarez, *loc. cit.,* n. 7; la différence spécifique des anges entre eux n'est qu'une opinion et ne concerne que l'ordre naturel. Voir ANGÉLOLOGIE, t. I, col. 1230. Ensuite, la prédestination des hommes à la gloire peut être indépendante du fait de la chute des anges; si les hommes tiennent dans le ciel la place des anges déchus et sont par là les égaux des bons anges, c'est peut-être simplement *per accidens;* d'où il suit que, même en admettant comme vérité certaine l'inégalité des anges entre eux, aussi bien dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel, la même conclusion ne s'imposerait pas pour les hommes.

D'autres théologiens s'emparent de I Cor., XV, 41, et prétendent qu'aucune égalité n'existant entre le soleil, la lune et les étoiles, il ne peut en exister dans les degrés de la gloire céleste, dont l'éclat de ces astres est l'image. C'est trop presser la comparaison de saint Paul; la grandeur mathématique et l'éclat respectif des astres n'ont rien de commun avec les degrés de gloire des élus. Suarez, *loc. cit.*

S. Thomas, *In Evangelium Joannis,* c. XIV, lect. I; *Sum. theol.,* I^{a} II^{ae}, q. V, a. 2; q. CXIV, a. 3; *In IV Sent.,* l. II, dist. XXVII, q. I, a. 3, 5; et surtout l. IV, dist. XLIV, q. I, a. 4, q. II, III, IV; Suarez, *De Deo uno,* l. II, *De attributis negativis Dei,* c. XX; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus,* q. XII, part. I, disp. XV, a. 6; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De visione Dei,* tr. II, disp. V, dub. I; Petau, *Theologica dogmata, De Deo Deique proprietatibus,* l. VII, c. X, XI; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* t. III, n. 517-520; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium,* t. III, thes. CCLXXVI, n. 838; Jungmann, *De novissimis,* Ratisbonne, 1871, n. 140, 141, 142, 154.

V. GLOIRE ET GRACE, ET QUESTIONS CONNEXES. — Nous ne donnerons ici que quelques brèves indications, toutes les questions touchées devant être exposées aux art. GRACE, MÉRITE et PRÉDESTINATION.

1° *Gloire et grâce.* — 1. *Existence d'un rapport entre la gloire et la grâce.* — Rappelons les principes, qui seront developpés à l'art. GRACE. La grâce est la vie éternelle dans son principe, Rom., VI, 23; la participation à la nature même de Dieu, II Pet., I, 3-11, et, par conséquent, le principe d'une activité, d'une vie nouvelle d'un ordre surnaturel, créé en nous à l'image même du Christ Homme-Dieu, Rom., VI, 4; II Cor., V, 17; Col., III, 3, et qui doit aboutir à l'état de gloire dans la société des élus. Rom., VI, 22; I Cor., I, 9; cf. I Joa., I, 3; Terrien, *La grâce et la gloire,* t. I, l. II, c. II. La grâce est donc le principe de la gloire, puisqu'elle est le principe des opérations d'ordre surnaturel, vision, jouissance, amour, qui constituent voir col. 1395 sq., la gloire essentielle des élus et c'est pourquoi dès ici-bas la pratique des vertus est déjà en quelque sorte une gloire. Eccli., I, 11; XXIII, 38. Plus le principe sera puissant, plus les opérations seront intenses : plus la grâce sera abondante, plus la gloire sera parfaite. Il y a donc correspondance entre l'une et l'autre; grâce et gloire « se rapportent [donc] au même genre, la grâce n'étant en nous que le commencement de la gloire, » S. Thomas, *Sum. theol.,* II^{a} II^{ae}, q. XXIV, a. 3, ad 2um; la gloire « étant une grâce à son état d'achèvement et de perfection, » *Catechismus concil. Trid., De orat. dom.,* p. IV, le degré de gloire sera proportionné au degré de grâce, et tout accroissement de grâce comportera un accroissement de gloire. Concile de Trente, *De justificatione,* can. 32, Denzinger-Bannwart, n. 842.

2. *Nature de ce rapport.* — *a*) *Dans cette vie.* — *a.* Ce n'est évidemment pas un rapport d'identité; dans cette vie, en effet, il n'y a pas de gloire, parce que c'est la demeure qui passe, le voyage vers la patrie, II Cor., V, 1-3; cf. I Cor., XIII, 9, 12; Rom., VIII, 18, 23; Heb., XIII, 14; le temps du labeur et du combat, que doit suivre l'éternité de récompense dans la gloire. I Pet., I, 3 sq.; II Tim., II, 1 sq.; cf. I Cor., XV, 19; VII, 27 sq. La gloire n'est ici-bas le partage de personne, du moins d'une façon permanente; l'erreur des béghards sur ce point a été condamnée au concile de Vienne, Denzinger-Bannwart, n. 474; voir BÉGHARDS, t. II, col. 532; ce n'est qu'au ciel, après la mort, que la gloire pourra être possédée dans la vision béatifique. Denzinger-Bannwart, n. 530; voir BENOIT XII, t. II, col. 657 sq. Sur les exceptions possibles de la sainte Vierge, de Moïse, de saint Paul, de saint Benoît, et sur la gloire dont le Christ jouissait nonobstant sa condition mortelle, voir INTUITIVE (*Vision*). D'ailleurs la théologie de la gloire et celle de la grâce nous montrent l'identification de la gloire et de la grâce comme impossible. L'ordre de la grâce est constitué par l'*habitus* qu'on appelle *substantivus* (non qu'il soit ontologiquement une substance, mais parce qu'il réside dans l'essence même de l'âme) de la grâce habituelle, d'où découlent, perfectionnant les puissances de l'âme, les *habitus operativi* des vertus infuses, lesquels disposent l'âme aux actes surnaturels, et les dons du Saint-Esprit. Or, la gloire est formellement constituée,

non par un *habitus*, mais par une *opération* de l'âme. Voir plus haut, col. 1401. — *b*. Étant donné que l'opération qui constitue la gloire est causée par la puissance d'agir, perfectionnée ici par les *habitus* de l'ordre surnaturel, la gloire se trouve donc, par rapport à la grâce, dans un rapport qu'on peut ramener au rapport d'effet à cause. La grâce est donc vraiment cause *physique* de la gloire, dans l'ordre de la cause vraiment efficiente, à la différence des bonnes œuvres qui ne causent la grâce et la gloire que *méritoirement*. Il n'est pas besoin d'une nouvelle acceptation de l'âme par Dieu à la gloire; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXI, a. 5; q. CXIV, a. 3, à la filiation naturelle correspond le droit à l'héritage; mais la grâce constitue l'homme fils adoptif de Dieu et lui confère un droit connaturel à l'héritage du ciel; et, comme l'homme n'est pas naturellement capable d'hériter du ciel, la grâce lui confère par elle-même cette capacité, en communiquant à l'âme une qualité surnaturelle que l'âme ne possédait point, et qui la rend formellement, quoique analogiquement, participante à la nature divine. Cf. Rom., VIII, 16-18; Billot, *De gratia*, Rome, 1912, p. 136-137; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIV, *De gratia Dei*, disp. IV, dub. II, § 2, n. 29.— *c*. Mais si la grâce contient la gloire comme la cause contient l'effet, il faut cependant dire que le rapport de cause à effet n'est encore ici-bas que *virtuel*, d'autant plus que, si la grâce rend par elle-même, sans acceptation nouvelle de Dieu, l'homme apte à la gloire, l'obtention actuelle de la gloire nécessitera une nouvelle intervention de Dieu. La gloire est constituée par une opération qui requiert, dans l'âme glorifiée, l'infusion d'un nouvel *habitus*, voir col. 1401, et INTUITIVE (*Vision*), la *lumière de la gloire*. Dieu peut, de puissance absolue, refuser cette intervention et de même qu'il produit et conserve la grâce dans l'homme sur cette terre sans la gloire, il pourrait à la rigueur le faire dans l'autre vie. A l'inverse, on peut concevoir la possibilité absolue d'une gloire conférée par Dieu à une âme dépourvue de la grâce, parce que l'opération qui naturellement provient de l'*habitus* surnaturel, peut provenir d'une simple motion actuelle par laquelle Dieu élèverait transitoirement les facultés de l'âme; mais un tel mode d'agir serait violent et en dehors des voies posées par la sagesse et la justice divines. Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. III, n. 12; Salmanticenses, *loc. cit.* Il faut conclure avec saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIV, a. 3, ad 3um, que, dès cette vie, la grâce contient virtuellement la gloire et se trouve par rapport à cette gloire dans la relation de cause à effet et que, par là même, elles sont l'une et l'autre dans le même genre ou plutôt, comme il s'agit ici de l'ordre surnaturel qui échappe à nos classifications scolastiques, qu'on peut les *réduire* au même genre. Cf. *Cont. gentes*, l. IV, c. XXIV.

b) *Dans l'autre vie*. — Le rapport de la grâce à la gloire restera substantiellement le même, mais il ne s'agira plus ici d'un rapport virtuel de causalité, puisque la grâce produira *actuellement* la gloire. L'union physique de l'une et de l'autre n'en sera que plus affirmée. La gloire actuellement possédée apportera-t-elle des modifications à la grâce ou plutôt à l'ordre surnaturel de la grâce ? c'est ce qu'il convient de rechercher brièvement en exposant ce que l'état de gloire, par rapport à l'ordre présent de la grâce, ajoute, supprime, conserve en le modifiant.

a. *Ce que l'état de la gloire ajoute*. — La vision béatifique requiert l'infusion d'un nouvel *habitus* surnaturel, la lumière de la gloire, dans l'intelligence glorifiée, voir INTUITIVE (*Vision*); dans la volonté, nul *habitus* nouveau; pour aimer Dieu et en jouir dans la gloire, la charité consommée dans cette gloire suffira par elle-même. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2226, n. 4. Comment toutes les opérations qui constituent la gloire procèdent de ces deux *habitus*, on l'expliquera à l'art. INTUITIVE (*Vision*); mais on l'a déjà rappelé brièvement dans le présent article, à propos des *dotes animæ beatæ*. Voir col. 1402.

Il est inutile donc d'admettre, avec quelques rares théologiens scolastiques, la nécessité, dans la gloire, d'autres *habitus* ou qualités similaires pour expliquer la *sécurité* dont jouissent les élus, Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, a. 3, q. VII, la *tension* ou la *compréhension* de leur connaissance béatifique. S. Bonaventure, *ibid.*, a. 1, q. V; D. Soto, *ibid.*, q. IV, a. 3; Occam et plusieurs autres. Voir plus haut, *loc. cit.* Cf. Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. X, sect. II, n. 9, 10.

b. *Ce que l'état de gloire supprime*. — Encore une fois il ne s'agit que des suppressions dans l'ordre de la grâce, le seul dont nous ayons à préciser le rapport avec la gloire actuellement possédée. — α. La *foi* est supprimée par la gloire. I Cor., XIII, 8. L'incompossibilité de la claire vue de Dieu et de la foi a été expliquée à l'art. FOI, col. 449; elle est admise communément par les théologiens, cf. Suarez, *De fide*, disp. VI, sect. IX, n. 6, mais pour des raisons différentes. Les thomistes n'y voient qu'une application particulière de leur doctrine de l'incompossiblité de la science et de la foi par rapport au même objet. Voir FOI, col. 450. Or, disent-ils, si la claire vue de Dieu ne rend pas les élus omniscients et laisse à Dieu la possibilité de faire à ses élus de nouvelles révélations, l'état glorieux s'oppose à ce que ces révélations se fassent d'une façon obscure : tout ce que les bienheureux désireront savoir, ils le sauront et le verront, sinon dans l'essence divine, du moins par le moyen d'une *science* divinement infuse. Voir col. 1407. Tout autre moyen que la science (laquelle satisfait pleinement les légitimes exigences de l'esprit humain) serait imparfait et, par conséquent, indigne de l'état glorieux. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXVII, a. 3, 5; IIa IIæ, q. I, a. 4, 5; *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI; Capréolus, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, a. 1; cf. Lessius, *De summo bono*, l. II. c. X, n. 81, 82. Les théologiens qui, comme Suarez et ses disciples, n'admettent pas l'incompossibilité de la science et de la foi, recourent à une autre explication, tirée uniquement de l'imperfection de la connaissance obscure par la foi. Suarez, *De fide*, disp. III, sect. IX, n. 23; disp. VI, sect. IX, n. 7; disp. VII, sect. V, n. 5; cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. XIX, n. 159 sq.

En conséquence, l'état de gloire supprime chez les bienheureux non seulement la vertu surnaturelle infuse de foi, mais encore tout *habitus* surnaturel, infus ou acquis, se rapportant à la foi, en particulier, le don de science prophétique, tous les objets de connaissance étant actuellement présents aux intelligences glorifiées. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXIV, a. 5; Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. VIII, sect. I, n. 3; cf. *De attributis negativis Dei*, c. XXVIII. Il faut en dire autant de la science de la foi, c'est-à-dire de la théologie; toutefois, les espèces intelligibles acquises demeurent et resteront présentes à la mémoire des élus qui, voyant clairement les mystères, y trouveront un sujet nouveau de gloire accidentelle par rapport aux efforts méritoires qu'ils auront faits ici-bas pour les atteindre moins imparfaitement. Suarez, *De ultimo fine hominis*, *loc. cit.*, n. 4-6, 12. L'opinion contraire, improbable, est défendue par Cajétan, *Comment. in Ium Sum. theol. S. Thomæ*, q. I, a. 2, et Melchior Cano, *De locis theol.*, l. XII, c. II. Ces auteurs assurent que l'obscurité n'est pas inhérente à la théologie en tant que science de la foi, mais en tant qu'elle a ici-bas pour sujets des intelligences non encore parvenues à la claire vision des mystères. Saint Thomas n'a pas traité la question.

Cette conséquence n'est elle-même qu'une opinion, la plus probable, mais combattue cependant par quelques théologiens. Autre, en effet, est l'affirmation de saint Paul qui peut s'expliquer d'une façon orthodoxe en disant que la foi ne s'exercera plus dans la gloire, autre l'affirmation des théologiens qui nient, dans la gloire, l'existence de la vertu même de la foi. Aussi Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, q. III, IV, croit-il pouvoir affirmer que, si la foi ne s'exercera plus dans la gloire, du moins l'*habitus* surnaturel de la foi demeurera, tout comme demeure le caractère sacramentel. Même thèse chez Alexandre de Alès, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIV, m. VII; Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, a. 3, et chez Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, q. III, sauf que Scot, tout en admettant que l'*habitus* puisse être conservé, dit qu'en fait, il ne l'est pas, parce qu'inutile. On en trouve des traces dans saint Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. XXVIII, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 806; cf. la note de Feuardent, col. 1580; les remarques de Massuet, col. 364; dans Tertullien, *De patientia*, c. XII, XIII, *P. L.*, t. I, col. 1269; et le Maître des Sentences, l. III, dist. XXIII, n. 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 805, semble l'appuyer. Cette opinion n'est pas à rejeter entièrement. Suarez, *De fide*, disp. VI, sect. IX, n. 7, remarque, conformément à ses principes antithomistes, qu'un acte de foi reste possible, absolument parlant, aux élus dans la gloire, mais que cela n'est, en fait, jamais réalisé, il ajoute : « Cette impossibilité de fait doit s'entendre de l'acte même de l'intelligence, l'acte de croire, et, conséquemment, de l'acte efficace de la volonté commandant l'adhésion de l'intelligence. Mais si nous parlons du simple acte de pieuse affection de la volonté, par lequel cette dernière se montre prête, si besoin en est, à incliner l'intelligence vers la soumission de la foi, un tel acte peut se retrouver chez les bienheureux, parce qu'il est simplement un acte de vertu, ne renfermant aucune imperfection qui répugne à l'état de béatitude. D'où cette locution conditionnelle : *Si Dieu me commandait de croire, je le ferais*, et autres semblables, peuvent exister chez les élus; elles impliquent, non la réalisation d'un acte de foi quelconque, mais simplement une pieuse disposition de l'âme, possible chez les élus. » *Loc. cit.*, n. 7. Cf. disp. VII, sect., V, n. 4; *De incarnatione*, disp. XVIII, sect. IV. Suarez s'appuie sur saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 3, ad 2um, et sur le commentaire de Cajétan. — β. L'*espérance*, dont l'objet est la béatitude désirée comme notre propre bien, voir ESPÉRANCE, t. V, col. 631, 636, ne peut également coexister avec la gloire. I Cor., XIII, 13, et surtout Rom., VIII, 24-25. Mais sur ce point, plus encore qu'au sujet de la foi, il y a divergence parmi les théologiens pour expliquer cette cessation de l'espérance au ciel. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXVII, a. 4, 5; IIa IIæ, q. XVIII, a. 2, et ses disciples semblent l'entendre, non seulement de l'*acte* d'espérance, mais encore de la *vertu* et de tout *habitus* se référant à l'espérance. Comment, en effet, assigner une place à une vertu dont l'objet propre est une béatitude *absente*, alors que cette béatitude est non seulement présente, mais toujours, et, dans sa substance, tout entière actuellement présente ? S'il y a encore, dans le ciel, place pour un certain amour intéressé à l'égard de Dieu, cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. XIX, n. 163 sq., cet amour procède de la charité consommée, la communication du souverain bien à notre âme, laquelle est l'objet de cet amour de concupiscence, étant la *condition nécessaire* de l'acte de charité, par lequel nous aimons Dieu pour lui-même. Cf. Esparza, *Quæstiones disputandæ*, Rome, 1664, *De actibus humanis*, q. IV, a. 5; Billot, *De virtutibus infusis, procemium de charitate*; C. Pesch, *De virtutibus theologicis*, n. 492 sq., 537 sq. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2220-2221. Tout différent est l'avis de Suarez : *Dico... in beatis manere habitum spei quoad substantiam ejus, quamvis non eliciat in eis actus spei beatitudinis essentialis. De virtute spei*, disp. I, sect. VIII, n. 5. Les arguments de Suarez sont l'autorité de quelques Pères (ceux que l'on a cités à propos de l'opinion de Durand de Saint-Pourçain au sujet de la permanence de la vertu de foi); la nécessité de rapporter à la vertu d'espérance l'acte d'amour *intéressé* de Dieu, inséparable de l'amour et de la jouissance béatifiques, cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. XIX, n. 163 sq.; Mastrius, *De virtute spei*, q. XVIII, acte qui ne renferme en lui-même aucune répugnance vis-à-vis de la gloire essentielle; la nécessité d'expliquer les actes d'espérance touchant l'objet secondaire de cette vertu, glorification des corps, béatitude des amis et des proches. Les thomistes, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXVII, a. 4, ad 3um, répondent que la vertu d'espérance ne saurait exister, même vis-à-vis de son objet secondaire, lorsque cet objet se présente sans être enveloppé de difficulté, *sine ratione ardui : Non proprie dicitur aliquis qui habet pecuniam, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat. Et similiter illi qui jam possident gloriam animæ, non proprie dicentur* SPERARE, *sed solum* DESIDERARE *gloriam corporis quæ ad gloriam animæ se habet ut inevitabile accessorium.* Billot, *De virtutibus infusis*, c. I, q. LXVII. Voir la discussion dans Suarez, *loc. cit.*, n. 6; Cajétan, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. VII, a. 4.

c. Ce que la gloire conserve en le modifiant. — La grâce habituelle, principe de la gloire, est évidemment supposée chez les élus; c'est la grâce consommée, qui ne s'identifie pas cependant avec la gloire formelle des élus. Cf. Billuart, *Cursus theologiæ, De gratia*, diss. IV, a. 5. Elle acquiert, par son épanouissement dans la gloire, une perfection qu'elle ne peut atteindre ici-bas; c'est la filiation divine dans un degré suréminent : « les fils qui marchent encore dans la *voie*... sont, aux glorieux habitants de la patrie, ce qu'est à l'homme parfait un enfant à peine sorti des langes. » Terrien, *La grâce et la gloire*, t. II, l. IX, c. I. Cf. I Cor., XIII, 11-13. Cette suréminence de la grâce s'épanouissant dans la gloire ne se manifeste que médiatement, c'est-à-dire par les perfections qui en découlent et forment l'état surnaturel des âmes glorifiées. Outre l'addition de la vision intuitive avec le *lumen gloriæ* qui en est la condition nécessaire, l'état de gloire conserve, en les perfectionnant : α. la vertu (infuse et acquise) de *charité*, qui devient la charité consommée. Voir l'explication à l'art. CHARITÉ, t. II, col. 2226, n. 4; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXVII, a. 6; IIa IIæ, q. XXIV, a. 7, avec le commentaire de Cajétan, et *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, q. II, a. 2; β. les *dons du Saint-Esprit*, voir t. IV, col. 1747-1748; γ. les vertus *morales*, infuses et acquises. Les vertus morales infuses, supposé, selon l'opinion la plus probable, leur existence, demeurent dans l'état de gloire, quoique ne s'exerçant plus par les mêmes actes, matériellement considérés, qu'ici-bas : leur objet formel reste toujours le même, à savoir *rectum et mensuratum in quolibet genere motuum humanorum.* Pour la prudence et la justice, qui ont leur sujet dans l'intelligence et dans la volonté, pas de difficulté; pour les deux autres vertus qui, en tant que vertus *infuses*, ont pour sujet dans la volonté, mais avec une relation essentielle à l'appétit irascible et concupiscible, elles ne demeureront que virtuellement dans les âmes séparées, et réapparaîtront formellement après la résurrection. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXVII, a. 1, ad 3um; cf. a. 2; Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. X, sect. II, n. 3. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, q. LXIII, thes. II, § 2; q. LXVII, § 2. Étant donné cette doctrine touchant la permanence des vertus

infuses, la permanence des vertus acquises est facilement démontrable. La vertu acquise n'est pas autre que l'habitude d'où résulte une plus grande facilité de produire des actes vertueux. Or, si la possibilité d'actes vertueux provenant des vertus morales infuses est démontrée dans l'état de gloire, il faut conclure que non seulement les vertus acquises subsisteront, mais même que là où elles seront ou nulles ou dans un état d'insuffisance et d'infériorité, Dieu les infusera *per accidens*, conformément aux principes rappelés plus haut à propos de la science infuse *per accidens* dans l'âme des bienheureux. Cf. col. 1407. Enfin, il faut dire que la gloire ne supprime pas le caractère sacramentel, qui demeurera chez les élus comme une marque perpétuelle de leur fidélité à leur vocation. Voir CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1706. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXV, a. 5, ad 3um.

L'ordre surnaturel, ici-bas, comporte aussi le secours de la grâce *actuelle*. La grâce actuelle subsistera-t-elle chez les élus? Il semble qu'on doive répondre affirmativement, quoique non plus pour les mêmes effets pour lesquels elle est donnée dans l'état de voie, non plus bien entendu pour éviter le mal et faire le bien, mais pour d'autres effets convenables à l'état de béatitude, en appliquant ici, toute proportion gardée, la distinction qu'on a coutume de faire là où il est question de la durée des vertus morales dans l'autre vie. La principale raison qui appuie cette réponse, c'est que les dons du Saint-Esprit demeurent chez les élus, comme ils existaient dans l'âme bienheureuse de Notre-Seigneur. Voir t. IV, col. 1748. Or, les dons sont des habitudes *passives*, c'est-à-dire des dispositions à recevoir les *motions* du Saint-Esprit; habitudes qui doivent nécessairement, partout où elles existent, avoir leur emploi et conserver leur raison d'être. Nous voyons dans l'Évangile que Jésus-Christ était conduit par son Esprit, Matth., IV, 1; qu'il tressaillait sous l'action du Saint-Esprit. Luc., X, 21, etc. Ainsi en sera-t-il dans le royaume de la gloire, quoique nous ne puissions nous faire une idée des mouvements que le Saint-Esprit imprimera à ces heureux citoyens du ciel, des accents, des cantiques que lui, le divin *citharædus*, tirera de ces âmes glorieuses. Apoc., XIV, 2-4. Or, ces motions, auxquelles sont ordonnés les dons, ont tout ce qu'il faut pour vérifier la notion de grâce actuelle. D'autre part, si l'on entend par grâce actuelle le concours divin nécessaire pour le jeu régulier des vertus surnaturelles, ce concours sera aussi nécessaire dans le ciel qu'ici-bas. Voir GRACE. Cf. Billot, *De gratia*, Prato, 1912, th. V, § 2.

Pour la première partie, voir la bibliographie complète à l'art. GRACE : consulter spécialement Salmanticenses, *De gratia*, disp. IV, dans *Cursus theologicus*, Paris, 1878, t. IX. — Pour la seconde partie, consulter les auteurs cités au cours de l'exposition, mais particulièrement S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXVII; *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, q. II; Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XIII, sect. X, et les différents traités *De fide* et *De spe* auxquels cet auteur renvoie lui-même; parmi les auteurs modernes, C. Pesch, *Prælectiones theologicæ*, t. III, n. 476-480, 485, 486.

2° *Questions connexes.* — Il suffit de les indiquer brièvement : ce sont celles qui se rapportent au *mérite* et à la *prédestination*.

La distinction fondamentale qui éclaire les discussions relatives au mérite et à la prédestination est, du côté de la gloire, la distinction entre *gloire première* et *gloire seconde*. La gloire première est celle qui correspond à la première grâce justifiante, que le pécheur ne mérite pas, sinon *de congruo*. Voir t. III, col. 1138 sq. Cf. Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. LXXXIX. C'est sur cette distinction qu'est construite la théologie de beaucoup d'auteurs touchant la prédestination. Voir ce mot. Quant au mérite, on exposera, à l'art. MÉRITE, comment la gloire essentielle est son objet tout comme la grâce, et dans quelle mesure l'accroissement de gloire répond à l'augmentation des mérites. On a d'ailleurs déjà touché cette question à propos de l'accroissement de la charité. Voir t. II, col. 2230-2231. Ces questions sont connexes au rapport de la gloire à la grâce, parce que le problème de la prédestination à la gloire et celui du mérite de la gloire dépendent intimement de la question de la grâce, qui, dans l'ordre ontologique, précède et produit la gloire.

A. MICHEL.

III. GLOIRE HUMAINE. La gloire purement humaine est celle qui se conçoit par rapport à une connaissance purement humaine de notre excellence. Objectivement, elle est constituée par cette excellence elle-même, abstraction faite de la connaissance dont elle peut être ou devenir l'objet, et de l'honneur qui résulte de cette connaissance. Elle existe soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. C'est ainsi que la femme est la gloire de l'homme, I Cor., XI, 7; l'âme humaine, la partie la meilleure de notre être, est nommée dans l'Écriture *kâbôd*, gloire, de *kâbâd*, être illustre, Gen., XLIX, 16; Ps. VII, 6; XXIX, 13; CVI, 9; CVI, 2; les nobles d'une nation sont appelés sa gloire. Is., V, 13; VIII, 7; X, 6; XVI, 14; XVII, 3, 4; Mich., I, 15; Judith, XV, 10. Voir GLOIRE, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 251. Formellement, la gloire humaine est constituée par l'honneur humain qui rejaillit sur nous de la connaissance qu'on peut avoir de notre excellence. Selon l'acception stricte du mot « gloire », cette connaissance doit être le fait du grand nombre, la gloire ne se concevant facilement qu'en rapport avec une louange rejaillissant sur nous par l'estime que la multitude fait de nos qualités. Mais, dans un sens plus large, la gloire s'entend encore de l'honneur qui rejaillit sur nous à la suite de la connaissance que peu de personnes ou même une seule personne ont de notre excellence; bien plus, la connaissance personnelle que nous pouvons avoir de notre valeur peut suffire à nous constituer, à nous-mêmes, une certaine gloire. Cf. II Cor., I, 12; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXXXII, a. 1; *De malo*, q. IX, a. 1. Cette gloire humaine peut être : 1° légitime et bonne; 2° désordonnée. En ce dernier cas, on l'appelle la vaine gloire.

I. GLOIRE HUMAINE LÉGITIME. — 1° *Sa possibilité morale.* — Il semble difficile que la recherche de la gloire humaine puisse être, moralement parlant, légitime : « La loüange, l'honneur et la gloire ne se donnent pas aux hommes pour une simple vertu, mays pour une vertu excellente. Car par la loüange nous voulons persuader aux autres d'estimer l'excellence de quelques-uns; par l'honneur, nous protestons que nous l'estimons nous-mesmes; et la gloire n'est autre chose, à mon advis, qu'un certain esclat de reputation qui rejaillit de l'assemblage de plusieurs loüanges et honneurs : si que les honneurs et loüanges sont comme des pierres precieuses, de l'amas desquels reüscit la gloire comme un esmail. Or, l'humilité ne pouvant souffrir que nous ayons aucune opinion d'exceller ou devoir estre preferés aux autres, ne peut aussi permettre que nous recherchions la loüange, l'honneur, ni la gloire, qui sont deües à la seule excellence... » S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. VII. Il y a cependant des limites raisonnables, dans lesquelles la recherche de l'estime des autres ou de sa propre estime — ce qu'avec saint Thomas, dans un sens large, nous avons appelé gloire humaine — est légitime au point de vue de la morale. En effet, il est légitime et naturel à l'homme de rechercher la connaissance de la vérité : l'homme peut

donc légitimement connaître et approuver, faire connaître et faire approuver ce qui est bien en lui. S. Thomas, *loc. cit.* Mais pour rester dans les limites de la vérité, nous ne devons en premier lieu attacher à la gloire humaine qu'une valeur humaine, c'est-à-dire une valeur incertaine, non définitive, et infiniment inférieure à celle que comporte, par exemple, la gloire promise par Dieu aux élus : *Quærere gloriam ab homine, ut homine, non est secundum se pravum, ut allata ratio* (celle apportée par saint Thomas au corps de l'article) *probat : sed, si quæratur gloria humana ultra humanos limites, vel quia quæritur ab homine tanquam a certo, vel magno testimonio, aut etiam ultimo testimonio, tunc vitium est inanis gloriæ.* Cajétan, *Com. in IIam IIæ S. Thomæ, loc. cit.* En second lieu, il faut que cette gloire humaine ne s'oppose pas à notre fin dernière et puisse être, au moins médiatement, rapportée à Dieu. C'est le cas de tous les biens particuliers, considérés comme mobiles de nos actions. Voir FIN DERNIÈRE, t. V, col. 2491-2492. Or, lorsqu'on recherche la gloire humaine dans les limites convenables, même si l'on ne pense pas explicitement à rapporter cette gloire à Dieu, l'acte posé est cependant bon moralement, parce que la gloire humaine recherchée légitimement en faveur d'une vertu qui existe réellement en nous, se rapporte médiatement à Dieu, fin de la vertu. Cajétan, *loc. cit.*, à la fin. A plus forte raison, sera bonne, et même méritoire, la recherche de la gloire humaine qui se propose immédiatement pour fin, ou la gloire de Dieu, ou l'utilité du prochain, ou notre utilité personnelle : 1. la gloire de Dieu, cf. Matth., V, 16; I Pet., II, 12, en provoquant les autres à honorer Dieu par l'exemple que nous leur donnerons, en leur faisant connaître notre vertu personnelle et en les entraînant à nous imiter; c'est ainsi que saint Paul agit vis-à-vis des Romains, Rom., XV, 17 sq.; 2. l'utilité du prochain. Cf. Rom., XII, 17; XV, 2; I Cor., X, 32-33; II Cor., XII, 1 sq. Saint François de Sales, continuant sa pensée, s'exprime ainsi : « elle (l'humilité) consent bien neantmoins à l'advertissement du Sage, qui nous admoneste d'avoir soin de nostre renommee (Eccl., XLI, 15), parce que la bonne renommee est une estime, non d'aucune excellence, mais seulement d'une simple et commune preud'homie et integrité de vie, laquelle l'humilité n'enpesche pas que nous ne reconnaissions en nous-mesmes, ni par consequent que nous en desirions la reputation. *Il est vray que l'humilité mespriseroit la renommee, si la charité n'en avait besoin; mays, par ce qu'elle est l'un des fondemens de la societé humaine, et que sans elle nous sommes non seulement inutiles, mays dommageables au public à cause du scandale qu'il en reçoit, la charité requiert et l'humilité aggree que nous la desirions et conservions precieusement.* » *Loc. cit.* Envisagée sous cet aspect, la gloire humaine ou plutôt l'estime des autres est un lien de concorde et de charité, et « le mépris formel et complet de l'estime des autres est le plus souvent une marque d'orgueil, une manifestation de mépris pour ceux qui nous entourent, et il nous est inspiré par le sentiment exagéré et déréglé de notre supériorité. » De Smet, *Notre vie surnaturelle*, t. II, p. 325-326. 3. *Notre utilité personnelle, dum considerat* (homo), dit saint Thomas, *bona sua ab aliis laudari, de his gratias agit, et firmius in eis persistit, De malo, loc. cit.*; ainsi, pour affermir les premiers chrétiens, saint Paul les encourage en publiant le bien qu'ils font, ou en les proclamant la gloire de l'Église. Rom., II, 10; XV, 14, 29; XVI, 2-12; I Cor., XVI, 10; II Cor., I, 14; VIII, 2 sq.; I Thes., II, 20, etc. Saint François de Sales, *loc. cit.*, exprime cette fin de la gloire humaine d'une façon charmante : « Outre cela, comme les feuilles des arbres, qui d'elles-mesmes ne sont pas beaucoup prisables, servent neantmoins de beaucoup, non seulement pour les embellir, mais aussi pour conserver les fruitz tandis qu'ilz sont encor tendres : ainsy la bonne renommee, qui de soy-mesme n'est pas une chose fort desirable, ne laisse pas d'estre tres-utile, non seulement pour l'ornement de nostre vie, *mays aussi pour la conservation de nos vertus, et principalement des vertuz encor tendres et foibles. L'obligation de maintenir nostre reputation, et d'estre telz que l'on nous estime, force un courage genereux d'une puissante et douce violence.* »

Aussi les maîtres de la vie spirituelle recommandent-ils de travailler à conserver la juste estime des autres et à écarter ce qui pourrait injustement y faire tort, comme seraient des accusations fausses, des reproches mal fondés qui pourraient détruire ou diminuer cette estime. Mais cette recherche de l'estime d'autrui doit s'allier toujours au plus grand calme et à la plus grande modération; dépasser les limites convenables en cette matière, manifester des sentiments de colère ou d'indignation serait témoigner qu'on accorde à la gloire humaine plus qu'elle ne mérite et tomber dans la faute de la vaine gloire. N'oublions pas, comme dit encore saint François de Sales, que « la reputation n'est que comme une enseigne qui fait connoistre où la vertu loge : la vertu doit donq etre en tout et partout preferee...; il faut estre jaloux, mays non pas idolatre, de nostre renommee; et comme il ne faut offenser l'œil des bons, aussi ne faut-il pas vouloir arracher celuy des malins. » *Loc. cit.* L'humilité véritable est la condition même de la magnanimité et de la modestie qui doivent gouverner notre désir instinctif de la gloire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXXIX, a. 1, 2; Hugueny, *Humilité*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 526. On connaît, sur ce point, le texte de saint Grégoire le Grand, conciliant Matth., VI, 1, avec V, 16 : *Sic autem sit opus in publico, quatenus intentio maneat in occulto ut et de bono opere proximis præbeamus exemplum, et tamen per intentionem qua Deo soli placere quærimus, semper optemus secretum. Homil. in evangel.*, l. I, homil. XI, n. 1, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1115. En résumé : « L'amour des louanges n'est pas en lui-même un sentiment condamnable; il est même un acte vertueux, lorsqu'il réunit les *quatre* conditions suivantes : 1. que ce qui donne lieu à la louange soit une qualité vraiment estimable, constitue une véritable perfection pour l'être intelligent; 2. que cette qualité se trouve réellement en nous; 3. qu'il n'y ait pas dans la louange un caractère d'exagération qui fait qu'elle manque de sincérité ou de justesse; 4. que le témoignage d'estime soit rapporté par celui qui le reçoit à une fin digne d'un être intelligent éclairé des lumières de la foi, fin qui doit être en dernière analyse la gloire de Dieu, le bien du prochain ou sa propre utilité. » De Smet, *op. cit.*, p. 333.

2° *Sa possibilité psychologique.* — *Difficulté.* — Pour obtenir l'estime des autres, on veut *paraître* parfait. Comment allier psychologiquement ce désir de paraître parfait à l'extérieur avec la réalité de nos imperfections intérieures ? Ne sera-ce pas l'hypocrisie ? Et lorsque nous nous montrerons, dans les moments de surprise et d'oubli, tels que nous sommes réellement, c'est-à-dire remplis de faiblesses et peut-être de défauts, n'allons-nous pas scandaliser davantage et détruire notre prestige ?

Réponse. — Si l'on voulait se contenter de paraître parfait, sans l'être réellement, la difficulté n'aurait pas, au point de vue psychologique, d'autre solution que dans l'hypocrisie. Il faut supposer que l'on désire *mériter* l'estime d'autrui plus encore que l'obtenir. « Dès lors, la préoccupation de nous montrer parfaits sera d'un puissant secours pour nous prémunir contre les mouvements irréfléchis des passions humaines. Il nous arrive trop souvent de nous faire illusion sur

le désordre de certains sentiments et de certains actes et d'être tentés ainsi de les justifier à nos propres yeux et de nous encourager à nous y entretenir. Il est beaucoup plus facile de comprendre l'impression que ces sentiments et ces actes doivent faire sur les autres, de constater qu'ils doivent leur apparaître comme des manifestations d'idées et de sentiments tout à fait naturels, dans le mauvais sens du mot, c'est-à-dire opposés aux idées et aux sentiments surnaturels qui doivent être la règle de notre conduite. » De Smet, *op. cit.*, p. 330-331. Lorsque nos défauts apparaîtront, l'estime qu'on aura de nous diminuera peut-être; nous ne devons pas nous tourmenter de cette diminution, autrement que pour réparer le mal que nous auront fait en nous abandonnant au mal. Nous porterons ainsi le poids et la responsabilité de notre faute, sans que pour cela il y ait le moindre sentiment d'hypocrisie.

Instance. — Mais enfin, n'affichons-nous pas des perfections que nous n'avons pas réellement ?

Réponse. — Non, ce n'est pas exact; car nous possédons toujours, au moins dans l'intelligence et la volonté, ces perfections dont on constate, à l'extérieur, la manifestation. Et cela suffit pour que notre vertu soit réelle. Qu'il y ait, au dedans de nous, des luttes et des révoltes contre les idées élevées et les nobles tendances que nous manifestons aux autres, c'est possible; mais cela ne détruit en rien notre vertu et « personne ne dira sérieusement que la sincérité que nous nous devons les uns aux autres exige que nous manifestions à tous les tentations et les résistances intérieures qui rendent l'exercice de la vertu plus ou moins difficile et nous font même tomber parfois dans certaines faiblesses intérieures ou extérieures. » De Smet, *op. cit.*, p. 331, note. On peut sans doute nous juger trop favorablement, en nous estimant exempt de ces révoltes et de ces luttes. Mais de ce jugement logiquement défectueux ne résulte ni de notre côté l'hypocrisie, ni, de la part de ceux qui nous voient, une louange fausse. Il nous suffira d'estimer cette louange à sa vraie valeur, qui est tout humaine, c'est-à-dire essentiellement incertaine et relative.

II. Vaine gloire. — 1° *Définition et nature.* — La vaine gloire est la gloire purement humaine recherchée d'une façon désordonnée. Or le désordre peut s'introduire ici de trois façons : la vanité de la gloire peut résider : 1. dans une erreur d'appréciation touchant le bien qui en est le fondement, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'un bien périssable comme les biens de la fortune, d'une qualité morale qui n'existe qu'en apparence et dont l'hypocrisie contredit le vrai bien; 2. dans l'estime exagérée que l'on fait de la louange des hommes, lesquels ne méritent pas un crédit considérable; 3. dans la complaisance de notre amour-propre excité par les louanges d'autrui, et qui retient ces louanges pour lui-même, sans les ordonner à Dieu, au bien du prochain ou à notre utilité personnelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. cxxxii, a. 1; cf. *De malo*, q. ix, a. 1. C'est ce que saint François de Sales résume ainsi : « Nous appelons vaine la gloire qu'on se donne ou pour ce qui n'est pas en nous, ou pour ce qui est en nous, mays pas à nous, ou pour ce qui est en nous et à nous, mais qui ne merite pas qu'on s'en glorifie. » *Op. cit.*, part. III, c. iv. Les autres sortes de désordres, par exemple, la recherche d'une gloire *personnelle au détriment* de celle d'autrui; le *trop grand désir* d'être glorifié, se ramènent à la complaisance de l'amour-propre qui refuse d'ordonner la gloire humaine à une fin digne de notre qualité d'enfants de Dieu et de frères en Jésus-Christ. Cf. Cajétan, *loc. cit.*

La vaine gloire s'oppose formellement à la vertu de magnanimité, bien que matériellement elle puisse se produire à l'occasion d'actes opposés à d'autres vertus, par exemple, la cupidité, l'imprudence, etc., cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 2, ad 1um, parce que la magnanimité est cette partie de la vertu de force qui règle l'usage des honneurs et de la gloire. *Ibid.*, q. cxxix, a. 1, 2; *In IV Sent.*, l. II, dist. XLII, q. ii, a. 4.

2° *Culpabilité.* — Que la vaine gloire soit une faute, la sainte Écriture l'atteste; cf. Is., xl, 6-8; Matth., vi, 1; Joa., v, 41; I Cor., iv, 7; Gal., iv, 26; Phil., ii, 3, etc., et les Pères de l'Église ne manquent pas d'en détourner les fidèles. Voir à la bibliographie. Les théologiens considèrent qu'en soi la vaine gloire n'est qu'une faute vénielle, parce qu'elle ne s'oppose pas à la charité envers le prochain, ni à l'amour de Dieu. Cependant saint Thomas admet qu'elle peut devenir péché mortel s'il s'agit de tirer gloire d'une chose offensant gravement Dieu, ou de préférer à Dieu, par vaine gloire, un bien périssable et l'estime des hommes, ou encore de faire de la vaine gloire sa fin dernière. *Loc. cit.*, a. 3. Les théologiens trouvent ces sortes de péchés indiqués dans Ezech., xxviii, 2; I Cor., iv, 7. Saint Alphonse de Liguori dit de la vaine gloire comme de l'ambition qu'elle devient *per accidens* péché mortel, *vel ratione materiæ ex qua, vel ratione damni quod proximo infertur. Theologia moralis*, édit. Gaudé, Rome, 1907, t. iii, l. V, c. iii, n. 66. Lorsque la vaine gloire porte sur une chose offensant gravement Dieu, certains auteurs pensent qu'on doit expliquer en confession de quelles choses mauvaises on a tiré vaine gloire, parce que la vaine gloire prend la gravité spécifique de ces choses; ainsi l'enseignent Sanchez, *Opus morale in præcepta decalogi*, Parme, 1723, l. I, c. iii, n. 13; L. Lopez, *Instructorium conscientiæ*, Salamanque, 1592, cité par Busenbaum, mais à tort, car, part. I, c. v, q. iii, il tient l'opinion communément enseignée; la spécification des choses mauvaises dont on a tiré vaine gloire n'est requise que *quando quis gloriam et laudem quærit de peccatis mortalibus* cum complacentia earum. C'est l'opinion de saint Alphonse de Liguori, *loc. cit.*; de Navarrus, *Manuale confessariorum*, Venise, 1616, prælud. iv, n. 4; de Castropalao, *Opus morale*, Venise, 1721, tr. II, disp. II, p. ii, n. 5; de Diana, *Dianæ concordati*, Venise, 1698, t. viii, tr. X, resol. vi, et même, quoi qu'en dise encore Busenbaum, *Medulla theologiæ moralis*, Tournai, 1848, l. V, c. iii, dub. i, n. 1, de Rodriguez, *Summa casuum conscientiæ*, Venise, 1628, part. I, c. liii, n. 14. Cf. de Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales*, Lyon, 1633-1654, *De pænitentia*, disp. XXVI, n. 267. Il suffirait donc, s'il n'y a pas complaisance aux péchés, de dire : « J'ai péché tant de fois en cherchant louange et gloire de péchés mortels, » sans spécifier de quels péchés il s'agit, péchés que peut-être on n'a pas commis, ou qu'on a déjà confessés, ou qu'on confessera plus loin. Navarrus, *loc. cit.*

Les moralistes, appliquant les principes concernant la gravité *per accidens* de la vaine gloire, en déduisent qu'il y a péché mortel de vaine gloire : 1. chaque fois qu'entendant louer quelqu'un ou soi-même à cause d'une chose gravement coupable, on accueille, on approuve cette louange, Sanchez, *loc. cit.*; Baldelli, *Disputationes ex morali theologia*, Lyon, 1637-1664, l. III, disp. V, n. 12; 2. quand on blâme quelqu'un de n'avoir pas commis un acte gravement coupable, vengeance, fornication; c'est le péché grave de jactance joint à l'approbation du mal, Baldelli, *loc. cit.*, n. 11; 3. quand, introduisant par son influence des modes nouvelles, on impose aux autres la nécessité morale de se conformer à des usages dispendieux qui les ruineront ou les empêcheront de payer leurs

dettes, Baldelli, *loc. cit.* n. 18; 4, quand on simule la sainteté avec la volonté de ne point l'acquérir, Baldelli, *loc. cit.*, n. 19; 5. quand on simule le mal, à cause du scandale grave qui en résulte; les saints, pour s'humilier, n'ont jamais fait que des actes en soi indifférents, et n'ont jamais positivement provoqué des jugements en leur défaveur. S. Alphonse, édit. Gaudé, *loc. cit.*, n. 67.

Mais puisqu'*en soi* la vaine gloire n'est qu'un péché véniel — la coquetterie, par exemple, en est une manifestation, Baldelli, *loc. cit.*, n. 23 — une conclusion s'impose, c'est qu'un motif de vaine gloire ne vicie pas substantiellement, dans les cas ordinaires, la moralité d'une bonne action. En effet, la vaine gloire ne s'opposant pas à la vertu de charité, laisse subsister l'influence d'autres motifs louables. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 34, donne plusieurs exemples de ce principe touchant les pratiques de dévotion et la réception des sacrements. Si le motif de vaine gloire ne vient qu'en second lieu et laisse la place principale à un motif louable, la valeur de l'acte posé en est d'autant moins diminuée. Lehmkuhl, *loc. cit.* Si c'est l'inverse, et que prédomine le motif de vaine gloire, pourvu que cependant ce motif ne soit pas exclusif, l'acte posé ne sera pas encore vicié substantiellement, du moins selon l'avis d'auteurs sérieux, tels que Silvestre Prierias, *Summa*, Venise, 1612, au mot *Vana gloria*; Navarrus, *op. cit.*, c. XXIII, n. 13.

3° *Péchés dérivés.* — La recherche de la vaine gloire, étant une manifestation de l'orgueil, doit être considérée, au même titre que l'orgueil, comme un vice capital. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4. Certains auteurs distinguent même la vaine gloire de l'orgueil et comptent ainsi huit vices capitaux. Cassien, *Collationes*, V, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 611; S. Jean Damascène, *De octo passionibus*, n. 1, *P. G.*, t. XCV, col. 80. Voici comment le docteur angélique expose tous les dérivés de la vaine gloire, a. 5 : « La fin de la vaine gloire est de montrer sa propre excellence; ce que l'homme peut faire de deux façons : d'abord, d'une manière directe, en se vantant dans ses paroles, comme fait la *jactance*. Si ce sont des choses qui provoquent l'étonnement, on l'appelle *présomption des nouveautés*, ce que les hommes admirent beaucoup d'ordinaire; si ce sont des choses fausses, c'est l'*hypocrisie*. Il y a encore une autre manière de manifester sa supériorité, mais indirectement, en ne voulant pas paraître inférieur aux autres. Cela peut avoir lieu de quatre façons : 1. quant à l'intelligence, en refusant d'abandonner son sentiment pour se rendre à un avis meilleur, et c'est ce que l'on appelle l'*opiniâtreté*; 2. quant à la volonté, en ne voulant pas céder pour faire la paix, et c'est ce qu'on appelle la *discorde*; 3. dans les paroles, en se disputant avec bruit, et c'est ce qu'on appelle la *contention*; 4. dans ses actions, en refusant d'exécuter l'ordre d'un supérieur, et c'est ce qu'on appelle la *désobéissance.* » Cf. S. Alphonse, *loc. cit.* Saint Thomas emprunte sa nomenclature à saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXI, c. XLV, n. 88. *P. L.*, t. LXXVI, col. 621.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXXXII; *De malo*, q. IX; Cajétan, *Comment.* sur la q. CXXXII de la IIª IIæ; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, édit. Gaudé, Rome, 1907, t. III, l. V, c. III, dub. I, et les moralistes cités au cours de l'article; Billuart, *Cursus theologiæ*, Paris, 1878, t. VIII, diss. II, a. 3, § 3; S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. IIIe, c. III, VII; *Imitation de Jésus-Christ*, l. I, c. VII; l. III, c. XL; De Smet, *Notre vie spirituelle*, Bruxelles, 1911, t. II, p. 324-335; les auteurs spirituels, à la question de l'humilité.

Chez les Pères de l'Église, sur la vraie gloire et la vaine gloire : Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, l. I, c. VI; *Strom.*, I, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 293, 748; Origène, *De oratione*, n. 19; *Cont. Celsum*, l. VII, n. 24, *P. G.*, t. XI, col. 476 sq., 1456 sq.; *In Jeremiam*, homil. XI, n. 4, 7, 8, *P. G.*, t. XIII, col. 372 sq., 388 sq.; *In Epist. ad Romanos*, l. II, n. 5, *P. G.*, t. XIV, col. 879; S. Basile, *In Hexaemeron*, homil. V, n. 2, *P. G.*, t. XXIX, col. 96-100; *In ps. LXI*, n. 4, col. 476 sq.; *Epist.*, l. I, epist. XLII, n. 4, t. XXXII, col. 354; cf. *Homil.*, XX, *De humilitate*, t. XXXI, col. 525; *Constitutiones monasticæ*, c. X, col. 1372; c. XVI, col. 1378; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, II, *apologetica*, n. 51, *P. G.*, t. XXXV, col. 461; *Orat.*, XIX, *theologica*, n. 4 sq., col. 1041; S. Grégoire de Nysse, *Oratio de mortuis*, *P. G.*, t. XLVI, col. 497. Mais, parmi les Pères grecs, c'est surtout saint Jean Chrysostome qui a parlé le plus et le mieux de la vraie et de la vaine gloire. Entre mille passages, on lira avec fruit les suivants : *Homil. in kalendas*, *P. G.*, t. XLVII, col. 953 sq.; *Adversus oppugnantes vitæ monasticæ*, l. II, n. 5, 6, col. 337 sq.; *Ad Theodorum lapsum*, l. II, n. 3, col. 311 sq.; *De compunctione*, l. I, n. 4, col. 399, 400; *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, l. I, n. 9, col. 445 sq.; *Ad viduam juniorem*, n. 5, 6, col. 605-608; *De sacerdotio*, l. III, n. 9; cf. l. VI, n. 12, col. 646 sq., 688; *De Anna*, serm. IV, n. 3, t. LIV, col. 663-664; *In Gen.*, homil. V, n. 5, 6; homil. XXII, n. 7, col. 53, 54; 195; *Expositio in ps. V*, n. 6, t. LV, col. 69 : *in ps. XLVIII*, n. 8, col. 234; cf. col. 510; *in ps. XLIX*, n. 11, col. 240 : *in ps. VIII*, n. 7, col. 116 sq.; *in ps. CXX*, col. 377-379; *In Matthæum*, homil. XIX, t. LVII-LVIII, col. 273 sq.; homil. LVIII (LIX), n. 4, col. 570 sq.; homil. IV, col. 51; homil. LXV (LXVI), n. 4, col. 621 sq.; homil. XI, n. 8, col. 201; homil. LXXII (LXXIII), col. 667 sq.; *In Joa.*, homil. III (II), n. 5, t. LIX, col. 43 sq.; homil. XXVIII (XXVII), n. 3, col. 165; homil. XXIX (XXVIII), n. 3, col. 170 sq.; homil. XXXVIII (XXXVII), n. 5, col. 218 sq.; *In Acta apostolorum*, homil. XXVIII, n. 3, t. LX, col. 212; *In Epist. ad Rom.*, homil. XVII, n. 3, col. 567; *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXXV, n. 4-6, t. LXI, col. 300-306; cf. *In Epist. II ad Cor.*, homil. XXIX, n. 4, col. 601 sq.; *In Epist. I ad Tim.*, homil. II, n. 2, 3, t. LXII, col. 511-516; *In Epist. ad Phil.*, homil. V, col. 213 sq.; cf. homil. XIV, col. 281; *In Epist. ad Titum*, homil. II, n. 3, 4, col. 673 sq.; Tertullien, *De cultu fœminarum*, l. II, c. III, *P. L.*, t. I, col. 1319; *Ad martyres*, c. IV, V, col. 625-626; S. Cyprien, *Epist.*, XXX, *P. L.*, t. IV, col. 303-307 : il s'agit d'une exhortation aux martyrs de placer toute leur gloire en Dieu seul; S. Jérôme, *In Epist. ad Gal.*, l. III, c. VI, n. 26, *P. L.*, t. XXVI, col. 423 sq.; *Epist.*, XXII, n. 27; CVIII, n. 3, t. XXII, col. 412, 879; S. Augustin, dans ses polémiques antipélagiennes, a souvent parlé, en passant, de la vaine gloire; voici cependant quelques endroits où il en traite plus directement : *De civitate Dei*, l. V, c. XII, XIII, XIX, XX, *P. L.*, t. XLI, col. 154, 158, 165-167; *Serm.*, CXXIX, n. 2, t. XXXVIII, col. 721; *Enarr. in ps. VII*, n. 4, t. XXXVI, col. 99-100; *in ps. XXV*, n. 12, col. 194; *in ps. CXLIX*, n. 11, t. XXXVII, col. 1955; *Epist.*, CLXXXVIII, surtout c. II, t. XXXIII, col. 848 sq.; *De correptione et gratia*, c. XII, n. 37, 38, t. XLIV, col. 938-939; *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. IV, c. XIX, *ibid.*, col. 626-628; *De dono perseverantiæ*, c. XXIV, t. XLV, col. 1033-1034; *In Joannis evangelium*, tr. LVIII, n. 3, t. XXXV, col. 1795; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. VI, c. VI, n. 3; l. X, c. XXII-XXVII; l. XIV, c. LIII, n. 64, *P. L.*, t. LXXV, col. 753, 945, 1073; l. XVII, c. VII, VIII, t. LXXVI, col. 945; S. Bernard, *De diligendo Deo*, c. II, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 975 sq.; *De conversione ad clericos*, c. VIII, col. 841; *In dedicatione Ecclesiæ*, serm. IV, t. CLXXXIII, col. 526 sq.; *Sermones de diversis*, serm. VII, col. 558 sq.

A. MICHEL.

GNOSE, γνῶσις, est en elle-même la connaissance explicite des vérités révélées, la science de la foi. Le mot, avec l'idée qui s'y rattache, se trouve dans l'Évangile, Luc., XI, 52, et dans les Épîtres des apôtres, I Cor., VIII, 7; XIII, 8, etc., pour désigner, à côté de la foi qui adhère à la révélation sur l'autorité du témoignage divin, l'étude approfondie des dogmes à l'aide des lumières de l'Écriture et de la tradition. La gnose est donc le naturel et légitime exercice de la raison chrétienne : c'est un besoin pressant, pour quiconque pense, de chercher à éclaircir les vérités révélées, à pénétrer les motifs et l'objet de la foi. Nombre des recrues les plus anciennes du christianisme, les Aristide, les Justin, les Tatien, les Pantène, les Clément d'Alexandrie, etc., ne pouvaient qu'exciter et développer cet impérieux besoin. Convertis à la foi, ils ne laissaient pas de rester des philosophes jusqu'à en porter d'ordinaire le manteau; ils continuaient d'allier avec la foi l'aspiration à la science,

et ils avaient à cœur de montrer par leur exemple qu'entre la foi chrétienne et la raison, il y a en définitive parfait accord. Mais bientôt, en face de la vraie gnose, qui prend la foi pour règle et pour guide, l'Église vit s'élever, notamment dans les IIe et IIIe siècles, sous des noms divers et en diverses contrées, la fausse gnose, qui se sépare entièrement de la foi, et n'offre après tout qu'un amalgame de la plupart des doctrines du vieux monde, juives ou païennes, avec les dogmes de la révélation.

Devant cette gnose hérétique, φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστόν, les Pères, jaloux de la saper par la base et de maintenir les droits de la gnose orthodoxe, φιλοσοφία κατὰ Χριστόν, ne se lassent pas de mettre en lumière le principe fondamental de la connaissance chrétienne; à la prétention de construire un système scientifique en dehors de la foi, par les seules forces de la raison, unanimement ils opposent l'absolue souveraineté de la foi prêchée par les apôtres et gardée par la tradition vivante; anathème à qui puise à des sources étrangères et fait œuvre de syncrétisme religieux ! Il fallait, à l'encontre de l'orgueil des sectaires, exposer la vérité et l'autorité de la doctrine chrétienne, à l'exclusion de toute autre, puis justifier les dogmes aux yeux de l'intelligence et les coordonner entre eux dans une vaste synthèse scientifique. De cette double tâche la première fut celle en particulier de saint Irénée dans son traité *Contre les hérésies*, *P. G.*, t. VII, et de Tertullien, soit en général dans son bel ouvrage *Des prescriptions des hérétiques*, soit dans ses livres *Contre les valentiniens*, *Contre Hermogène*, *Contre Marcion*, et le *Scorpiaque*, *P. L.*, t. I-II. La seconde tâche échut principalement, en raison de leur tournure d'esprit personnelle et aussi de leur ambiance, aux deux Alexandrins, Clément, *P. G.*, t. VIII-IX (voir t. I, col. 188 sq.), et Origène, *ibid.*, t. XI-XVII, qui ne la remplirent pas toutefois sans accrocs. Ces Pères n'hésitèrent point à recourir dans ce but à la philosophie, surtout à la platonicienne, dont ils goûtaient spécialement la langue, voire dans une certaine mesure la métaphysique; mais jamais, en aucune façon, ils n'ont témoigné d'un éclectisme sans principe, qui eut admis pêle-mêle christianisme et paganisme. Entendue en ce sens, l'accusation de *platonisme*, que l'on a parfois intentée aux Pères de l'Église, est absurde à la fois et démentie par l'histoire. Selon eux, la gnose repose essentiellement sur l'étude de l'Écriture, faite avec l'esprit des apôtres et suivant la croyance de l'Église. « Le nom de gnostique, écrit Clément d'Alexandrie, n'est mérité que par celui-là seul qui, ayant blanchi dans l'étude de l'Écriture, garde la règle des dogmes apostoliques et ecclésiastiques. » *Strom.*, VII. Entre la foi commune et la foi plus haute ou scientifique, les Pères ne reconnaissent qu'une différence de degré, non de nature.

Kuhn, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tubingue, 1859, p. 309 sq.; Freppel, *Saint Irénée*, xe leçon, Paris, 1881; Kraus, *Histoire de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. I, p. 143 sq.

P. GODET.

GNOSIMAQUES, hérétiques du VIIe siècle, ainsi appelés, comme le nom l'indique, γνῶσις, μάχη, γνωσιμάχος, celui qui combat la science, parce qu'ils repoussaient toute connaissance ou science de la religion chrétienne comme inutile. A leurs yeux, vain est le travail de ceux qui étudient les Écritures et se livrent à des spéculations quelconques; car ce n'est point la science que Dieu exige, mais seulement les bonnes œuvres; ce n'est point le savoir qui sauve, c'est le bien-vivre. Tertullien, pour blâmer la manie intempérante des gnostiques, qui consistait, sous prétexte de science, à multiplier les recherches et les spéculations, avait bien pu dire avec quelque apparence de paradoxe : *Nobis curiositate opus non est, post Christum Jesum; nec inquisitione, post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere*, *Præscript.*, 67, *P. L.*, t. II, col. 20-21; mais il ne se refusait pas pour autant à faire œuvre scientifique. Plus radicaux, les gnosimaques condamnaient toute curiosité intellectuelle, tout travail d'exégèse ou d'interprétation scripturaire, tout essai de systématisation théologique. Non sans raison, saint Jean Damascène les range parmi les hérétiques; mais il ne nous fait connaître ni le lieu et l'époque où ils vécurent, ni le rôle et l'importance de leur secte.

S. Jean Damascène, *Hær.*, LXXXVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 757.

G. BAREILLE.

GNOSTICISME. — I. Sources. II. Histoire. III. Doctrine.

I. SOURCES. — Le meilleur moyen de se faire une idée exacte du gnosticisme serait évidemment de consulter les ouvrages où les gnostiques ont exposé leurs doctrines; car ils ont beaucoup écrit. Mais, dans l'état actuel de la science, ce moyen n'est pas à notre disposition; car de toute leur production littéraire il ne reste que très peu de chose. Nous sommes d'abord loin de connaître tout ce qui est sorti de leur plume sous forme de lettres, de chants, de psaumes, d'homélies, de traités, de commentaires. La plupart de leurs travaux ne nous sont connus que par leurs titres. Et c'est à peine si nous possédons quelques fragments, grâce aux écrivains ecclésiastiques qui les ont cités pour les réfuter, et quelques rares ouvrages qui ont échappé aux injures du temps. Signalons du moins ces titres, ces fragments et ces ouvrages. Car, outre qu'ils sont un témoignage d'une grande activité littéraire, ils offrent un spécimen du genre adopté et de quelques sujets traités.

1° *Ouvrages gnostiques dont le titre est connu.* — Sans être complète, voici la liste de ces ouvrages, dont le titre et l'existence sont attestés par les Pères.

De Simon de Gitton, une Ἀπόφασις μεγάλη, *Philosophoumena*, VI, 1, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 249; des Ἀντιῤῥητικά, pseudo-Denys, *De div. nom.*, VI, 2, *P. G.*, t. III, col. 857.

De Basilide, un évangile, τὸ κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον, Origène, *In Luc.*, homil. I, *P. G.*, t. XIII, col. 1083; S. Ambroise, *In Luc.*, I, 2, *P. L.*, t. XV, col. 1533; S. Jérôme, *In Matth.*, prolog., *P. L.*, t. XXVI, col. 17; des Ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον, en 24 livres, d'après Agrippa Castor, Eusèbe, *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 317; l'auteur de la *Disputatio Archelai cum Manete* en cite deux passages du XIIIe livre, *Disput.*, 55, *P. G.*, t. IX, col. 1524; et Clément d'Alexandrie en cite un autre tiré du XXIIIe, *Strom.*, IV, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1289; des *Hymnes*, d'après un fragment d'Origène.

D'Isidore, un Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 20, *P. G.*, t. VIII, col. 1057; des Ἐξηγητικὰ τοῦ προφήτου Παρχώρ, dont Clément d'Alexandrie cite un passage tiré du Ier livre, *Strom.*, VI, 6, *P. G.*, t. IX, col. 276; des Ἠθικὰ ou παραινετικά, sortes d'homélies. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 1101.

D'Épiphane, un Περὶ δικαιοσύνης. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 1105.

De Valentin, des *Hymnes* ou *Psaumes*, Tertullien, *De carne Christi*, 17, *P. L.*, t. II, col. 781; des *Épîtres*, entre autres celle à Agathopode, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 7, *P. G.*, t. VIII, col. 1161; des *Homélies*, entre autres une Περὶ φίλων, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 6, *P. G.*, q. IX, col. 276; un *De mali origine*, dont les *Dialogues contre les marcionites* contiennent un fragment, *P. G.*, t. VII, col. 1273.

De Ptolémée, une Ἐπιστολὴ πρὸς Φλώραν, conservée par saint Épiphane, *Hær.*, t. XXXIII, 3-7, *P. G.*, t. VII,

col. 1281-1292; un commentaire *In Joa.* S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 8, 5, *P. G.*, t. VII, col. 532.

D'Héracléon, des commentaires *In Luc.*, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 1281; et *In Joa.*, dont Origène a discuté 42 passages, *P. G.*, t. VII, col. 1293-1322. Voir A. E. Brooke, *The fragments of Heracleon*, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1891, t. I.

D'Alexandre, des *Syllogismi*. Tertullien, *De carne Christi*, 17, *P. L.*, t. II, col. 781.

De Théotime, un traité, dont Tertullien, sans en donner le titre, qualifie le caractère allégorique : *multum circa imagines legis operatus est. Adv. valent.*, 4, *P. L.*, t. II, col. 546.

D'Apelles, un commentaire des Φανηρώσεις de Philumène, et des Συλλογισμοί. Pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 51, *P. L.*, t. II, col. 71.

De Marcion, des *Épîtres*, Tertullien, *Cont. Marc.*, I, 1; IV, 4, *P. L.*, t. II, col. 248, 366; un *Psalmorum liber*, d'après le fragment de Muratori, *P. L.*, t. III, col. 193; un *Liber propositi finis*, d'après la préface des canons arabes du concile de Nicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1057; et des Ἀντιθέσεις, réfutées par Tertullien, *Cont. Marc.*, I, 19; IV, 1, *P. L.*, t. II, col. 267, 363, 366.

De Cassien, des Ἐξηγητικά, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 820; un Περὶ ἐγκρατείας ou περὶ εὐνουχίας. *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1192.

2° *Fragments gnostiques.* — De toute cette production gnostique il ne reste que quelques fragments épars dans les œuvres des Pères. Clément d'Alexandrie avait fait un recueil de 86 extraits valentiniens attribués à un Théodote, personnage d'ailleurs inconnu. Ce recueil porte le titre suivant : Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί. *P. G.*, t. IX, col. 653-697. Ruben en a donné une édition critique : *Clementis Alexandrini excerpta ex Theodoto*, Leipzig, 1881.

Dans son édition des œuvres de saint Irénée, dom Massuet a inséré un recueil de fragments gnostiques appartenant à Basilide, à Épiphane, à Isidore, à Valentin et à Héracléon. *P. G.*, t. VII, col. 1263-1322. Mais cette liste est loin d'être complète. Il y manque notamment sept passages des *Syllogismes* d'Apelles, conservés par saint Ambroise dans son *De paradiso*, et recueillis par Harnack, *Sieben Bruchstücke der Syllogismen des Appelles*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1890, t. VI, 3, p. 110-120, il y manque aussi ceux qu'on trouve d'autres auteurs gnostiques, soit dans les *Philosophoumena*, soit ailleurs. Beaucoup plus complet est le recueil fait par Harnack, *Altchristliche Literatur, Die Ueberlieferung*, t. I, p. 144-231.

3° *Ouvrages gnostiques.* — A part la lettre de Ptolémée à la femme chrétienne Flora, mentionnée plus haut, on ne possède encore aucun ouvrage entier d'un gnostique connu. Mais depuis quelques années, les manuscrits d'Égypte nous ont donné, en des versions coptes, quelques livres gnostiques. Ceux qu'on a découverts jusqu'ici proviennent des sectes d'origine syrienne et non des écoles alexandrines de Basilide, de Valentin et de Carpocrate.

Un spécimen curieux de livre gnostique est la *Pistis Sophia*, trouvée en copte, et publiée par Schwartze et Petermann, en 1851, à Berlin. C'est un véritable roman gnostique, divisé en quatre livres, dont les trois premiers ont été identifiés avec l'apocryphe connu sous le nom de Ἐρωτήσεις Μαρίας et signalé par saint Épiphane comme une pièce ophite.

Dans le papyrus de Bruce se trouvent deux traités gnostiques traduits du grec, qui appartiennent au même milieu gnostique que la *Pistis Sophia*. Le premier a été identifié avec les *Livres de Jeû* que la *Pistis Sophia* attribue à Énoch; le second est sans titre et mutilé au commencement et à la fin. Cf. E. Amélineau, *Notice sur le papyrus de Bruce*, Paris, 1891, texte copte et traduction française; C. Schmidt, *Gnostiche Schriften in koptische Sprache aus dem Cod. Bruc.*, Leipzig, 1892; *Koptisch-gnostische Schriften*, Leipzig, 1905, t. I, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.*

M. C. Schmidt a découvert dans une autre papyrus du Ve siècle, actuellement à Berlin, trois autres pièces gnostiques coptes : un Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ, dont on trouve textuellement quelques passages dans saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 21, *P. G.*, t. VII, col. 661-669; une Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ, véritable apocalypse dans le genre de la *Pistis Sophia*, totalement inconnue jusqu'ici; et une Πρᾶξις Πέτρου.

4° *Ouvrages des auteurs ecclésiastiques contre le gnosticisme.* — Si on était réduit, pour traiter le gnosticisme, à n'utiliser que les renseignements de source purement gnostique, on voit combien la tâche serait malaisée. Heureusement une telle pénurie se trouve compensée par les éléments d'information qu'on rencontre dans les Pères; non certes que tous les ouvrages patristiques contre la gnose nous soient parvenus, mais ceux qui restent sont des plus précieux.

Il n'est guère d'auteur ecclésiastique du IIe siècle ou du commencement du IIIe qui n'ait écrit contre les hérésies en général, contre telle ou telle hérésie, contre tel ou tel chef de la gnose ou sur quelque sujet particulièrement attaqué par les gnostiques. Nous savons, par exemple, que saint Justin avait composé un Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρεσέων, comme il nous l'apprend dans sa première Apologie, 26, et un Πρὸς Μαρκίωνα, d'après saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 6, 2, *P. G.*, t. VII, col. 987. Agrippa Castor avait combattu et réfuté Basilide dans un ouvrage dont Eusèbe signale l'existence sans en dire le titre, *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 317. Eusèbe signale de même un autre ouvrage de Rhodon contre l'hérésie de Marcion, *H. E.*, IV, 13, *P. G.*, t. XX, col. 460; mais il donne les titres de ceux de Philippe de Gortyne et de Modestus, Κατὰ Μαρκίωνος, *H. E.*, IV, 25, col. 389; de saint Hippolyte, un Κατὰ Μαρκίωνος et un Πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις, *H. E.*, VI, 22, col. 576; de saint Théophile d'Antioche, un Κατὰ Μαρκίωνος et un Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους, *H. E.*, IV, 24, col. 389; et de Bardesane, un Κατὰ Μαρκίωνα διάλογος. *H. E.*, IV, 30, col. 401.

Parmi les ouvrages antignostiques qui ne nous sont pas parvenus, il convient de signaler un *Dialogue contre Candide le valentinien*, d'Origène, mentionné par saint Jérôme, *Apol. adv. lib. Rufini*, II, 19, *P. L.*, t. XXIII, col. 442-443; un Περὶ μοναρχίας, comme quoi Dieu n'est pas l'auteur du mal, et un Περὶ ὀγδοάδος, contre la gnose valentinienne, attribués à saint Irénée par Eusèbe, *H. E.*, V, 20, *P. G.*, t. XX, col. 484. Tertullien nous apprend lui-même qu'il avait composé un *De censu animæ contra Hermogenem*, *De anima*, 3, *P. L.*, t. II, col. 646, 652; et un *Adversus Appellicianos*, *De carne Christi*, 8, *P. L.*, t. II, col. 769. Pareillement l'auteur des *Philosophoumena* fait allusion à deux écrits sortis de sa main, dont il ne donne pas les titres, *Philosoph.*, I, 1, p. 2; et il signale un Κατὰ μάγων et un Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας. *Philosoph.*, VI, 40; X, 32, p. 305, 515.

Mais à défaut de tous ces traités, dont nous ne connaissons que le titre ou l'existence, nous possédons un poème en vers hexamètres, en cinq livres, qui ont pour titre : *De Deo unico*, *De concordia veteris et novæ legis*, *De concordia Patrum Veteris et Novi Testamenti*, *De Marcionis antithesibus* et *De variis Marcionis hæresibus*. Ce poème *Adversus Marcionem*, *P. L.*, t. II, col. 1053-1090, est loin d'avoir l'intérêt et l'importance des *Dialogues contre les marcionites*, insérés parmi les œuvres d'Origène, *P. G.*, t. XI, col. 1713-1814, et connu

sous le titre de *De recta in Deum fide*; c'est un travail de science dialectique et théologique en même temps qu'une source de premier ordre pour l'histoire des Églises marcionites.

5° *Saint Irénée.* — Le premier en date et l'un des principaux adversaires du gnosticisme est saint Irénée. De toute sa controverse, une seule œuvre a survécu dans une version latine; on ne possède que quelques fragments de l'original grec. C'est la fausse gnose démasquée et réfutée, Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, citée sous le titre de *Contra hæreses.* L'évêque de Lyon estimait que le seul fait de dévoiler les doctrines ésotériques constitue une victoire sur les gnostiques : *adversus eos victoria est sententiæ eorum manifestatio. Cont. hær.*, I, 31, 3, *P. G.*, t. VII, col. 705. C'en était une, en effet, mais dont il ne s'est pas contenté, car il a pris soin de contrôler leurs systèmes, tels qu'il les connaissait, avec l'enseignement de l'Église et de les réfuter au nom de la raison, de l'Écriture et de la tradition, donnant ainsi, le premier, l'exemple de la méthode dialectique qui sera celle de la théologie. Quelles que soient les réserves à faire sur le défaut d'ordre de son traité, il reste l'une des principales sources de renseignements sur la plupart des chefs gnostiques, plus spécialement sur les valentiniens de l'école italique et sur les essais de liturgie gnostique de Marc.

6° *Tertullien.* — Après saint Irénée et à sa suite, car il l'a pris pour modèle dans son *De præscriptionibus* et son *Adversus valentinianos*, Tertullien a fait valoir d'une manière très originale contre les gnostiques l'argument de prescription. Dans quelques traités spéciaux, comme *Adversus Hermogenem*, *De anima*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, il a discuté certains points de doctrine niés ou travestis par les gnostiques, tels que les dogmes de la création, l'anthropologie, l'incarnation et la résurrection de la chair; dans le *Scorpiace*, il a réfuté les idées erronées des basilidiens et des valentiniens sur le martyre, un sujet qui a été repris par Clément d'Alexandrie. Mais c'est surtout Marcion qu'il a pris à partie dans ses cinq livres *Adversus Marcionem*, où il suit pas à pas et discute les *Antithèses* de ce chef gnostique, montrant que la différence imaginée entre le Dieu bon et le Dieu créateur est arbitraire et inexistante, et que le Dieu créateur, tant dénigré par ce « Loup du Pont, » est le vrai Dieu, le Dieu unique. Tertullien complète saint Irénée et constitue à son tour une source abondante de renseignements.

7° *Les Philosophoumena.* — Ni l'évêque de Lyon, ni le prêtre de Carthage n'ont négligé les rapports du gnosticisme avec la philosophie; ils les ont signalés. Mais, à vrai dire, c'est l'auteur des *Philosophoumena* qui les a fait ressortir. « Nous voulons montrer, dit-il, *Philosoph.*, I, prol., p. 5-6, d'où les hérétiques ont tiré leurs doctrines; ce n'est pas sur le fondement des Écritures qu'ils ont bâti ces systèmes, ni en s'attachant à la tradition de quelque saint qu'ils sont arrivés à ces opinions. Leurs théories dérivent au contraire de la sagesse des Grecs, des dogmes philosophiques, des mystères mensongers et des contes des astrologues errants. Nous exposerons donc d'abord les théories des philosophes grecs et nous montrerons qu'elles sont plus anciennes et, relativement à la divinité, plus respectables que les doctrines des hérétiques. Nous mettrons ensuite en regard les uns des autres les systèmes divers des philosophes pour faire voir comment l'hérétique a pillé le philosophe, s'est approprié ses principes, en a tiré des conséquences plus condamnables et a formé ainsi sa doctrine. » Il n'est question là que des hérétiques en général, mais la suite de l'ouvrage, quelque incomplet qu'il soit, est une mine très riche sur les divers personnages et les diverses sectes du gnosticisme.

8° *Autres écrivains.* — Après saint Irénée, Tertullien et l'auteur des *Philosophoumena,* il convient de citer Clément d'Alexandrie, non qu'il ait traité spécialement du gnosticisme, mais parce que, loin de redouter les termes de *gnose* et de *gnostique*, il s'en est emparé en leur donnant une signification chrétienne en en revendiquant la propriété exclusive pour les fidèles disciples du Christ, et parce que, le cas échéant, chaque fois que s'en offrait l'occasion, il a signalé et discuté, lui aussi, certains points de doctrine ou de morale sur lesquels les partisans de la fausse gnose étaient particulièrement répréhensibles.

Beaucoup plus tard, au IVe siècle, saint Épiphane de Salamine, marchant sur les traces de saint Justin, de saint Irénée et de saint Hippolyte, a utilisé leurs hérésiologies, qu'il ne fait souvent que transcrire, mais les a enrichies, notamment en ce qui touche aux nombreuses sectes gnostiques, de renseignements dont il faut tenir compte, qu'il a puisés à d'autres sources, et qui constituent une mine historique précieuse.

II. Histoire. — 1° *Observations préliminaires.* — Au moment où parut le christianisme, le monde romain était en pleine fermentation intellectuelle, religieuse et morale. Les esprits étaient curieux de toute idée nouvelle, avides de tout savoir, prêts à s'initier à tous les mystères, à essayer tous les cultes, à pratiquer tous les rites. Les faux oracles, les prestiges, les sortilèges, les incantations et opérations magiques jouissaient d'une grande vogue et donnaient un puissant crédit aux devins, aux astrologues, aux mages, aux imposteurs et aux charlatans qui exploitaient habilement la crédulité publique. Malgré les prohibitions de la législation romaine, les cultes étrangers étaient à la mode et pénétraient peu à peu, entourés du mystère de leurs initiations secrètes et de leurs fêtes nocturnes. C'est ainsi que s'étaient introduits le panthéisme égyptien avec le culte d'Isis et d'Osiris, le naturalisme syrien avec le culte d'Astarté et de la Bonne Déesse, le dualisme persan avec le culte de Mithra et le mysticisme phrygien avec les Galles.

Au milieu de cette fermentation religieuse, le christianisme ne devait pas manquer d'être exploité à son tour. Mais comme il était la condamnation radicale de l'idolâtrie et du sensualisme sous toutes leurs formes, il ne pouvait pas être accepté tel quel par les agitateurs de l'époque. Ceux-ci, n'en pouvant méconnaître l'importance et la valeur, se gardèrent bien de le négliger, sauf à l'accommoder aux goûts du temps par une contrefaçon ou un escamotage qui le rendait méconnaissable, avec la prétention d'en être l'expression scientifique et de détenir ainsi authentiquement la vérité absolue, la vérité qui sauve. Entreprise assurément audacieuse, car l'Église ne pouvait pas permettre et ne devait pas tolérer un tel travestissement et une telle exploitation, mais entreprise appelée à quelque succès dans certains milieux cultivés et corrompus de l'époque. Elle se dessina peu à peu et, sous l'action de quelques chefs sans scrupule, elle prit au IIe siècle une ampleur extraordinaire, qui constitua pour le christianisme un très grave danger. Sans la vigilance et l'activité des chefs de l'Église et des auteurs ecclésiastiques, elle aurait complètement faussé le mouvement chrétien et paralysé pour longtemps l'œuvre du Christ et des apôtres. Il importe donc d'en signaler la nature et l'origine, d'en esquisser la marche et les succès et de noter les causes de son échec définitif.

2° *Premières manifestations gnostiques en Asie Mineure.* — C'est en Orient, dans l'Asie proconsulaire, et dès les temps apostoliques, autour d'Éphèse et dans la vallée du Méandre, dans ce milieu de culture intellectuelle sans ordre et sans frein, de curiosité éveillée, de sensualisme et de mysticisme maladif, que se produisirent les premières manifestations gnostiques.

Parmi les nouveaux chrétiens, plusieurs conservèrent des habitudes païennes; natures faibles, à convictions peu profondes, quelques-uns apostasièrent, comme Phygelle et Hermogène; âmes inquiètes, tourmentées, impatientes de la vraie doctrine, très sensibles aux fables et aux nouveautés; esprits mal tournés, orgueilleux et brouillons, tels que Philète, Hyménée et Alexandre. On agitait sans discrétion les matières religieuses; questions, hypothèses, systèmes, tout devenait prétexte à discussions, et tout servait aux agitateurs de conscience, à de prétendus sauveurs de l'humanité. Timothée, à Éphèse, Epaphras, à Colosses, jetèrent le cri d'alarme. A l'influence persistante du judaïsme s'ajoutait celle du dieu Lunus, du mysticisme phrygien, de l'ascétisme des Galles; il était question de certaines abstinences, de pratiques d'humilité, de néoménies; on usait d'artifices de langage, on visait à la sublimité, on faisait appel à la philosophie. Et voici déjà quelques traits caractéristiques du gnosticisme. En outre, on essayait de rabaisser la grande idée qu'on devait avoir du Sauveur; on réduisait son rôle dans l'Église et dans le monde; on prétendait que le Fils est trop grand pour s'être fait le médiateur, et que c'est par les anges que doit s'opérer le salut.

Aussi, entre autres choses, saint Paul, pour couper court à ces difficultés naissantes, proclame-t-il le Christ l'image du Père; il le place au-dessus des anges et affirme qu'il renferme tous les trésors de la sagesse et de la science; il le dit créateur de tout ce qui existe, rédempteur des hommes par son sang, possédant la plénitude de la divinité. Sous ces expressions de l'Épître aux Colossiens, nul doute que l'apôtre ne vise des prétentions à caractère gnostique, comme celles de faire du Sauveur un éon, de placer la sagesse et la science, non dans la foi, mais dans la gnose, de défigurer l'incarnation et la rédemption, d'attribuer la création à un démiurge et l'œuvre rédemptrice à un Christ fantôme. A remarquer surtout cette formule singulièrement révélatrice : ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα θεότητος σωματικῶς. Col., II, 9.

L'hérésie gnostique, avec son plérome et son docétisme, est saisie là dans ses premières manifestations. Dans les Pastorales, le tableau n'est plus une esquisse; sans viser tel ou tel système, sans citer tel ou tel nom, saint Paul trace un portrait ressemblant du gnostique. Il écrit à Timothée : « Garde le dépôt, en évitant les discours vains et profanes, et tout ce qu'oppose une science qui n'en mérite pas le nom, ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως; quelques-uns, pour en avoir fait profession, ont erré dans la foi. » I Tim., VI, 20 Il met ainsi son disciple en garde contre les vaines disputes de mots, contre les entretiens profanes qui profitent à l'impiété et gagnent comme le cancer. Sans doute il fait allusion aux fables juives, aux préceptes humains, ce qui rappelle le pharisaïsme judaïsant, mais aussi aux anges et aux généalogies sans fin, ce qui fait penser à la théorie gnostique des éons. Et comme l'erreur a un caractère docète nettement marqué, il insiste de nouveau sur la nature humaine du rédempteur, sur la réalité sanglante de la rédemption. Il annonce enfin l'action néfaste de ces « calomniateurs, enflés d'orgueil, amis des voluptés plus que de Dieu, ayant les dehors de la piété sans en avoir la réalité, qui toujours apprennent sans pouvoir jamais arriver à la connaissance de la vérité, et qui, viciés d'esprit et pervertis dans la foi, s'opposent à la vérité. » II Tim., III, 3-9.

Semblablement les Épîtres catholiques nous mettent en présence de dogmatiseurs, de révélateurs ou d'adeptes de systèmes qui sont aussi opposés à la foi qu'à la morale : même prétention impudente de posséder le secret et la certitude du salut dans une science supérieure; même opposition de la gnose à la foi; même tendance à rabaisser la personne et l'œuvre du Christ. Mais de plus ces faux docteurs nient la divinité du Sauveur, II Pet., II, 1, l'incarnation, la réalité de la nature humaine du Christ, regardant les œuvres comme complètement indifférentes devant Dieu et abusant de l'Écriture pour justifier leurs erreurs.

Avec saint Jean nous touchons à la fin du Ier siècle et, dans cette fermentation de systèmes de la province d'Asie, à la double émancipation de la foi, dans la personne de Cérinthe, et des mœurs, dans celle de nicolaïtes. Cérinthe, voir t. II, col. 2151-2155, était d'Antioche, contemporain de Saturnin; il connaissait la gnose syrienne et aussi, pour avoir séjourné à Alexandrie, la gnose égyptienne; il considérait la matière comme une chute, dégradation de l'esprit ou de l'idée, fille des ténèbres, et donc mauvaise. Avec les nicolaïtes, on constate l'aboutissement logique et pratique du gnosticisme, qui s'abîme dans la boue; ils prétendaient, en effet, échapper aux misères humaines et ne point contracter de souillure dans les œuvres de la chair, l'âme étant bien au-dessus par la possession de la gnose. Saint Jean combattit énergiquement ces erreurs.

Et lorsque, au commencement du IIe siècle, saint Ignace d'Antioche passa à Smyrne, il profita de l'occasion, dans les quelques lettres qu'il écrivit, pour dénoncer les dangers de la gnose judaïsante, du docétisme, et pour insister avec force sur la réalité de l'incarnation et de la rédemption, contre ceux qu'il qualifiait d'empoisonneurs publics et de patrons de mort, *Ad Smyrn.*, V, 1; d'athées et d'apparence saine, *Ad Trall.*, X, qui « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bénignité, a ressuscitée. » *Ad Symrn.*, VII, 1, Funk, *Opera Patr. apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. 208, 238, 240.

3° *Le gnosticisme en Syrie.* — Quand saint Jean et saint Ignace réprouvaient la gnose judaïsante, et notamment le docétisme, il y avait déjà longtemps qu'Antioche, la capitale de la Syrie, était devenue un foyer de gnosticisme; elle le devait à Ménandre, disciple de Simon le Magicien.

1. *Simon le Magicien.* — Avant de se faire baptiser à Samarie, Simon de Gitton avait pratiqué la magie et conquis ainsi un puissant ascendant sur les Samaritains qui l'appelaient Δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη Μεγάλη. Act., VIII, 10. Le miracle et les grands prodiges dont il fut le témoin, lors de la visite du diacre Philippe à Samarie, le frappèrent d'étonnement. Et lorsque, à l'arrivée des apôtres, Pierre et Jean, il vit que le Saint-Esprit était donné par l'imposition des mains, il n'hésita pas à offrir de l'argent pour posséder un tel pouvoir . On sait la réponse sévère que lui fit saint Pierre. Mais sans rompre aussitôt, puisqu'il demanda aux apôtres de prier pour lui, il ne tarda guère à se séparer de l'Église. A Tyr, il trouva son Hélène, femme de mauvaise vie, mais qu'il dit être la brebis perdue dont il avait assuré le salut. Et il se mit à répandre sa doctrine, sans qu'on sache rien d'historiquement certain sur les lieux qu'il visita et sur la ville qu'il choisit pour y tenir école.

Autant qu'on en peut juger par l'analyse de son œuvre, dans saint Irénée et les *Philosophoumena*, ce dut être un homme cultivé, connaissant et citant les poètes grecs, *Philosoph.*, VI, 11, 15, 19, p. 249, 256, 263; connaissant aussi les philosophes, notamment Platon, *Philosoph.*, VI, 9, p. 246; et ayant emprunté à Philon la méthode exégétique qui consista à substituer, dans l'interprétation de l'Écriture, le sens allégorique au sens historique. Avec cela pratiquant la magie pour éblouir les simples et se faire une clientèle. Esprit remuant et ambitieux, voulant jouer un rôle religieux et se flattant peut-être de supplanter l'Église. Avait-il

conçu et fixé sa doctrine au moment de demander et de recevoir le baptême ? Le fait qu'il était déjà alors qualifié comme nous l'avons vu et que la *Grande Vertu de Dieu* est le dernier mot et comme la raison d'être de son système, pourrait autoriser à le croire.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas sans raison qu'il a passé aux yeux des écrivains ecclésiastiques pour le père des hérésies qui, pendant les premiers siècles, menaçèrent le christianisme; car toutes ont quelque rapport avec son système, pour le fond ou pour la forme. C'est, en effet, Simon qui, le premier, a tracé le cadre et indiqué les sujets du gnosticisme, en traitant les questions relatives à la théogonie, à la cosmologie, à l'anthropologie, à la sotériologie et à l'eschatologie. Et c'est toujours dans ce cadre et autour de ces questions que chaque nouveau chef a brodé dans la suite de nombreuses variantes, au gré d'une imagination et d'une métaphysique sans frein. Il importe donc d'en avoir une idée succincte.

Sans entrer dans des détails qui trouveront mieux leur place à l'article qui lui sera consacré, rappelons à grands traits son système, d'après les données des *Philosophoumena*. — *a*) *Théogonie*. — Simon place en tête de toutes choses le feu, non le feu matériel que nous connaissons, mais un premier principe dont la nature est si subtile qu'on ne peut la comparer qu'au feu. Tel est le principe universel, la puissance infinie, selon ces mots de Moïse : « Dieu est un feu dévorant. » Deut., IV, 24. Ce feu n'est pas simple, mais double, ayant un côté évident et un autre secret, l'un visible, l'autre invisible; ce qui n'est autre chose que la théorie de l'intelligible et du sensible, d'après Platon, ou de la puissance et de l'acte, d'après Aristote. Ce feu est la parfaite intelligence, le grand trésor du visible et de l'invisible, le grand arbre que Nabuchodonosor avait vu en songe. D'un autre nom, Simon l'appelle *Celui qui est, a été et sera*, quelque chose comme la stabilité permanente, l'immutabilité personnifiée : ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος. Ce Dieu qui est, a été et sera, ayant en partage l'intelligence et la raison, passe de la puissance à l'acte : il pense, il parle sa pensée, il raisonne. Et c'est chaque fois deux par deux, par couples ou syzygies, qu'il se manifeste. De là, dans le monde supérieur de la divinité, six éons : νοῦς et ἐπίνοια, φωνή et ὄνομα, λογισμός et ἐνθύμησις; et dans chaque syzygie, l'un est mâle et l'autre femelle. Ces six éons ressemblent au premier principe, passent comme lui de la puissance à l'acte et produisent à leur tour, par voie d'émanation, de nouveaux couples d'éons mâles et femelles dans le monde du milieu. Mais, ici, dans ce monde du milieu, paraît un nouveau personnage, lui aussi appelé *Celui qui est, a été et sera*, et de plus *Père*, à la fois mâle et femelle, sans commencement ni fin, et qui joue un rôle semblable à celui du Premier Principe dans le monde supérieur; c'est le Silence, la Σιγή, nommé père par l'ἐπίνοια, émanée de lui; c'est la septième puissance mêlée aux six éons. Dans ce monde intermédiaire, de formation semblable à celle du monde supérieur, trois nouvelles syzygies paraissent, exactement correspondantes aux trois syzygies du monde supérieur : ce sont οὐρανός et γή, ἥλιος et σελήνη, ἀήρ et ὕδωρ. Six éons et une septième puissance, parce que, selon la Bible, Dieu a créé le monde en six jours et s'est reposé le septième; et cette septième puissance n'est autre que l'Esprit dont il est écrit qu'il était porté sur les eaux.

On surprend là un exemple de l'exégèse capricieuse dont abusèrent les gnostiques; on y surprend aussi la théorie de l'existence de trois mondes superposés, qui se développent avec une parfaite similitude, comme on vient de le voir pour les deux premiers. Mêmes hypothèses et mêmes procédés dans tous les systèmes gnostiques, dont on connaît la théogonie ou éonologie et la cosmologie.

b) *Cosmologie*. — C'est la partie la moins nettement accusée du système de Simon. Saint Irénée nous apprend du moins, *Cont. hær.*, I, 23, *P. G.*, t. VII, col. 671, que la pensée, ἐπίνοια, abandonnant le père, se tourna vers les créatures inférieures et fit exister les anges et les puissances qui ont créé le monde inférieur que nous habitons. Ces anges et ces puissances, produits par la pensée divine descendue jusqu'à eux, voulurent la retenir, parce qu'ils ignoraient l'existence du père et qu'ils ne voulaient pas être nommés le produit d'un autre être quelconque. Ce fut là le principe de leur faute, la cause de leur chute; et ce fut aussi ce qui nécessita la rédemption. Mais créèrent-ils réellement le monde ? Il n'est nullement question de la création de la matière, chose inconnue des philosophes, mais de l'organisation de cette matière attribuée à un démiurge, que Simon et tous les gnostiques appellent Dieu.

c) *Anthropologie*. — Les *Philosophoumena* abondent en détails sur la création de l'homme, mais assez difficiles à saisir. Dieu, dit Simon, forma, ἔπλασε, l'homme en prenant de la poussière de la terre; il le forma double et non simple, selon l'image et la ressemblance. *Philosoph.*, VI, 14, p. 253. Laissons de côté tout ce qui a trait à la propagation de l'espèce, à la formation et au développement du fœtus, pour ne retenir que ce fait, c'est que l'homme, étant l'œuvre des anges et puissances prévaricateurs, était vicié dans son origine même, participant ainsi à leur faute et soumis à leur pouvoir tyrannique, et par suite avait besoin d'un sauveur.

d) *Sotériologie*. — Les anges qui retenaient ἐπίνοια prisonnière la maltraitaient pour l'empêcher de retourner vers le père. Ils lui firent souffrir tous les outrages jusqu'à ce qu'ils eussent réussi à l'enfermer dans un corps humain. Depuis lors cette ἐπίνοια n'a pas cessé, à travers les siècles, de passer de femme en femme. Ce fut à cause d'elle qu'éclata la guerre de Troie, car elle se trouvait alors dans le corps d'Hélène. Le poète Stésichore, pour l'avoir maudite dans ses vers, devint aveugle; mais s'étant repenti et ayant chanté la palinodie, il recouvra la vue. Enfin de femme en femme, ἐπίνοια, au temps de Simon, se trouvait dans le corps d'une prostituée de Tyr. *Philosoph.*, VI, 19, p. 263. Il s'agissait de la délivrer. Le père envoya alors un sauveur pour délivrer ἐπίνοια et pour soustraire en même temps les hommes à la tyrannie des anges. Ce sauveur descendit du monde supérieur et changea de forme pour passer au milieu des anges et des puissances sans en être reconnu : c'était Simon lui-même qui, en Judée, se montra aux juifs comme fils, en Samarie, aux Samaritains, comme père, et ailleurs, aux gentils, comme Saint-Esprit. Son arrivée dans le monde inférieur avait été prédite par les prophètes, qui avaient été inspirés par les anges créateurs. Et il s'était mis à la recherche de la brebis perdue, ἐπίνοια; il la trouva à Tyr, dans une maison de prostitution, et l'avait délivrée dans la personne d'Hélène dont il avait fait sa compagne. Pour sauver les hommes, il était apparu comme l'un d'eux, tout en n'étant pas l'un d'eux, et il avait paru souffrir, bien qu'il n'eût pas réellement souffert. Croire en Simon et Hélène, c'était conquérir la liberté et être assuré du salut. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 23, 3, *P. G.*, t. VII, col. 672; *Philosoph.*, VI, 29, p. 263-264.

e) *Morale*. — La seule condition de salut étant la croyance en Simon et Hélène, la question des œuvres bonnes ou mauvaises ne se posait pas ou se résolvait dans la libre action. Simon étant venu délivrer les hommes de la tyrannie des anges, et la loi étant l'œuvre de ces anges, la conclusion pratique s'imposait : il n'y avait qu'à mépriser la loi. Aussi, au rapport des *Philosophoumena*, VI, 19, p. 264, la morale de Simon, fondée sur l'indifférence des œuvres, était-elle crimi-

nelle; la promiscuité était admise; elle constituait la parfaite dilection, la sanctification réciproque, τελεία ἀγάπη, ἅγιον ἁγίων.

Tel est le cadre et telle est la méthode du gnosticisme. Les gnostiques qui suivront n'auront qu'à utiliser cette méthode et à remplir ce cadre; ils ont désormais à leur portée tout ce qu'il faut pour séduire et tromper, et ils vont agir en conséquence.

2. *Ménandre.* — Les disciples de Simon usèrent, comme lui, de la magie, recoururent à l'usage des philtres, interprétèrent les songes, eurent des statuettes de Simon et d'Hélène, qu'ils adoraient. Saint Irénée dit : *Horum mystici sacerdotes lidibinose quidam vivunt, magias autem perficiunt, quemadmodum potest unusquisque eorum. Exorcismis et incantationibus utuntur. Amatoria quoque et agogima, et qui dicuntur paredri et oniropompi, et quæcumque sunt alia perierga apud eos studiose exercentur. Imaginem quoque Simonis habent factam ad figuram Jovis, et Helenæ in figuram Minervæ, et has adorant. Cont. hær.*, I, 23, 4, *P. G.*, t. VII, col. 672, 673.

L'un des ses disciples fut Ménandre, également de Samarie. L'auteur des *Philosophoumena* se borne à dire qu'il avait enseigné la création du monde par les anges, *Philosoph.*, VII, 28, p. 367; et voici ce que nous apprend saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 23, 5, *P. G.*, t. VII, col. 673. « Ménandre, dit l'évêque de Lyon, parvint au sommet de la science magique. Il disait que la Première Vertu était inconnue de tous et qu'il était lui-même le Sauveur envoyé par les puissances invisibles afin de sauver les hommes. Selon son système, le monde avait été créé par les anges qui, comme Simon l'avait dit avant lui, n'étaient, affirme-t-il, qu'une émanation de ἔννοια. Cette ἔννοια communiquait la science de la magie qu'il enseignait lui-même et qui apprenait à vaincre les anges créateurs du monde. Ses disciples ressuscitaient en recevant son baptême, disait-il; ils ne vieillissaient pas et demeuraient immortels. » *Ibid.* Eusèbe spécifie ce qu'il faut entendre par cette magie. « Personne, dit-il, ne pouvait, selon Ménandre, arriver à être supérieur aux anges créateurs du monde, s'il n'acquérait l'expérience de la magie que lui, Ménandre, enseignait, et s'il ne participait à son baptême. Ceux qui en étaient devenus dignes y trouvaient l'immortalité, ils ne mouraient pas, restaient sans vieillesse dans une vie immortelle. » *H. E.*, III, 26, *P. G.*, t. XX, col. 272.

A la différence de Simon qui exigeait pour le salut la croyance en sa propre divinité et en celle d'Hélène, Ménandre exigeait la réception de son baptême et la connaissance de la magie. Par là, il se substituait à son maître. Et tandis que Simon n'avait fait que recourir à la magie comme à un moyen d'en imposer aux simples, il l'avait élevée au rang d'un moyen nécessaire au salut.

3. *Saturnin* ou *Satornilus.* — Ménandre compta parmi ses disciples Saturnin et Basilide. Saturnin enseigna à Antioche et fut le chef du gnosticisme syrien. *Philosoph.*, VII, 28, p. 367. Sa doctrine n'était autre que celle de Ménandre et de Simon. Sans en changer l'économie générale, il y ajouta quelques différences caractéristiques. La voici résumée dans les *Philosophoumena*, VII, 28, p. 367-369 : « Saturnin enseigne qu'il y a un père inconnu de tous et qui a créé les anges, les archanges, les vertus et les puissances. Le monde et tout ce qu'il renferme a été créé par les anges. L'homme est une création des anges qui, après avoir vu paraître l'image brillante qui était descendue de la suprême puissance, ne purent la retenir parce qu'elle remonta aussitôt vers celui qui l'avait envoyée. Alors ils se dirent en s'exhortant les uns les autres : Faisons l'homme à l'image et à la ressemblance. Cet homme fut créé, mais il ne pouvait se tenir droit à cause de la faiblesse des anges : il rampait à terre comme un ver. La puissance d'en haut en eut pitié, parce qu'il avait été créé à son image; elle envoya une étincelle de vie qui releva l'homme et lui donna la vie. Après la mort, cette étincelle retourne vers ce qui est de la même espèce, et le reste se dissout, chaque partie d'après la nature des éléments dont elle est formée. Il démontre que le Sauveur n'était pas né, qu'il était incorporel, sans forme ni figure, qu'il n'était apparu comme homme qu'en apparence, et que le Dieu des juifs était l'un des anges. Puis il ajoute que le père ayant la volonté de détruire tous les princes, le Christ vint parmi nous pour la destruction du Dieu des juifs et le salut de ceux qui croient en lui : ce sont ceux qui ont en eux-mêmes l'étincelle de vie. Saturnin dit qu'il y a deux genres d'hommes formés par les anges : l'un bon et l'autre mauvais. Et parce que les démons venaient en aide aux mauvais, le Sauveur est venu pour la destruction des mauvais et des démons, et pour le salut des bons. Ils appellent le mariage et la procréation des œuvres de Satan. Un grand nombre de ses disciples s'abstiennent de manger de la chair, et, par cette feinte continence, en séduisent plusieurs. Quant aux prophéties, les unes, disent-ils, ont été faites par les anges créateurs du monde, les autres par Satan, que Saturnin nomme un ange et dont il fait l'adversaire des créateurs du monde et surtout du Dieu des juifs. »

On voit les différences introduites dans le système gnostique de ses prédécesseurs par Saturnin. Pour expliquer la faute première qui sert d'origine ou de cause au mal physique et moral, Simon avait imaginé l'emprisonnement de l'ἐπίνοια par les anges dans le corps humain; Saturnin se contente de dire que les anges ont bien voulu retenir l'étincelle de vie envoyée par le père, mais que, ne l'ayant pas pu, ils se sont résolus à faire l'homme à son image et à sa ressemblance. Dans l'anthropologie, Saturnin introduit un élément nouveau, l'envoi par le Père de l'étincelle de vie pour redresser l'homme, cette œuvre informe des anges créateurs. Dans la sotériologie, c'est le même docétisme; le salut est limité, quant aux hommes, à ceux qui possèdent l'étincelle de vie, apparemment aux seuls disciples de Saturnin. Le Christ venant combattre le Dieu des juifs, c'est l'antinomisme qui paraît et qui ira en s'accentuant chez un certain nombre de représentants de la gnose et dans plusieurs sectes gnostiques. Mais il vient combattre aussi les démons et Satan, personnages dont il n'a pas encore été question, et qui, ne pouvant être la manifestation du premier principe parce que ce premier principe est bon, représentent nécessairement le principe mauvais. Et l'on trouve là l'influence du dualisme qui aboutira au système de Marcion. Il est encore question, au moins parmi les disciples de Saturnin, de la condamnation du mariage et de la procréation comme œuvres de Satan, et d'un certain ascétisme qui sera systématisé dans l'encratisme. L'eschatologie enfin, sans être complètement traitée, se dessine déjà : c'est, pour l'homme sauvé, le retour de l'étincelle de vie dans le monde supérieur, et la dissolution tout au moins de son corps.

4° *Le gnosticisme à Alexandrie.* — 1. *Basilide.* — Ce fut Basilide, voir BASILIDE, t. II, col. 465-475, le condisciple de Saturnin et le disciple de Ménandre qui d'Antioche alla à Alexandrie enseigner la gnose et fut le premier gnostique égyptien connu. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 24, *P. G.*, t. VII, col. 674. Sans abandonner les pratiques magiques de ses prédécesseurs, *Cont. hær.*, I, 24, 5, col. 678; voir ABRAXAS, t. I, col. 121-124, et sans se séparer complètement de leur enseignement, il voulut faire œuvre nouvelle et imagina le système le plus compliqué, le plus abstrait, le plus métaphysique et le moins facile à comprendre. Il admit, lui aussi, trois

mondes superposés, le monde hypercosmique, le monde intermédiaire ou supralunaire et le monde ordinaire ou sublunaire. Dans le premier il plaçait le Dieu-néant; le Néant qui existe, le Dieu-devenir, qui renferme tous les germes, πᾶσαν τὴν πανσπερμίαν, *Philosoph.*, VII, 22, p. 349, qui évolue ou passe de la puissance à l'acte, grâce à une triple υἱότης, dont le rôle est singulièrement expliqué. Dans le second, qu'il nomme le monde de l'Esprit-limite, πνεῦμα, μεθόριον, *Philosoph.*, VII, 23, p. 353, il plaçait 365 cieux, dont le premier, le plus rapproché du monde supérieur, est appelé l'*ogdoade*, et dont le dernier, le plus rapproché du monde sublunaire, est appelé l'*hebdomade*, chacun avec un chef nommé *Archon*, et tous peuplés d'éons, qui procèdent du Dieu-néant, par une voie qui ne peut être que celle de l'émanation, bien que Basilide n'emploie pas ce terme et semble répudier un pareil mode d'origine. Le grand Archon de l'ogdoade, ignorant l'existence des trois υἱότης et du Dieu-néant, se croit le premier de tous les êtres et commet ainsi une faute d'ignorance et d'orgueil qui aura besoin d'être rachetée. Il se donne un fils qui est plus grand que lui. L'Archon de l'hebdomade passe exactement par les mêmes errements que le grand Archon; d'où l'on peut conclure que les choses se passèrent de manière semblable dans chacun des 363 autres cieux. A noter que l'Archon de l'hebdomade, qui n'est autre que Jéhovah, le Dieu des juifs, est le créateur du monde sublunaire, et notamment de l'homme, composé d'un corps, qui est destiné à périr, d'une âme qui est descendue du monde intermédiaire, de l'un des 365 cieux. Cette âme connaît Dieu naturellement; elle est élue à raison même de sa nature, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 1, *P. G.*, t. IX, col. 12-13; son élection s'est faite en dehors de ce monde terrestre. *Strom.*, IV, 26, *P. G.*, t. VIII, col. 1376. Et du fait qu'elle est élue, elle possède naturellement la foi, véritable substance qui lui est inhérente et qui lui permet de connaître la vérité sans démonstration préalable et de posséder toute la gnose par simple intuition. *Strom.*, II, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 941. Nullement libre, elle est portée au péché et succombe fatalement quand l'occasion se présente; elle n'a donc pas le droit de se glorifier de n'avoir pas péché. Étrangère à ce monde, elle n'y est descendue que pour être honorablement punie par le martyre, en vue d'expier des fautes commises dans une autre vie. *Strom.*, IV, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1292.

Dans le système de Basilide, le rachat se fait dans le monde intermédiaire par un sauveur nommé *Évangile*, qui appartient au monde supérieur et se confond avec la première υἱότης. Descendu dans l'ogdoade, il porte le salut et la science, c'est-à-dire la connaissance du Dieu-néant et de la triple υἱότης, qu'il manifeste au fils du grand Archon; et par le fils il illumine le père, qui reconnaît alors son ignorance, cause de son erreur, la confesse et est par là même racheté. Pareillement tous les éons de l'ogdoade sont alors illuminés et rachetés. Ce procédé de rédemption dut être appliqué à chacun des 365 cieux et de la même manière, puisque nous le voyons appliqué ainsi au ciel de l'hebdomade. Cela fait, tout rentre dans l'ordre au milieu du monde intermédiaire. Reste à racheter le nombre sublunaire, où se trouvait égarée la troisième υἱότης. Ici, nouveau personnage; car la lumière qui avait lui sur le fils de l'Archon de l'hebdomade descendit en Jésus, le fils de Marie, l'illumina et le remplit de ses feux. Et alors la troisième υἱότης devint tellement subtile qu'elle put prendre son essor, s'élever à travers et au-dessus de tous les cieux de l'Esprit-limite jusqu'au Dieu-néant. Dès lors plus de larmes ni de souffrances dans le monde sublunaire; tous les hommes de la troisième υἱότης s'élèveront à la suite, et leur âme réintégrera le lieu de son origine. *Philosoph.*, VII, 27, p. 363. La rédemption terrestre achevée, soit par un semblant d'expiation, ainsi que le rapporte saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 24, 4, *P. G.*, t. VII, col. 677, ce qui paraît plus conforme au docétisme gnostique, soit par une expiation réelle selon ce qui est écrit dans les Évangiles, comme l'indique l'auteur des *Philosophoumena*, VII, 27, p. 365, une ignorance complète et universelle doit s'emparer de tous les mondes et de tous leurs habitants. « Quand tout cela sera définitivement accompli, quand tous les germes confondus auront été dégagés et rendus à leur place primitive, Dieu répandra une ignorance absolue sur le monde entier, afin que tous les êtres qui les composent restent dans les limites de leur nature et ne désirent rien d'étranger ou de meilleur; car, dans les mondes inférieurs, il n'y aura ni mention, ni connaissance de ce qui se trouve dans les mondes supérieurs, afin que les âmes ne puissent désirer ce qu'elles ne peuvent posséder et que ce désir ne devienne pas pour elles une source de tourments; car il serait la cause de leur perte. » *Philosoph.*, VII, 27, p. 363.

Tel est le système du premier gnostique égyptien. L'influence du gnosticisme syrien s'y fait sentir; mais ce n'est pas la seule. Basilide a tenu compte tout particulièrement du dogme de la rédemption enseigné par le christianisme, sauf à le modifier ou à le transformer à sa guise. Mais il a introduit dans la gnose des éléments nouveaux, tels que la nature de son Dieu-néant, la manière de multiplier les cieux dans le monde intermédiaire, la propriété des fils des Archons d'être plus grands que leurs pères, l'ignorance qui doit envelopper chaque monde à la fin des temps; et sur ces divers points il est tributaire, soit de la cabbale, soit des doctrines de l'ancienne Égypte, comme l'a démontré Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887, p. 139-152.

2. *Isidore*. — Fils et disciple de Basilide, Isidore continua l'enseignement de son père. *Philosophoumena*, VII, 20, p. 344. Nous ne savons pas s'il le maintint dans son intégrité ou s'il lui fit subir quelques transformations. C'est aux disciples de Basilide que Clément d'Alexandrie attribue la théorie des appendices de l'âme, d'après laquelle les désirs de l'âme sont rendus semblables aux désirs des animaux, loup, singe, lion, bouc, dont elles possèdent les propriétés. *Strom.*, II, 20, *P. G.*, t. VIII, col. 1056. Théorie fort commode pour la libération des instincts sans avoir de reproche à se faire. Isidore en a combattu les conséquences immorales, quand il a dit : « Si vous persuadez à quelqu'un que l'âme n'est pas d'une seule pièce, mais que les affections mauvaises viennent des appendices ajoutés à cette âme, vous donnez aux criminels un excellent prétexte pour dire : j'ai été forcé, j'ai été entraîné, je l'ai fait malgré moi, j'ai fait l'action sans le vouloir. Et cependant, c'est l'homme qui est le maître de sa passion qui l'a vaincu parce qu'il n'a pas lutté contre les appendices. » Cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 20, *P. G.*, t. VIII, col. 1057. Il est certain toutefois que, sciemment ou non, Basilide avait posé les principes d'où devait découler logiquement la libre action ou l'immoralité. Et il est certain également qu'Isidore, dans la question du mariage qu'il permet aux uns et qu'il déconseille aux autres, écrit cette phrase équivoque et dangereuse : Θελησάτω μόνον ἀπαρτῆσαι τὸ καλὸν καὶ ἐπιτεύξεται. *Strom.*, III, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 1101. S'il suffit, en effet, de vouloir le bien pour le posséder, on pourra le vouloir même en faisant le mal. Et telle est bien la conséquence pratique qu'en tiraient les basilidiens, puisque Clément d'Alexandrie rapporte le passage d'Isidore où elle se trouve, pour accuser leur inconduite. Ils prétendaient, en effet, avoir toute licence pour pécher puisqu'ils étaient parfaits, et être assurés de leur salut, quelque faute qu'ils commissent, puisqu'ils

étaient élus. *Ibid.*, col. 1104. Cela prouve que déjà le système du Basilide et d'Isidore se traduisait pratiquement en immoralité. Il ne restera plus qu'à justifier dogmatiquement l'immoralité : ce fut l'œuvre de Carpocrate.

3. *Carpocrate.* — Originaire d'Alexandrie et gnostique égyptien, Carpocrate, voir CARPOCRATE, t. II, col. 1880-1803, s'est beaucoup moins occupé de la partie métaphysique du gnosticisme que de son application pratique. Il reste apparenté avec la gnose syrienne, car c'est à Saturnin qu'il a emprunté cette haine du Dieu des juifs et de sa loi, qui est l'une des caractéristiques de son système. Il doit à Basilide les principes dont il tire rigoureusement les conséquences logiques sans reculer devant l'abîme d'immoralité où elles conduisent. Il s'empare, sauf à la dénaturer étrangement, de l'hypothèse pythagoricienne de la métempsycose pour pousser jusqu'à épuisement la série des actes immoraux que toute âme doit commettre avant d'être sauvée. Et il devient avec son fils Épiphane, mort à dix-sept ans et adoré comme un dieu dans l'île de Céphalénie, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 1105, un professeur systématique d'impudicité.

L'idée de rédemption n'est pas étrangère à son système, et on va voir comment il l'entend. Le Sauveur envoyé par le Père inconnu, qui ne pouvait supporter l'intolérante domination des anges, et notamment celle de Jéhovah, eut pour mission la défaite de ces tyrans : ce fut Jésus, vrai fils de Joseph et de Marie, né d'un père et d'une mère à la manière des autres hommes, simple mortel, qui, se rappelant ce qu'il avait vu dans une vie antérieure, s'éleva au-dessus des autres hommes grâce à la fermeté de son âme, et se prit d'un profond mépris pour la loi et les coutumes des juifs. Et ce mépris fut le salut du monde. Quiconque le professe à l'égard des fabricateurs du monde peut égaler et même surpasser Jésus et ses apôtres, Pierre et Paul. *Philosoph.*, VII, 32, p. 386.

Le mépris des anges et de Jéhovah, auteurs de la loi qui règle l'ordre social et moral, entraîne le mépris nécessaire de cette loi. La violer est dès lors un devoir et un moyen de salut. Car la justice, d'après Épiphane, n'est qu'une κοινωνία μετ' ἰσότητος, un droit égal pour chacun de participer à tous les biens, particulièrement au nécessaire exercice des rapports sexuels. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 1105-1108. La communauté des femmes s'impose. *Ibid.*, col. 1112. Et c'est dans un sens d'une obscénité révoltante que Carprocate interprète ce mot de saint Luc, VI, 30 : παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου. *Strom.*, III, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 1157. De là, dans les réunions nocturnes, des scènes de promiscuité et de débauche qualifiées du mot chrétien d'ἀγάπη. *Strom.*, III, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 1112. Et si par malheur une âme n'avait pas épuisé toute la série des turpitudes, elle était condamnée, après la mort, à habiter un autre corps pour satisfaire, par la révolte complète contre la loi, à la nécessité de son salut. Et c'est ainsi que Carpocrate entendait ce mot de l'Évangile : *Non exies inde donec reddas novissimum quadrantem.* Matth., V, 26. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 25, 4, *P. G.*, t. VII, col. 682-683. Voilà où en était arrivé le gnosticisme égyptien à peine naissant. Et il n'est pas étonnant que, dans ce courant d'antinomisme outré, les sectes gnostiques se soient multipliées pour honorer tous les révoltés de l'Ancien Testament.

4. *Valentin.* — Bien au-dessus de Carpocrate, d'Isidore et de Basilide, se trouve l'un des chefs célèbres et les plus influents du gnosticisme, Valentin. Avec lui on touche à l'apogée de la gnose. Né dans la Basse-Égypte, Valentin suivit les cours des écoles d'Alexandrie, où il apprit la philosophie platonicienne et s'initia à toutes les doctrines de l'ancienne Égypte. S'il ne fut pas le disciple de Basilide, il put entendre ses leçons; il connaissait en tout cas son système ainsi que celui de ses prédécesseurs, et resta fidèle au cadre et à la méthode des gnostiques, en parant le tout d'images et de conceptions nouvelles, qui donnent à son enseignement un caractère à part. Sa réputation et son influence furent grandes. Après avoir enseigné à Alexandrie, il se transporta à Rome du temps du pape Hygin, y séjourna longtemps et y forma de nombreux disciples, avant d'aller mourir en Chypre où, au dire de saint Épiphane, il aurait fait le dernier naufrage dans la foi. Ses disciples se partagèrent en deux écoles, l'école orientale et l'école italique, différentes d'opinion sur la nature du corps du Sauveur. Sa doctrine personnelle ne se trouve exposée nulle part, bien que l'auteur des *Philosophoumena* entende parler de son système qu'il dit emprunté, non aux Évangiles, mais à Pythagore et à Platon, et qu'il qualifie d'hérésie. *Philosoph.*, VI, 29, p. 279. On ne peut que la reconstituer en étudiant celle de ses disciples, soit dans l'école orientale au moyen des *Extraits* de Théodote, des renseignements du pseudo-Tertullien, de Philastrius et des *Philosophoumena*, soit dans l'école italique au moyen du *Contra hæreses* de saint Irénée. Et l'on y retrouve, malgré la différence des détails, une économie semblable à celle de ses devanciers dans la théogonie, la cosmologie, l'anthropologie, la sotériologie et l'eschatologie.

a) École orientale de Valentin. — *a. Théogonie.* — Dans le monde supérieur du plérome se trouve le Dieu principe, le Un, le Père, seul d'après les uns, avec Σιγή pour compagne d'après les autres, doué de vertu prolifique ou susceptible de développement. Ne voulant pas rester seul, il engendre une dyade, le couple νοῦς et ἀλήθεια, d'où sort un second couple, λόγος et ζωή, qui lui-même produit ἄνθρωπος et ἐκκλησία. En action de grâces envers le Père increé, l'Esprit et la Vérité produisent dix nouveaux éons, la décade. A cette vue, le couple Verbe et Vie voulant honorer la dyade d'où il émane, produit douze éons, la dodécade. Pourquoi dix éons d'abord et douze ensuite ? Ce choix est dû à une influence pythagoricienne. Voilà donc 28 éons ou 30 si l'on y comprend le Père et le Silence, qui constituent le plérome, le monde supérieur. Au dernier degré de la dodécade se trouve l'éon femelle σοφία à l'esprit curieux et au désir ardent. A la vue des merveilles du plérome, de la série des émanations et de la puissance des éons, elle voudrait connaître les mystères qui lui restent cachés et devenir à son tour principe d'émanation. Constatant que le Père seul a procréé sans épouse, elle désire imiter le Père et engendrer seule. Mais n'étant pas increéе comme le Père, elle ne réussit qu'à produire un être informe, ἔκτρωμα, qui est le fruit de son péché d'ignorance et d'orgueil. Un tel être n'est pas de nature à réjouir les éons du plérome; ceux-ci craignent de devenir générateurs d'êtres difformes et imparfaits et supplient le Père de secourir l'audacieuse et infortunée σοφία, qui se lamente d'avoir produit un avorton. *Philosoph.*, VI, 29-31, p. 279-285.

Le Père exauce leur prière; il a pitié de σοφία et confie à νοῦς et à ἀλήθεια le soin de tout arranger. L'Esprit et la Vérité produisent alors un nouveau couple d'éons, le Christ et l'Esprit-Saint, Χριστός et Πνεῦμα ἅγιον, qui sont chargés de parfaire la forme incomplète d'ἔκτρωμα et de consoler σοφία. Le Christ et l'Esprit-Saint commencent par séparer ἔκτρωμα, afin que les autres éons ne soient plus troublés par la vue de sa difformité. Et pour rendre définitive cette séparation nécessaire, le Père produit un nouvel éon, nommé *Limite*, ὅρος, parce qu'il doit limiter le plérome; *Croix*, σταυρός, parce qu'il ne laisse approcher du plérome rien d'imparfait; et *Participation*, μετοχεύς, parce qu'il participe à la fois du plérome et de la partie extérieure.

Ἔκτρωμα, fils de σοφία et nommé aussi σοφία extérieure, se trouve désormais dans l'ogdoade. Le Christ et l'Esprit-Saint rentrent dans le plérome, rejoignent νοῦς et ἀλήθεια pour glorifier le Père. *Philosoph.*, VI, 31, p. 286-287.

Ainsi délivrés d'une présence importune et pacifiés à jamais, les éons du plérome veulent témoigner leur reconnaissance au Père incréé; et à eux tous, en donnant chacun le plus pur de leur essence, comme fruit de l'unité, de la paix et de la concorde rétablies, ils produisent l'éon *Jésus*, le grand pontife, Ἰησοῦς.

Cette théogonie ou éonologie de l'école orientale de Valentin est appuyée de la manière la plus extraordinaire qu'il soit possible d'imaginer sur la Genèse et les Évangiles. On y retrouve les éléments déjà connus de Simon et de Basilide : un premier principe d'émanation, les syzygies, l'éon limite, la chute due à l'ignorance et à l'orgueil, l'ogdoade; seuls, diffèrent le nom et la distribution des éons, les péripéties de σοφία et d'ἔκτρωμα.

b. Cosmologie. — La sagesse extérieure, ἔκτρωμα, abandonnée par le Christ et l'Esprit-Saint, se met à leur recherche, remplie de frayeur, et aspire vers eux; elle se met à les prier. *Philosoph.*, VI, 32, p. 288. La *Pistis Sophia* donne douze de ces prières qui ne sont que la paraphrase de certains psaumes appliquée aux malheurs d'ἔκτρωμα. Les éons du plérome lui envoient l'éon Jésus qui doit apaiser ses douleurs et la prendre pour épouse. L'éon Jésus trouve la sagesse extérieure en proie à la crainte, au chagrin, à l'anxiété; il lui enlève ces passions qu'il convertit en essences permanentes : de la crainte, il fait l'essence psychique; du chagrin, l'essence hylique; de l'anxiété, l'essence des démons. Et chaque essence devient démiurge. Il y a ainsi le démiurge de l'essence psychique, qui a l'esprit faible et grossier, ne comprend rien à ce qu'il fait, car c'est la sagesse qui agit à sa place; et il se croit Dieu. Et cette sagesse, de l'ogdoade où elle se trouve, agit partout dans le monde intermédiaire jusqu'à l'hebdomade. Le diable est le démiurge de l'essence hylique, et Béelzébub celui de l'essence démoniaque. *Philosoph.*, VI, 32-33, p. 289-291. Il est à remarquer que le démiurge de l'essence psychique se trouve dans l'hebdomade; et c'est très vraisemblablement le Dieu des juifs. Dans ce monde intermédiaire il n'est question que de l'ogdoade et de l'hebdomade, dont a parlé Basilide. L'école valentinienne admettait-elle les 365 cieux ?

c. Anthropologie. — C'est la partie sacrifiée du système. L'homme étant un composé d'âme et de corps, il s'ensuit que son âme vient du démiurge de l'essence psychique, et son corps du démon, le démiurge de l'essence hylique. Ce dualisme d'origine est une conception bizarre. Mais Valentin partageait les hommes en trois catégories : l'homme hylique l'homme psychique, et l'homme pneumatique. L'hylique est matériel et sert d'hôtellerie au diable, à tous les appétits grossiers : c'est le païen dont le sort est fatalement voué à la destruction. Le psychique, bien que possédant une âme supérieure, est ignorant comme le démiurge dont il est la création : c'est le chrétien, qui peut descendre vers l'hylique ou s'élever jusqu'au pneumatique, se perd dans le premier cas, se sauve dans le second. Il ne possède que la foi, il n'a pas la gnose, et c'est celle-ci qui est le moyen du salut. Le pneumatique est l'homme parfait par excellence; il reçoit du Verbe, de Jésus et de la sagesse des semences d'immortalité, c'est-à-dire la gnose; il est élu dès le principe; il est assuré de son salut. *Philosoph.*, VI, 34, p. 291-249.

d. Sotériologie.— Le système valentinien comporte une triple rédemption : celle du plérome, du monde intermédiaire et du monde terrestre. Dans le plérome, nous l'avons déjà indiqué, le trouble avait été introduit par σοφία; ses désirs indiscrets, fruits de l'ignorance et de l'orgueil, avaient abouti à la production d'un avorton. Et ce fut le couple Christ et Saint-Esprit qui réparèrent sa faute et rétablirent la concorde et la paix. Dans le monde intermédiaire, soit dans l'ogdoade où a été relégué l'ἔκτρωμα, soit dans l'hebdomade où se trouve le démiurge, la rédemption s'opère par le fruit commun du plérome l'éon Jésus, qui épouse ἔκτρωμα, la sagesse extérieure, et lui communique la gnose supérieure. Et ἔκτρωμα, à son tour, communique cette science supérieure au démiurge ignorant de l'hebdomade. Reste notre monde. Le Sauveur est ici un autre Jésus, bien différent de celui qui rachète le monde intermédaire. Le Jésus qui rachète notre monde ne doit rien au plérome; il est uniquement redevable de sa formation d'abord à ἔκτρωμα, l'épouse du premier Jésus, qui lui communique quelque chose de l'ogdoade, et ensuite au démiurge, qui lui communique quelque chose de l'hebdomade, et enfin à la Vierge Marie, qui lui communique quelque chose de la création terrestre. Ce Jésus, sauveur de notre monde, qu'est-il en réalité ? Sur la nature de son corps, on ne s'entendait pas parmi les disciples de Valentin. Pour ceux de l'école italique, c'était un corps psychique, c'est-à-dire ne renfermant qu'une âme psychique; pour ceux de l'école orientale, c'était un corps pneumatique, c'est-à-dire animé par une âme pneumatique. *Philosoph.*, VI, 35, p. 296. Quelle était la véritable pensée de Valentin ? On l'ignore. Quels hommes ce Jésus est-il venu sauver ? Apparemment les seuls psychiques, puisque d'une part les hyliques sont fatalement perdus par leur nature et que, d'autre part, les pneumatiques sont certainement sauvés par leur qualité de gnostiques. Et comment les a-t-il sauvés ? Par la réalité des souffrances, par une expiation sanglante ? Ce n'est pas à croire, et bien que rien ne fasse ici allusion au docétisme, le docétisme était trop dans l'esprit du gnosticisme pour que le système valentinien ait fait exception. Selon toute vraisemblance, et conformément au principe de similitude qu'on trouve dans chaque système, le Jésus terrestre a sauvé les hommes comme le Jésus du monde intermédiaire et comme le couple, Christ-Saint-Esprit, du monde supérieur, par la simple communication de la gnose, par l'illumination de la science.

e. Eschatologie. — Il ne saurait être question du corps, mais seulement de l'âme. « Si l'homme psychique, dit l'auteur des *Philosophoumena*, VI, 32, p. 290, se rend semblable à ceux qui sont dans l'ogdoade, il devient immortel, il monte dans l'ogdoade, qui est la céleste Jérusalem. Si, au contraire, il se rend semblable à la matière, il se corrompt et périt. » Et voici, d'après un extrait de Théodote, *Excerpta Theodoti*, 63, *P. G.*, t. IX, col. 689, la nature de ce bonheur dans l'ogdoade : « Les pneumatiques se reposeront dans le monde du Seigneur, c'est-à-dire dans l'ogdoade qui est appelée Seigneur. Les autres âmes (celles des psychiques sauvés) demeureront dans l'hebdomade avec le démiurge jusqu'à la fin des temps; alors elles monteront aussi dans l'ogdoade, et là se fera un festin splendide, le festin des noces de tous ceux qui auront été sauvés jusqu'à ce que toutes choses soient devenues égales pour tous, et que tous les élus se connaissent les uns les autres. » Les psychiques sauvés ne seront donc admis au bonheur de l'ogdoade qu'après un long séjour dans l'hebdomade, séjour qui est épargné aux pneumatiques. « Alors les pneumatiques, ayant dépouillé l'âme psychique, recevront les anges pour époux, comme leur mère elle-même a reçu un époux, ils entreront dans la chambre nuptiale qui se trouve dans l'ogdoade en présence de l'Esprit (c'est-à-dire de Sophia et de Jésus); ils deviendront les éons intelligents, ils participeront à des noces spirituelles et éternelles. » *Excerpta Theodoti*, 64, *P. G.*, t. IX, col. 689.

Nous sommes loin de l'eschatologie de Basilide; et si le langage rappelle un peu celui de l'Évangile, nous sommes encore loin de la félicité chrétienne, de la vision intuitive et de la jouissance de Dieu. Ces noces où les âmes pneumatiques seront les épouses des anges et formeront avec eux des syzygies, reproduiront sans doute l'image du plérome et de ses couples d'émanations, et c'est en cette imitation, mais en dehors du plérome, que consistera la ressemblance avec la divinité.

f. Morale. — Que devient la liberté humaine dans ce système ? Il n'y a guère de place pour elle, du moment qu'on est fatalement sauvé ou condamné d'après la nature que l'on a. Elle ne s'expliquerait que pour les psychiques qui peuvent se sauver ou se perdre. Les Extraits de Théodote nous apprennent que l'école valentinienne orientale enseignait le fatalisme astrologique. *Excerpta Theodoti*, 69-72, *P. G.*, t. IX, col. 692. Et si tout, dans la vie de l'homme, est réglé par le mouvement des astres, leur lever et leur coucher, leur entrée et leur sortie de l'un des signes du zodiaque, leur conjonction, la liberté n'est qu'un vain mot. Cependant d'après un autre extrait, 78, col. 693, l'influence des astres ne se faisait sentir que jusqu'au baptême. Le baptême, étant la purification, l'illumination de l'âme par la gnose, n'enseignait pas seulement à l'homme ce qu'il avait été, ce qu'il était devenu, où il se trouvait, d'où il venait, où il allait, comment il avait été racheté et ce que sont la génération et la régénération, mais encore il donnait à l'homme la liberté, non toutefois d'une manière certaine et infaillible; car il pouvait se faire qu'au moment de descendre dans la piscine baptismale, des esprits impurs descendaient avec le catéchumène et en remontaient avec lui, mais en détenant devers eux le sceau de la gnose et en laissant les catéchumènes inguérissables pour toujours. *Ibid.*, col. 696. C'était donc une liberté illusoire, et cela se comprend du moment que la gnose était une œuvre d'élection. D'après Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 1097, les disciples de Valentin qui ont enseigné l'émanation par syzygie tenaient le mariage pour honorable. Il n'en est pas moins vrai qu'ils ont donné lieu, eux aussi, à des accusations d'immoralité. L'inutilité des œuvres pour le salut faisant partie de leur doctrine ouvrait la porte à tous les débordements.

b) École italique de Valentin. — Parmi les partisans de l'école orientale, l'auteur des *Philosophoumena*, VI, 35, p. 296, ne signale qu'un certain Axionicus, d'ailleurs inconnu, et Bardesane, qui échappa à la gnose et revint à une orthodoxie presque complète. Voir BARDESANE, t. II, col. 391-398. Parmi ceux de l'école italique, il range Ptolémée et Héracléon, Secundus et Épiphane, Marc et Colorbasus. *Philosoph.*, VI, 35, 38, 39, 40, 56, p. 296, 302, 303, 304, 332. Voir BASSUS, t. II, col. 476. C'est contre ceux-ci, particulièrement contre Ptolémée, celui qu'il appelle la « fine fleur » de l'école valentinienne, que saint Irénée, très au courant du mouvement gnostique qui s'était produit peu avant lui dans les vallées du Tibre et du Rhône, a écrit sa réfutation. Et voici, d'après lui, le résumé du gnosticisme valentinien de l'école italique; on y remarquera facilement les différences légères qui le distinguent du gnosticisme de l'école orientale.

a. Théogonie. — L'école italique place au sommet et au commencement de tout une syzygie, composée du principe mâle nommé tour à tour le Premier Principe, προαρχή, le Premier Père, προπάτωρ, ou l'Abîme, βύθος, et du principe femelle désigné sous le nom de Pensée, ἔννοια, de Grâce, χάρις, ou de Silence, σιγή. Ce premier donne naissance à la syzygie Esprit et Vérité, νοῦς ou μονογενής et ἀλήθεια, de laquelle émanent le Verbe et la Vie, λόγος et ζωή, et de ces derniers l'Homme et l'Église, ἄνθρωπος et ἐκκλησία. Tel est le premier groupe d'éons du plérome. Mais ici ce n'est pas la syzygie νοῦς et ἀλήθεια qui forme la décade, c'est λόγος et ζωή; et c'est la syzygie ἄνθρωπος et ἐκκλησία, qui forme la dodécade. Mais le dernier de tous ces éons, c'est encore la Sagesse, σοφία, dont le rôle n'est pas tout à fait le même que dans l'école orientale. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 1, 1-2, *P. G.*, t. VII. col. 445-449.

La Sagesse, éon femelle, transportée de plaisir, veut s'élancer sans le secours de personne à la recherche de la sublime connaissance. Mais, d'après les uns, elle est détournée de son dessein par l'éon-limite, ὅρος, qui lui apprend que le Père est incompréhensible et ineffable; et dès lors elle revient à elle et abandonne son téméraire projet. D'après les autres, au contraire, elle produit, en punition de sa faute, un fruit informe, qui ne s'appelle pas ἔκτρωμα, comme dans l'école orientale, mais la Passion de la sagesse ou la Sagesse Achamoth, ἐνθύμησις τῆς σοφίας ou σοφία ἀχαμώθ. A la vue d'un tel avorton, la Sagesse est prise de tristesse, de honte et de crainte de le voir détruit; de là sa prière et la prière de tous les éons du plérome à Dieu le Père, qui produit alors l'éon à la fois mâle et femelle, la Limite, ὅρος, chargé de purifier σοφία et de la rendre à l'époux qu'elle a quitté. Un nouveau couple paraît alors, le Christ et le Saint-Esprit, qui enseigne aux autres éons à respecter les limites de leur nature et à ne pas chercher à comprendre l'incompréhensible. Pénétrés de cette doctrine, tous les éons n'ont plus qu'un désir, celui de rendre grâce au Père; et chacun d'eux, faisant émaner de lui-même ce qui est le meilleur de sa nature, collabore à la production d'un nouvel éon, Jésus, l'Astre, le Sauveur, le Fruit, le Verbe, le Tout. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 2, *P. G.*, t. VII, col. 452-465.

b. Cosmologie. — Comme ἔκτρωμα, ἐνθύμησις ou ἀχαμώθ reste à l'extérieur du plérome, dans l'obscurité et le vide. L'éon Christ en a pitié et par l'intermédiaire de l'éon Limite, ὅρος, lui donne une forme. Ἀχαμώθ, bien que restaurée, se trouve saisie des mêmes angoisses que sa mère, σοφία : de chagrin, parce qu'elle n'a pas compris; de crainte, parce qu'elle a peur de ne plus retrouver la lumière ou de perdre la vie; et d'ignorance, parce qu'elle ne connaît pas les mystères du monde supérieur. Mais c'est de ces souffrances que dérive l'essence prochaine de la matière, l'âme du monde, le démiurge. Le Christ envoie à sa place un autre éon, le Consolateur, le Paraclet, le Sauveur Jésus, revêtu par le Père de la toute-puissance nécessaire pour créer les choses visibles et invisibles. Jésus est accompagné d'anges. A son approche, ἀχαμώθ se voile la face, puis jette un regard furtif et accourt vers le Sauveur qui complète définitivement sa forme et la délivre de ses passions et de ses souffrances. Rendue joyeuse, ἀχαμώθ n'a qu'à contempler les anges, qui accompagnent Jésus, pour concevoir et enfanter des fruits spirituels, qui deviennent les créatures spirituelles. On a dès lors les trois natures, matérielle, animale et spirituelle; il n'y a plus qu'à leur donner une forme. Et c'est à quoi s'applique ἀχαμώθ. Laissant de côté la nature spirituelle, dont l'information échappe à son action trop peu puissante, elle forme de la substance animale le démiurge, père et mère de tous les êtres créés. Or ce démiurge ignore tout ce qui est au-dessus de lui; il agit sans trop savoir ce qu'il fait; il crée les sept cieux sur lesquels il domine, les sept mondes ou l'hebdomade. Puis se servant de la matière qui est sortie des passions d'ἀχαμώθ, il crée tout ce qui se trouve dans l'univers. Et il se croit seul auteur et seul maître. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 4-5, *P. G.*, t. VII, col. 477-504.

c. Anthropologie. — L'homme se trouve composé d'une âme et d'un corps. Le corps sort de la matière; la chair n'est que de la matière organisée; l'âme psychique vient du démiurge; mais certains hommes ont une âme pneumatique; ils l'ont reçue d'ἀχαμώθ à l'insu

du démiurge. Et selon la prédominance de l'un des éléments, les hommes sont divisés en trois catégories : celle des hyliques, fatalement condamnés à périr comme la matière; celle des psychiques, qui, ne possédant qu'une foi simple et nue, et non la gnose, peuvent pourtant se sauver par la gnose; et celle des pneumatiques, assurés du salut par leur nature même. Pour ces derniers, les œuvres ne sont pas nécessaires, car l'or tombé dans la boue n'en conserve pas moins son éclat et sa valeur. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 5-6, *P. G.*, t. VII, col. 500-512.

d. Sotériologie. — Le Sauveur est, selon les uns, le fils du Christ et de Marie; selon d'autres, le composé d'une quadruple essence. Il est la forme visible du quaternaire primitif, c'est-à-dire de βύθος et de σιγή, de νοῦς et d'ἀλήθεια; il tient d'ἀχαμώθ l'essence pneumatique; du démiurge l'essence psychique; et de l'économie divine, l'art avec lequel tout a été préparé. Au moment du baptême il est descendu en Jésus sous forme de colombe; il n'a nullement souffert, mais a laissé souffrir Jésus. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 7, *P. G.*, t. VII, col. 512-520.

e. Eschatologie. — La rédemption opérée, ce monde doit subsister jusqu'à la fin de toute chose matérielle, c'est-à-dire jusqu'au moment où toute essence spirituelle sera parfaite. Alors ἀχαμώθ entrera dans le plérome et y sera l'épouse de l'éon Jésus, ce fruit du plérome entier; elle formera avec lui une syzygie et célébrera ses noces mystiques. Les pneumatiques la suivront et deviendront les épouses des anges. Le démiurge quittera l'hebdomade et montera dans l'ogdoade, suivi des psychiques qui auront atteint leur fin. Et alors le feu du centre de la terre fera éruption; toute matière, et donc les hyliques, sera consumée et anéantie. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 7, 1-2, *P. G.*, t. VII, col. 512-516.

5° *La gnose marcionite.* — 1. *Cerdon.* — Certains germes dont nous avons déjà signalé l'existence, tels que ceux d'une opposition systématique au Jéhovah de la Bible, au Dieu des juifs, se trouvent complètement développés dans la première moitié du IIe siècle. La responsabilité d'un tel développement remonte au Syrien Cerdon, accouru à Rome sous le pontificat d'Hygin, où il put rencontrer Valentin et ses disciples. Voir CERDON, t. II, col. 2138-2139. Cerdon ne paraît guère s'être complu, à l'exemple de la plupart des gnostiques, ses prédécesseurs ou ses contemporains, dans les spéculations de haute métaphysique ou dans les rêves d'une imagination sans frein; mais il a retenu du gnosticisme l'antagonisme entre la matière et l'esprit et le caractère nettement docète de l'incarnation et de la rédemption; et il a puissamment insisté sur l'opposition de deux Dieux, le Dieu bon, dont il fait le père de Jésus-Christ, et le Dieu de la Bible, le Dieu de la loi et des prophètes, qu'il qualifie simplement de juste. A ses yeux, le Dieu bon doit contrecarrer le Dieu juste, et c'est pour cela qu'il envoie le Sauveur. De telle sorte que le salut consiste, pour les hommes, dans la répudiation du Dieu des juifs et de sa loi : c'est l'antinomisme posé en principe de salut. Sans doute Cerdon répudie le mariage comme une source de corruption et semble condamner théoriquement les œuvres de la chair; mais pratiquement son système, comme tant d'autres, aboutit, en haine du Dieu créateur, au cynisme le plus effronté, κυνικωτέρῳ βίῳ, comme dit l'auteur des *Philosophoumena*, X, 19, p. 502. Son souvenir pâlit auprès de Marcion, dont il fut le maître, ὁ διδάσκαλος, *Philosoph.*, X, 19, p. 501, et, comme ajoute Tertullien, l'*informator scandali. Adv. Marcion.*, I, 2, *P. L.*, t. II, col. 249.

2. *Marcion.* — Le « Loup du Pont, » comme l'appelle Tertullien pour marquer à la fois le lieu de son origine et la nature de son rôle dans le bercail de l'Église, a été l'un des plus célèbres, sinon le plus grand, parmi les chefs de la gnose. Il connaissait les philosophes. L'auteur des *Philosophoumena*, VII, 29, 30, p. 370, 380, le rattache à Empédocle; plus explicite encore, Tertullien indique les principales sources philosophiques où il a puisé les divers éléments de sa doctrine : *Marcionis Deus a stoicis venerat. Et ut anima interire dicatur ab epicureis observatur. Et ut carnis rumitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur. Et ubi materia cum Deo æquatur, Zenonis disciplina est. Et ubi aliquid de igneo deo allegatur, Heraclitus intervenit. Præscript.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 19. Marcion connaissait aussi les gnostiques, Valentin entre autres, et Cerdon en particulier, puisqu'il systématisa sa doctrine. Mais il avait d'abord été chrétien; de Sinope, où il était né, il vint à Rome vers la fin du règne d'Hadrien. Il fit un don considérable à la caisse ecclésiastique. Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 4, *P. L.*, t. II, col. 365. Il chercha à justifier les idées de son maître en se servant des comparaisons évangéliques sur le vieux vêtement et les pièces neuves, les vieilles outres et le vin nouveau. Son hétérodoxie le fit chasser de l'Église; et le vrai Dieu qu'il avait adoré tout d'abord, il le perdit en perdant la foi. Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 1, *P. L.*, t. II, col. 247. Il fut dès lors tenu en suspect, combattu et réfuté par les écrivains ecclésiastiques. Quand saint Polycarpe, le vieil évêque de Smyrne, vint à Rome, il osa se présenter devant lui, en lui demandant : Me reconnaissez-vous ? L'évêque lui répondit : Je connais le premier-né de Satan. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 3, 4, *P. G.*, t. VII, col. 853. Tertullien raconte, *Præscript.*, 30, *P. L.*, t. II, col. 42, que, sur la fin de sa vie, il chercha à rentrer en grâce avec l'Église, qu'on lui aurait imposé pour condition de ramener à la foi ceux qu'il avait égarés, mais qu'il fut prévenu par la mort. Le mal qu'il avait fait était considérable; car outre le grand nombre de disciples qu'il eut, parmi lesquels sont nommés Apelles, voir APELLES, t. I, col. 1455-1457, Lucien, Potitus et Basiliscus, il fonda des communautés organisées comme celles de l'Église, avec des évêques, des prêtres et des diacres; et cette organisation fut assez forte pour se maintenir très longtemps, malgré les persécutions pendant lesquelles les marcionites ne reculèrent pas devant le témoignage du sang, et pour ne pas se confondre, malgré des affinités particulières, avec le manichéisme. Dans la première moitié du Ve siècle, Théodoret trouvait encore dans son seul diocèse de Cyr dix mille marcionites.

Dans sa conception de deux divinités, l'une bonne, l'autre juste, Cerdon dépendait de la théogonie gnostique qui distinguait le Premier Principe du Démiurge. Marcion en dépend tout autant. Mais, à ses yeux, le Dieu juste, c'est-à-dire le Dieu de la Bible, le créateur et le législateur, l'inspirateur des prophètes, devient le Dieu mauvais, l'auteur du mal, l'ami des guerres, absolument inconsistant et en contradiction avec lui-même. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 27, 2, *P. G.*, t. VII, col. 688; *Philosoph.*, VII, 29, p. 370; Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 2; IV, 1, *P. L.*, t. II, col. 248, 361. Le Dieu bon est le Dieu de l'Évangile, en opposition radicale avec le Démiurge, dont il a pris soin de combattre l'œuvre néfaste. Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 6; IV, 1, *P. L.*, t. II, col. 252, 363. De là l'opposition si accentuée entre le Nouveau Testament et l'Ancien. De là aussi la caractéristique du rôle confié au Sauveur.

Ce Sauveur Jésus ne pouvait donc avoir rien reçu du créateur. En conséquence, Marcion nia la réalité de son incarnation, de sa naissance et de sa chair humaine. Tertullien, *De carne Christi*, 1, 3, *P. L.*, t. II, col. 751, 757. Jésus est l'envoyé du Dieu bon, de celui qui est supérieur au Démiurge; il est venu en Judée sous Ponce Pilate; il s'est manifesté sous forme d'homme et a combattu énergiquement la loi, les pro-

phètes et toutes les œuvres du Dieu de la Bible. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 27, 2, *P. G.*, t. VII, col. 688. Et c'est à son exemple que les disciples de Marcion doivent lutter de même : docétisme et antinomisme. Après sa mort apparente, ce Sauveur Jésus est descendu aux enfers pour y appeler les justes. Mais à sa voix, qu'ils prennent pour celle de Jéhovah qui les a si souvent trompés, Abel, Énoch, Noé, Abraham, les patriarches, les prophètes et tous les saints de l'Ancien Testament restent sourds. Par contre, Caïn et tous les maudits, les sodomites, les Égyptiens et tous les gentils qui avaient marché dans la voie du mal se présentent; le Sauveur les délivre et les emmène avec lui dans son royaume. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 27, 3, *P. G.*, t. VII, col. 689.

Dans un pareil système, il ne pouvait pas être question de la résurrection de la chair; car la chair, œuvre détestable du Démiurge, du Dieu de la Bible, doit être exterminée autant que possible. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 27, 3, *P. G.*, t. VII, col. 689. Le mariage est donc condamné, car il servirait à perpétuer les œuvres de la chair. Tertullien, *Præscript.*, 33; *Adv. Marcion.*, II, 29; IV, 7, *P. L.*, t. II, col. 46, 281 sq., 486. Aussi Marcion ne conférait-il le baptême qu'à des célibataires ou à des eunuques. *Adv. Marcion.*, II, 29; IV, 11, *P. L.*, t. II, col. 280, 382. Il donna lui-même l'exemple d'un ascétisme rigoureux et conquit ainsi une haute réputation d'austérité. Théoriquement sa morale était sévère. Et tandis que, autour de lui, carpocratiens, valentiniens, marcosiens et autres se livraient aux plus honteux débordements, ses disciples affichèrent des prétentions à la sainteté par l'ascétisme et ne reculèrent pas devant le martyre. Mais, pratiquement, le principe de l'opposition à la loi et aux œuvres du Dieu de la Bible devait entraîner à des désordres et aboutir, comme l'a indiqué l'auteur des *Philosophoumena*, à la vie la plus cynique.

Pour échafauder un tel système, s'il est vrai, comme l'a remarqué Mgr Duchesne, *Les origines chrétiennes*, Paris, 1886, p. 165, que Marcion a écarté les rêveries plus ou moins philosophiques, fauché sans pitié à travers les romans théogoniques et renoncé au fatras linguistique, au bric-à-brac des Basilide et des Valentin, il est également vrai que, dans l'usage de l'Écriture, il a procédé d'une manière toute contraire à celle des gnostiques alexandrins. Au lieu d'allégoriser, il a supprimé d'abord tout l'Ancien Testament, et il n'a conservé du Nouveau que dix Épîtres de saint Paul, à l'exclusion des Pastorales, et le seul Évangile selon saint Luc. Et encore dans ce reste a-t-il eu soin de retrancher tout ce qui allait contre sa propre doctrine, comme les éloges de l'Ancien Testament, la généalogie du Sauveur, les textes favorables à l'incarnation et à la rédemption. C'est ce que saint Irénée appelait *circumcidere Scripturas, Evangelium, decurtare epistolas. Cont. hær.*, III, 11, 7, 9, 12, *P. G.*, t. VII, col. 884, 890, 906. Mais, en dépit de ces habiles mutilations, Tertullien a pris soin de prouver que ce qu'il lui avait plu de retenir suffisait pour le condamner, et de conclure : *Christus Jesus in Evangelio tuo meus est. Adv. Marcion.*, IV, 43, *P. L.*, t. II, col. 468.

La doctrine de Marcion fut loin de rester intacte parmi ses partisans. « Il y eut des hérésies à côté de la doctrine du maître. C'est naturellement la théologie qui en fut le prétexte. Tandis que Potitus et Basiliscus demeuraient fidèles au dualisme primitif, Synéros et Prépon dédoublaient le Démiurge et obtenaient ainsi trois dieux, le bon, le juste, le mauvais. On donna aussi un rôle à la matière, ὕλη, au feu, πύρινος Θεός, c'est-à-dire au Dieu qui parla dans le buisson ardent. Satan lui-même fut un thème à dogmatisme. Le plérome se reconstituait. Vers la fin du IIe siècle, Apelles dirigea un mouvement de sens inverse qui ramena une fraction du marcionisme à la monarchie, c'est-à-dire au monothéisme. » Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 166.

6° *Les diverses sectes gnostiques.* — Il est difficile d'imaginer le nombre des sectes qui se multiplièrent sous le couvert du gnosticisme. Chaque chef forma la sienne ou du moins donna son nom à ses partisans. Mais à côté ou au sein même des foyers les plus puissants, des écoles les plus célèbres, que de confréries, que de groupes, que de divisions ! C'était un grouillement dans l'anarchie. Il suffisait que le premier venu émît quelque prétention nouvelle, la moindre différence ou la plus légère nuance doctrinale ou pratique, pour voir surgir de nouveaux groupements. A défaut de noms propres, empruntés aux nouveaux docteurs, on prenait le nom d'un patriarche ou d'un personnage de l'Ancien Testament, au besoin celui d'un acte ou d'une attitude. Les Pères en signalent un grand nombre. On trouve, dans saint Irénée et le pseudo-Tertullien, les ophites, les caïnites, les séthites, *Cont. hær.*, I, 30-34, *P. G.*, t. VII, col. 694 sq.; *Præscript.*, 47, *P. L.*, t. II, col. 63-66; dans les *Philosophoumena*, V, p. 138-224 : les naasséniens ou ophites, les pérates, les séthiens ou séthites; dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 4; VII, 17, *P. G.*, t. VIII, col. 1137; t. IX, col. 552 : les antitactes et les pérates; dans Origène, *Cont. Celsum*, VI, 28, 30, *P. G.*, t. XI, col. 1137-1138 : les pérates et les naasséniens. Mais c'est surtout saint Épiphane qui, à côté des caïnites, *Hær.*, XXXVIII, et des adamites, *Hær.*, LII, signale toute une série de gnostiques sous des noms bizarres : les borboriens, les coddéens, les stratiotes, les phibionites, les zachéens, les barbélites, *Hær.*, XXVI, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 336-337, 653, 959, qui pourraient bien n'être, comme l'a suggéré Amélineau, *Le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887, p. 240-243, que des termes servant à marquer les divers degrés de l'initiation gnostique. Le gnosticisme a déterminé ou plutôt précipité le détraquement des esprits et la corruption des cœurs, particulièrement dans les milieux de culture médiocre, où la curiosité et l'avidité de savoir se laissent prendre au seul nom de la science, de la gnose, et dans les bas-fonds de la société, où les instincts et les passions ne demandent qu'une apparence de prétexte pour se déchaîner. Libre pensée et libre action devinrent, grâce à lui, pendant plus d'un siècle, un grave danger pour l'Église; mais l'Église, par la plume de ses écrivains, qui démasquèrent et combattirent le gnosticisme, par la décision de ses chefs qui sauvegardèrent l'intégrité et la pureté de la foi, en condamnant les erreurs et en excommuniant les hérétiques, parvint à enrayer le mouvement, de telle sorte que l'apogée du gnosticisme fut bientôt suivie d'un rapide déclin et qu'à partir du IIIe siècle les sectes gnostiques, sauf les marcionites, ne firent plus que végéter, sans éclat et sans force, en attendant de disparaître.

III. DOCTRINE. — 1° *Procédés et méthode.* — Ce n'est point au hasard, mais par un procédé bien arrêté, que les chefs de la gnose sont arrivés à constituer leurs systèmes. Et ce procédé se laisse facilement entrevoir dans les emprunts qu'ils ont faits à la philosophie et dans leur manière de plagier l'Église dans sa méthode d'enseignement, dans ses rites et son organisation. Nous devons le relever brièvement.

1. *Relativement à la philosophie.* — Malgré l'extrême complication de leurs systèmes et l'éclatante parure dont quelques-uns les ont revêtus, les gnostiques ont été, au point de vue philosophique, beaucoup moins des inventeurs originaux que des éclectiques intempérants. C'est à des sources multiples, en effet, qu'ils ont puisé tous les éléments de leur métaphysique; et sans faire connaître ces sources, ils ont amalgamé de façon disparate des idées étrangères les unes aux autres et n'ont abouti en fin de compte qu'à un syncré-

tisme inconsistant. Les Pères n'ont pas manqué de signaler la dépendance où ils sont vis-à-vis des principaux représentants de la pensée hellénique : Pythagore, Platon, Aristote, Empédocle, Héraclite, Épicure. En outre, les gnostiques furent tributaires des religions de la Chaldée, de la Perse, de l'Égypte et très vraisemblablement de l'Inde.

Le premier à indiquer quelques-unes de leurs attaches avec la philosophie grecque a été saint Irénée. A sa suite, Tertullien, caractérisant leur procédé, y a vu une manie de discourir à perte de vue, un abus de la dialectique : *artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in conjecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit. Præscript.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 20. Et l'auteur des *Philosophoumena* a remarqué que, quelque inconsistantes que soient les fables et les pensées grecques, elles sont dignes de foi si on les compare à l'immense folie de ces hérétiques. *Philosoph.*, I, prol., p. 2. Dépendants des Grecs, les gnostiques leur sont inférieurs pour les avoir follement et maladroitement plagiés : telle est l'appréciation des Pères.

2. *Relativement à l'Écriture et à la tradition.* — Les gnostiques, il est vrai, ont vu dans cette utilisation de la philosophie grecque et dans l'appareil scientifique dont ils ont cherché à l'entourer, non un but, mais un moyen d'influence et de propagande pour faire valoir et imposer leur spéculation religieuse. Car le but qu'ils ont réellement visé et poursuivi était d'exploiter le christianisme à leur profit et au détriment de la religion chrétienne. Ne pouvant méconnaître l'importance prise par le christianisme naissant dans le monde, ils ont voulu le surpasser pour le supplanter. Et c'est pourquoi ils n'ont pas hésité à emprunter sa méthode d'enseignement appuyé sur l'Écriture et la tradition, quelques-uns de ses dogmes, ses rites et son organisation, sauf bien entendu à leur faire subir les transformations jugées nécessaires par eux et à n'en plus offrir dès lors qu'une odieuse caricature.

C'est ainsi, par exemple, qu'ils firent appel, eux aussi, au témoignage de l'Écriture et de la tradition. Ils connaissaient les Livres sacrés, tant ceux de l'Ancien Testament que ceux du Nouveau. Mais ils ne les acceptaient pas tous, ni tout entiers. Dans leur choix intéressé, ils pratiquaient d'habiles suppressions. Et quant aux textes sacrés qu'ils consentaient à retenir, ils savaient les solliciter par une interprétation allégorique, qui touche souvent à l'extravagance et quelquefois à l'impudeur, pour en faire les garants de leurs erreurs. Οὐ πάσαις, observe justement Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 16, *P. G.*, t. IX, col. 533, οὐ πάσαις, ἔπειτα οὐ τελείαις εἰρημένα εἰς τὰς ἰδίας μετάγουσι δόξας. Clément blâme leur moyen déshonnête d'altérer la vérité et de piller arbitrairement le canon de l'Église : οὐ γὰρ χρή ποτε, καθάπερ οἱ τὰς αἱρέσεις μετιόντες ποιοῦσι, μοιχεύειν τὴν ἀλήθειαν, οὐδὲ μὴν κλέπτειν τὸν κανόνα τῆς Ἐκκλησίας, ταῖς ἰδίαις ἐπιθυμίαις καὶ φιλοδοξίαις χαριζομένους. *Strom.*, VII, 16, *P. G.*, t. IX, col. 545. Déjà signalée et combattue par saint Irénée et Tertullien, cette audacieuse exploitation de la sainte Écriture nous a valu la formule du grand argument de prescription et la mise au point, dès le IIe siècle, des rapports de l'Écriture avec la tradition orale, ainsi que de la nécessité de la tradition pour authentiquer et interpréter légitimement le texte sacré. Nous y reviendrons plus loin. « Un témoignage qu'il n'est pas permis de négliger, dit Mgr Duchesne, *Les origines chrétiennes*, édit. lith., Paris, 1886, p. 170, c'est celui que les grands gnostiques donnaient aux livres du Nouveau Testament, surtout à l'Évangile et aux Épîtres de saint Jean. Soit par des citations formelles, soit par des altérations reconnaissables, soit par l'emploi de certains termes, Basilide et Valentin se montrent tributaires de ce que l'on appelle parfois la théologie johannique. Il est difficile qu'un livre ait des témoins plus rapprochés que ceux-là. » On en peut dire autant pour l'Évangile de saint Luc, dont Marcion s'est servi, en ajoutant que ces témoins si rapprochés sont des plus probants en faveur du Nouveau Testament.

Parallèlement à la tradition ecclésiastique, mais en opposition avec elle, les gnostiques en faisaient valoir une autre, la leur; car ils prétendaient en posséder une; bonne preuve de l'importance attachée par eux à l'enseignement oral, à la tradition vivante. Basilide disait suivre la doctrine de Matthias et avoir eu pour maître un certain Glaucias, interprète de saint Pierre. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 17, *P. G.*, t. IX, col. 549. Valentin s'autorisait pareillement, tout comme Basilide et Marcion, de ce même Matthias, *ibid.*, col. 552, et se donnait en outre pour disciple d'un Théodas, familier de saint Paul. *Ibid.*, col. 549.

3. *Relativement aux apocryphes.* — Ce n'est pas tout; car à l'usage répréhensible de l'Écriture, les gnostiques joignirent celui, non moins répréhensible, d'apocryphes suspects, dont ils furent, sinon les auteurs, du moins les exploiteurs intéressés. C'est le reproche que l'auteur des *Constitutions apostoliques* adresse à ces hommes « qui calomnient la création, les noces, la providence, la procréation des enfants, la loi, les prophètes. » *Const. apost.*, VI, 16, *P. G.*, t. I, col. 956. Ces apocryphes, pour mieux surprendre la bonne foi des simples, portaient pour la plupart des titres semblables à ceux des livres de l'Ancien Testament et du Nouveau. Il y eut ainsi des prophéties, telle que la *Prophétie de Barcoph* ou *Barcobas et Parchor*, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 6, *P. G.*, t. IX, col. 276; Eusèbe, *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 317; des apocalypses, telles que l'*Apocalypse d'Adam, d'Abraham, de Moïse, d'Élie;* des assomptions, telles que l'*Assomption de Paul, d'Isaïe;* des Évangiles en très grand nombre. Tous ces apocryphes n'existaient pas sans doute dans la première moitié du IIe siècle; mais plusieurs circulaient déjà à cette époque, saint Irénée affirme qu'ils étaient nombreux, bien qu'il ne nomme que l'*Évangile de Judas. Cont. hær.*, I, 20, 1; 30, 1, *P. G.*, t. VII, col. 653, 704. D'une manière générale, Tertullien reprochait de même aux valentiniens et aux marcionites, non seulement d'altérer et d'interpréter mensongèrement l'Écriture, mais encore d'ajouter aux textes sacrés *arcana apocryphorum, blasphemiæ fabulas. De resurrectione carnis*, 63, *P. L.*, t. II, col. 886. L'auteur des *Philosophoumena* signale parmi les gnostiques les Évangiles κατ' Αἰγυπτίους et κατὰ Θωμᾶν, V, 7, p. 144, 148. D'après Origène, *In Luc.*, homil. I, *P. G.*, t. XIII, col. 1803, il faut ajouter à ces deux évangiles apocryphes déjà cités ceux de *Matthias*, des *Douze apôtres* et de *Basilide*. Et saint Jérôme, après avoir énuméré les Évangiles des *Égypiens*, de *Thomas*, de *Matthias*, de *Barthélemy*, des *Douze apôtres*, de *Basilide* et d'*Apelles*, donne à entendre qu'il y en avait encore d'autres. *In Matth.*, prol., *P. L.*, t. XXVI, col. 17. Mais c'est à saint Épiphane qu'on doit une énumération plus complète de toute cette littérature apocryphe utilisée dans les milieux gnostiques : les *Prophéties de Barcobas*, l'*Évangile d'Ève*, les Ἐρωτήσεις Μαρίας, l'*Apocalypse d'Adam*, les *Livres de Seth*, le Γέννα Μαρίας, *Hær.*, XXVI, 2, 8-3; les *Livres de Moïse*, l'*Apocalypse d'Abraham. Hær.*, XXXIX, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 333, 344, 352, 369.

4. *Relativement à l'Église.* — Les gnostiques n'ont pas emprunté seulement à l'Église sa méthode d'enseignement oral appuyé sur l'Écriture, ils l'ont encore imitée dans ses cérémonies, ses rites, ses sacrements, ses réunions. Si, dans quelques-unes de leurs sectes, certains termes spécialement consacrés par la langue chré-

tienne pour désigner d'augustes mystères, furent détournés de leur sens pour signifier des actes de luxure ou de promiscuité, tels que τελεία ἀγάπη, ἅγιον ἁγίων. *Philosoph.*, VI, 19, p. 264, et κοινωνία, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 1133, d'autres termes de cette même langue chrétienne devinrent courants dans le style gnostique pour désigner des objets différents ou pour exprimer des concepts complètement étrangers au christianisme : tels, les mots de foi, de salut, de rédemption. Cela prêtait à l'équivoque, permettait de s'adresser à des fidèles et préparait l'insinuation de la gnose. Car les gnostiques faisaient du prosélytisme. Le but de leur prédication n'était nullement de convertir les païens, mais de pervertir les chrétiens : *non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi*, dit Tertullien. *Præscript.*, 42, *P. L.*, t. II, col. 57. Ils élevaient leur propre édifice aux dépens de la vérité; *opus eorum non de suo proprio ædificio venit, sed de veritatis destructione. Nostra suffodiunt, ut sua ædificent. Ibid.*, col. 57. Aussi point de schismes parmi eux, ou plutôt c'est le schisme qui fait leur unité. Ils varient pourtant et à qui mieux mieux : *dum unusquisque suo arbitrio modulatur quæ accepit, quemad modum de suo arbitrio ea composuit ille qui tradidit. Ibid.*, col. 58.

Les gnostiques pratiquaient le baptême, avaient leurs catéchumènes, leurs initiés, leurs prêtres. Ils tenaient des assemblées, qui étaient loin de représenter l'ordre et la discipline des réunions chrétiennes. Et voici ce qui s'y passait : *Quis catechumenus, quis fidelis incertum : pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnicis, si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt... Pacem quoque cum omnibus miscent : nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti. Ipsæ mulieres hæreticæ, quam procaces ! quæ audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere. Ordinationes eorum temerariæ, leves, inconstantes : nunc neophytos conlocant, nunc sæculo obstrictos, nunc apostatas nostros... Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt. Præscript.*, 41, *P. L.*, t. II, col. 56-57. Dans ce tableau, Tertullien ne parle que des réunions publiques; la peinture des conciliabules secrets et des réunions nocturnes défie toute plume honnête. Il y est fait mention de deux sacrements, le baptême et l'ordre. D'autre part, saint Irénée fait allusion au sacrement de l'eucharistie, quand il raconte les supercheries de Marc dans la contrefaçon du mystère eucharistique. *Cont. hær.*, I, 13, 2, *P. G.*, t. VII, col. 580-581. Rappelons enfin l'organisation de la hiérarchie dans les églises marcionites, dont il a déjà été question. Ces quelques détails, fort intéressants pour la connaissance des origines chrétiennes, suffisent à montrer la nature et la gravité du danger que le gnosticisme créait à l'Église.

2° *Théorie générale du gnosticisme.* — 1. *Problème à résoudre.* — A négliger les différences de détail qui distinguent, comme nous l'avons vu, les systèmes gnostiques les uns des autres, et à ne tenir compte que de leur fond commun, une théorie générale se dégage, qui a pour point de départ la conciliation de l'existence de Dieu avec l'existence de la matière. Dieu ne peut être que parfait; et la matière passait aux yeux des gnostiques comme d'essence mauvaise et comme le siège du mal; elle ne pouvait donc pas être l'œuvre immédiate de Dieu. Le difficile problème à résoudre était d'expliquer l'existence de ce monde matériel en sauvegardant la perfection divine. Les philosophes s'y étaient essayés et y avaient échoué; les gnostiques, en dépit de leurs efforts, n'y réussirent pas davantage. Le christianisme donnait une solution nette et parfaitement raisonnable : ce monde a été directement créé par Dieu *ex nihilo;* il n'est donc pas, et il ne peut pas être essentiellement mauvais. Quant à l'existence du mal, qui est indéniable, ce n'est point le fait de la puissance créatrice; le mal est d'origine créée; il a été introduit dans l'œuvre divine par la créature intelligente et libre; il est le résultat d'un abus coupable de la liberté, d'une désobéissance; il est fils du péché. Cette solution, connue des gnostiques, ne fut pas acceptée par eux. De là leur conception erronée de la divinité; leur distinction arbitraire, dans le monde divin, d'une double sphère, celle du Dieu suprême et celle du démiurge. Cette erreur fondamentale vicie tout leur système.

2. *Théogonie.* — L'existence de Dieu ne fait pas de doute; et pour la plupart des gnostiques, Dieu, quel que soit le nom qu'ils lui donnent, est unique en principe. Mais ce Dieu unique n'est qu'une puissance capable de se développer. Il se développe, en effet, par un épanouissement de lui-même, par émanations successives. Le nombre de ces émanations n'est pas le même dans tous les systèmes; mais dans tous les systèmes il y a deux groupes d'émanations, l'un qui compose le monde supérieur, l'autre qui compose le monde intermédiaire; l'un, au sommet duquel réside le Premier Principe; l'autre, où se trouve le créateur, le démiurge. Cette dualité du monde divin, dégagée de la multiplication fantastique des éons qui la plupart procèdent par syzygies, se réduit, dans le système de Marcion, à l'existence et à l'opposition tranchée du Dieu bon et du Dieu juste, le Dieu bon ne pouvant être l'auteur du monde matériel, qui est l'œuvre du Dieu juste. A cette distinction arbitraire, mais commandée par l'erreur fondamentale du gnosticisme sur la nature de la matière, les Pères répondaient par la proclamation de l'unité absolue de Dieu, le même Dieu étant l'auteur immédiat de la création. *Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate, et disposuit, et perfecit omnia... Ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium; et neque præter ipsum, neque super ipsum, neque Mater... nec Deus alter... Hic fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam, cælum, et terram, et maria, et omnia quæ in eis sunt : hic justus, hic bonus; hic est qui formavit hominem.* S. Irénée, *Cont. hær.*, II, 30, 9, *P. G.*, t. VII, col. 822. Revenant à la charge et discutant point par point les arguties de Marcion, Tertullien épuise ce sujet. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir deux dieux, l'un bon, tel qu'on l'imagine, l'autre juste, dont on fait le démiurge et que l'on confond ou que l'on identifie avec le Jéhovah de la Bible. De la notion même de Dieu, Tertullien conclut à son unité, et il prouve que le seul vrai Dieu est précisément le Dieu créateur, le Jéhovah de la Bible, tant dénigré par les gnostiques. Ce Dieu unique est à la fois bon et juste, bon en lui-même et par lui-même, juste à cause de nous, et juste parce qu'il est bon : c'est l'admirable formule de Clément d'Alexandrie : ἀγαθὸς μὲν ὁ Θεὸς δι' ἑαυτόν, δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός. *Strom.*, I, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 356. L'argumentation des Pères contre le dualisme de Marcion vaut tout autant, *mutatis mutandis*, contre l'hypothèse gnostique des deux mondes supérieurs. Quant à la multiplication fantaisiste des couples d'éons qui peuplent le monde supérieur du plérome et le monde intermédiaire du démiurge, elle n'a fait l'objet d'aucune réfutation systématique; les uns en jugeant l'exposé suffisant pour en montrer l'absurdité, les autres, comme Tertullien dans son *Adversus valentinianos*, se contentant de la railler.

3. *Cosmologie et anthropologie.* — Le Dieu suprême imaginé par les gnostiques n'a pu créer la matière, à cause de l'incompatibilité absolue qui existe entre lui,

qui est bon, et elle, qui est mauvaise. Il y a donc, entre ce Dieu et la matière, place pour un créateur : ce créateur, c'est le démiurge. Et voici comment les gnostiques en ont expliqué l'existence, la nature et la fonction. En Dieu et par Dieu s'est opérée une première manifestation divine : c'est un couple d'éons, mâle et femelle, une syzygie; de ce couple est sorti un second couple, et de celui-ci un troisième; et la série s'est continuée au gré de chaque constructeur de système, formant le plérome divin. Or, au fur et à mesure que les éons s'éloignent du Premier Principe, source de l'émanation, se produit une diminution ou une dégradation proportionnelle de l'être divin, si bien qu'à l'extrême limite, le dernier éon ne possède que le minimum de divinité. Il en possède pourtant assez pour rendre encore la création impossible. Ici survient une hypothèse nouvelle, celle d'une déviation dans l'intérieur du plérome. Un éon, méconnaissant les devoirs de sa nature, commet, par ignorance ou par orgueil, l'impertinence de vouloir connaître ce qui est au-dessus de lui ou de se croire le premier et le plus puissant de tous les êtres : il dévie. En punition, il est aussitôt exclu du plérome divin, et va dans le monde intermédiaire, qui se peuple, à l'exemple du monde supérieur et d'une manière semblable, d'une foule d'éons, dont le nombre varie au gré des constructeurs de systèmes. Cet éon prévaricateur chassé du plérome est maintenant capable de faire œuvre de démiurge, c'est-à-dire de créer le monde matériel et l'homme. Sa nature ayant été viciée par sa faute, son œuvre naturellement ne peut être que viciée. Et voilà comment s'explique l'imperfection de ce monde et la présence du mal ici-bas. L'idée chrétienne, comme on le voit, n'est pas tout à fait étrangère à cette étrange conception, mais comme elle est défigurée ! Car ce n'est là que substituer à la chute des anges et de l'homme, telle que l'enseigne la Bible, la chute d'un Dieu; remplacer un mystère, profond sans doute mais raisonnable, par une énormité blasphématoire; c'est introduire au sein même de la divinité la réalité d'une déchéance beaucoup plus choquante que celle d'une créature, et finalement faire quand même de Dieu l'auteur du mal.

4. *Sotériologie.* — Un autre dogme chrétien, celui de la rédemption, a été aussi défiguré que celui de la création. La rédemption s'explique raisonnablement dans la doctrine chrétienne : c'est Dieu prenant en pitié la misère de l'homme et venant à son secours par l'incarnation et la mort du Sauveur. Mais dans le gnosticisme? Il y a là, il est vrai, l'éon coupable, le démiurge, qui a jeté le trouble dans le plérome. Quel que soit le mobile qui l'a poussé, il n'en a pas moins commis une faute; il a donc besoin d'être guéri, relevé, sauvé, en reprenant conscience de sa vraie nature, en se contentant de sa position dans l'échelle des éons; et c'est en cela que consistera son rachat.

Mais dans l'œuvre du démiurge, qui est une œuvre mauvaise et destinée, assure-t-on, à périr, à quoi bon la rédemption ? Il en est pourtant question, mais avec cette nuance significative qu'il s'agit, non de la rédemption *de* ce monde, mais de la rédemption *dans* ce monde. Car ce n'est pas ce monde, en tant que monde, qui est racheté, c'est quelque chose d'étranger à ce monde et qui se trouve dans ce monde. Ce monde, en effet, d'après les gnostiques, est le séjour ou la prison d'un élément, qui, abîmé dans la matière, y gémit et y souffre, comme un pauvre être désorbité, que tourmentent le regret du séjour céleste et le désir de retourner à son lieu d'origine, mais qui est réduit à l'impuissance tant qu'un secours ne lui vient pas d'en haut. Qu'on appelle cet élément divin, Pensée, Étincelle, Filiation, Pneuma, peu importe; c'est uniquement cet élément divin engagé dans la matière ou retenu prisonnier par les anges qu'il s'agit de délivrer et qui est délivré; le monde matériel n'est que le théâtre passager de cette délivrance et doit être anéanti.

Il en est pareillement pour l'homme; car, en dépit de son origine et de sa dépendance du démiurge, l'homme se trouve aussi en possession d'un élément supérieur, Image, Ressemblance, Étincelle divine ou Élément pneumatique. Et dans l'homme c'est exclusivement cet élément divin qui est racheté; car son corps, formé de matière, est destiné à périr pour toujours. La distinction gnostique de l'humanité en trois catégories d'hommes, les hyliques, les psychiques et les pneumatiques, ne doit pas donner le change. Les pneumatiques sont des élus; ils possèdent déjà l'élément divin et, quoi qu'ils fassent, ils sont assurés de leur salut. Les psychiques ne le possèdent pas, mais ils peuvent l'acquérir s'ils embrassent la gnose, et dès lors ils bénéficient du salut comme les pneumatiques; sinon ils partagent le sort des hyliques qui, eux, à raison même de leur nature matérielle, sont irrémédiablement exclus du salut. De la sorte la rédemption gnostique n'embrasse pas toute l'humanité; elle est une certitude absolue pour les pneumatiques, un espoir problématique pour les psychiques, une impossibilité radicale pour les hyliques. En outre, elle laisse de côté, dans ceux qu'elle atteint, la partie matérielle de la personne humaine, le corps.

Dans ces conditions, le rôle du Sauveur est loin de ressembler à celui du Jésus de l'Évangile; et la gnose, ici, aboutit au docétisme, c'est-à-dire à la contrefaçon, ou plutôt à la suppression des mystères de l'incarnation et de la rédemption. Voir Docétisme, t. iv, col. 1480-1501. L'éon sauveur appartient à l'un des premiers rangs du monde supérieur. Pour accomplir sa mission, il descend à travers les habitants du plérome et du monde intermédiaire, sans se faire connaître d'eux, mais en leur communiquant dans la mesure de leurs besoins ce qui doit constituer leur bonheur définitif. Arrivé à l'homme, comme il ne peut pas contracter d'union avec la matière, il se contente d'habiter quelque temps en Jésus, du baptême jusqu'à la passion exclusivement. Ce n'est point lui qui souffre et meurt, c'est Jésus seul. Il n'a donc eu de l'humanité que les apparences. Le Jésus terrestre, le Jésus de l'Évangile, n'a été que son réceptacle passager, son masque; autrement dit, ce Jésus n'est pas Dieu. Et c'était là ruiner le christianisme par sa base.

5. *Eschatologie.* — La rédemption, selon les gnostiques, étant accomplie dans ce sens et de cette manière, sans qu'il soit question de la résurrection de la chair, cet autre dogme chrétien inscrit au symbole, chacun des éléments divins reprendra sa place; l'ordre, la paix, l'harmonie régneront dans les mondes supérieurs. Ce sera la reconstitution de l'état primitif, une ἀποκατάστασις. Ainsi sera réparée la déviation de l'éon prévaricateur, l'œuvre du démiurge. Nous sommes loin des fins dernières, telles que les enseigne le christianisme. L'enfer est remplacé par l'anéantissement; le ciel n'est plus une récompense. La terre n'est que le théâtre où l'envoyé du plérome sauve uniquement ce qui appartient au monde supérieur.

3° *La morale du gnosticisme.* — Il est facile d'entrevoir la morale qui peut sortir d'une pareille métaphysique. La plupart des chefs gnostiques ont négligé l'éthique dans leurs systèmes; mais ils ont posé des principes, gros de conséquences fâcheuses. Et il s'est trouvé parmi eux des logiciens déterminés qui ont tiré de ces principes ces conséquences abominables et ont réduit leur doctrine à n'être qu'une justification de l'immoralité. Du reste, à défaut de théorie spéciale, chaque gnostique, pour son compte, devait fatalement aboutir au même résultat. Et cela se comprend; car du moment que la possession de la gnose assure absolument le salut, il était bien superflu de s'inquiéter de la

qualité morale des actes. Pour les uns, le monde et la chair passant pour essentiellement mauvais, le mariage, la procréation des enfants, la famille, la propriété devaient être condamnés comme autant d'œuvres mauvaises. Pour les autres, le gouvernement de ce monde, appartenant à celui qui l'a créé, au démiurge, n'était plus qu'une tyrannie intolérable contre laquelle la révolte était un devoir; de ce côté on tomba en plein antinomisme. Voir ANTINOMISME, t. I, col. 1391-1399.

Pratiquement, à quoi bon parler de vertus ou de vices là où les actes sont indifférents ? Les vrais gnostiques ne sauraient rien commettre de mauvais; les hyliques sont incapables de faire des actes bons. Survienne une épreuve, une mise en demeure sous peine de mort de proclamer sa foi, le parjure est permis pour éviter le martyre. Quant à ce qui regarde la chair, il n'y a que deux partis à prendre, celui de la sévérité, d'un ascétisme rigoureux, dont l'excès pratiquement ne met guère à l'abri de l'excès contraire, ou celui du relâchement qui facilite, autorise ou ordonne toutes les dépravations. Le premier de ces partis n'a guère été qu'une exception parmi les gnostiques qui ne reculèrent point devant le martyre; mais c'est le second qui a compté un beaucoup plus grand nombre de partisans. Quelques chefs, Marcion entre autres, ont pu pratiquer personnellement une certaine austérité et recommander à leurs disciples la gravité des mœurs; ils ont pu même protester contre l'accusation d'immoralité. Mais les principes posés par eux justifiaient d'avance tous les excès. Et, en fait, le gnosticisme est devenu finalement une école de débauches et d'infamies. Cela suffit pour le condamner.

4° *Résultats du mouvement gnostique.* — 1. *Danger pour l'Église.* — Dès son apparition aux temps apostoliques, à Samarie et en Asie Mineure, la gnose avait éveillé des craintes pour l'orthodoxie de la foi, la pureté de la morale et l'unité de l'Église. Elle n'était pourtant pas encore systématisée en un corps de doctrine, ni organisée en écoles et en sectes. Mais elle menaçait déjà le christianisme d'un triple danger : d'un danger doctrinal, qui n'était autre que l'exaltation de la science au détriment de la foi et la contrefaçon des principaux dogmes chrétiens; d'un danger moral, qui n'allait à rien moins qu'à supprimer la responsabilité et à débrider les passions; et d'un danger social, qui jetait le trouble dans les communautés chrétiennes et tendait à ruiner l'unité de l'Église. Ce triple danger alla s'accentuant au fur et à mesure que, favorisée par le succès, la gnose, passant de l'état amorphe à l'état organisé, s'exprima dans un corps de doctrines et se manifesta en écoles et en sectes. Dans la première moitié du IIe siècle, le danger fut des plus graves. Sans la vigilance et l'activité des écrivains ecclésiastiques, tels que Hermas, l'auteur de la *IIa Clementis* et saint Justin dès la première heure; sans l'attitude énergique des chefs de l'Église qui n'hésitèrent pas à condamner et à excommunier les principaux représentants de la gnose, quels maux n'aurait pas suscités le gnosticisme ? Vinrent alors les grands docteurs, saint Irénée, Tertullien, saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène, qui firent la critique des divers systèmes, en révélèrent les inconséquences et les absurdités et, montrant ce qu'ils avaient d'opposé à l'enseignement catholique, achevèrent de les vaincre. Si bien qu'à partir du IIIe siècle le danger de la gnose était conjuré. Renan, qui n'a pas été sans montrer quelque sympathie pour les gnostiques et leur œuvre, n'a pu s'empêcher de faire cet aveu : « Tout cela, dit-il en parlant du gnosticisme, *L'Église chrétienne*, Paris, 1879, p. 176-177, était inconciliable avec le christianisme. Cette métaphysique de rêveurs, cette morale de solitaires, cet orgueil brahmanique qui aurait ramené, si on l'avait laissé faire, le régime des castes, eussent tué l'Église, si l'Église n'eût pris les devants. » « Ce qu'il y avait de réellement grave, ajoute-t-il plus bas, p. 183-184, c'était la destruction du christianisme qui était au fond de toutes ces spéculations. On supprimait en réalité le Jésus vivant; on ne laissait qu'un Jésus fantôme sans efficacité pour la conversion du cœur; on remplaçait l'effort moral par une prétendue science; on mettait le rêve à la place des réalités chrétiennes, chacun se donnant le droit de tailler à sa guise un christianisme de fantaisie dans les dogmes et les livres antérieurs. Ce n'était plus le christianisme, c'était un parasite étranger qui cherchait à se faire passer pour une branche de l'arbre de vie. » Par sa contrefaçon de l'Église, dont il s'était posé en concurrent et en adversaire, le gnosticisme « eût tué l'Église, si l'Église n'avait pas pris les devants. »

2. *Témoignages du gnosticisme favorables à l'Église.* — D'une manière générale le mouvement gnostique, par l'ampleur de son développement, par son extension rapide et finalement par son insuccès, atteste l'importance du christianisme, la force, l'autorité doctrinale et sociale de l'Église. S'il n'a pas suscité une œuvre de synthèse théologique, encore prématurée à cette époque, que de travaux n'a-t-il point provoqués, qui restent, sur tant de points particuliers relatifs au dogme, à la morale, aux croyances et aux usages chrétiens, une source précieuse de renseignements ! Ces réfutations de la gnose, nous les avons signalées; nous avons noté aussi, en passant, quelques-uns des services involontaires rendus par le gnosticisme au christianisme.

Les dogmes chrétiens niés par les gnostiques, comme, par exemple, celui de la résurrection de la chair, ont été catégoriquement affirmés, conformément aux données du symbole apostolique, et appuyés sur le témoignage de l'Écriture. Les dogmes chrétiens étrangement défigurés par eux, comme ceux de la création, de l'incarnation et de la rédemption, ont été vengés de leurs attaques et maintenus dans leur réalité. A noter que « tous les systèmes gnostiques font à Jésus-Christ une place de premier ordre. Sans doute ils méconnaissent la rédemption en réduisant le Sauveur à n'être qu'un modèle au lieu d'une victime, mais sa préexistence céleste et sa filiation divine ne font point doute pour eux. Cette croyance, lorsqu'ils l'on empruntée à l'Église, était puissante, arrêtée, parfaitement en vue. On peut en dire autant de la doctrine relative à la divinité du Saint-Esprit. » Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 170.

De même la morale, particulièrement maltraitée par les gnostiques, a été maintenue dans l'intégrité de ses principes et la pureté de ses pratiques. Par l'affirmation de l'unité de la Loi et de l'Évangile, par l'identification du Dieu bon et du Dieu juste, par la proclamation que le Dieu de la Bible est le seul vrai Dieu, on a prouvé que le décalogue est l'expression de la volonté divine, à laquelle l'homme n'a pas le droit de se soustraire. Assurément les gnostiques cherchaient à se justifier à l'aide des textes sacrés, qu'ils interprétaient souvent d'une façon abominable, mais ils ont dû être ramenés à une interprétation orthodoxe, telle que l'entendait l'Église, et qui était la condamnation de leur exégèse. Ils s'autorisaient aussi d'autres textes, empruntés aux apocryphes, dans un même but de dépravation; ces textes furent rejetés comme inacceptables, et parfois expliqués dans un sens tout différent de celui qu'ils lui donnaient.

Sans aller jusqu'à prétendre, comme l'a fait Renan, *L'Église chrétienne*, p. 155-156, que, « tout en repoussant les chimères des gnostiques et en les anathématisant, l'orthodoxie reçut d'eux une foule d'heureuses idées de dévotion populaire; » que « du théurgique l'Église fit le sacramentel; » et que « ses fêtes, ses sacrements, son art vinrent, pour une grande partie, des sectes qu'elle

condamnait, » il importe de constater qu'en matière de sacrements tout particulièrement, ce sont les gnostiques qui ont emprunté à l'Église. Ils conféraient le baptême, et voici la formule employée par certains d'entre eux : Εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων, καὶ εἰς κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 28, 3, *P. G.*, t. VII, col. 661. Mais à quoi bon un baptême, faisait observer Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 28, *P. L.*, t. II, col. 280, quand on exclut le corps du salut ? *Cui enim rei baptisma quoque apud eum* (Marcionem) *exigitur ? Et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit exsortem salutis.* Ils avaient leur clergé : des lecteurs, des diacres, des prêtres, des évêques, comme le rappelle Tertullien, *Præscript.*, 41, *P. L.*, t. II, col. 57; c'était du moins le cas des marcionites. Ils célébraient l'eucharistie : tel le gnostique Marc, qui, pour imiter ce que faisait l'Église, prenait des calices pleins d'eau et de vin, et, après de longues prières qu'il prononçait en forme de consécration pour faire croire qu'il consacrait réellement et changeait ce mélange en sang de Jésus-Christ, faisait paraître ces mêmes calices pleins d'une liqueur rouge. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 13, 2, *P. G.*, t. VII, col. 580. Ces imitations ou ces contrefaçons sacrilèges, dûment stigmatisées par les Pères, montrent où étaient les vrais sacrements.

3. *Service occasionnel rendu à l'Église par le gnosticisme.* — C'est le propre de l'hérésie en général de provoquer, sur les points dogmatiques qu'elle attaque, une défense appropriée et un progrès dans la connaissance. La gnose n'a pas échappé à ce genre de service rendu à l'Église.

D'une part, en effet, sa méthode empruntée à la philosophie et à l'enseignement chrétien a mis en avant la raison, l'Écriture et la tradition. Et c'est justement par ce procédé que les Pères ont réfuté la gnose. Saint Irénée a ainsi inauguré, dans son traité contre les hérésies, la méthode théologique, qui donne, comme il convient, la première place aux données scripturaires et traditionnelles, mais qui emprunte aussi à la raison ses lumières pour la défense de la foi. Dès le IIe livre de son traité, il se place sur le terrain philosophique, et c'est au nom de la raison qu'il réfute les gnostiques; au troisième et au quatrième, c'est sur le terrain ecclésiastique, au nom de l'Écriture et de la tradition. Et ici, comme il constatait ce procédé arbitraire de la part de Marcion et des autres de faire un choix parmi les Livres sacrés ou, comme il dit, de *circumcidere Scripturas*, de *decurtare Evangelium secundum Lucam et Epistolas Pauli*, *Cont. hær.*, I, 27, 4; III, 12, 12, *P. G.*, t. VII, col. 689, 906, comme aussi celui d'interpréter à leur façon les textes qu'il leur plaisait de retenir, il eut soin de faire remarquer que l'Écriture ne se lit, ne s'expose et ne s'interprète sans mélange d'erreur et sans danger que dans l'Église, où elle s'est conservée fidèlement, sans additions ni soustractions, depuis les apôtres. *Cont. hær.*, IV, 33, 8, col. 1077. La vraie gnose, dit-il, car il ne recule pas devant ce terme tant vanté par les gnostiques, la véritable règle de foi, la formule de l'orthodoxie, la note caractéristique de la vérité, c'est la tradition orale et vivante de l'Église; et cette tradition se trouve dans la succession ininterrompue des évêques dans les Églises fondées par les apôtres, et, pour ne parler que d'une seule, « la plus grande et la plus ancienne, connue de tous, dans l'Église fondée et établie à Rome par les très glorieux apôtres Pierre et Paul. » C'est là qu'est la tradition qui confond tous les novateurs; et il conclut : *Ad hanc igitur Ecclesiam, propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est quæ est ab apostolis traditio. Cont. hær.*, III, 3, 2, col. 848-849.

La force d'un tel argument n'échappa point à Tertullien. Tertullien sut la faire valoir d'une manière originale dans son fameux argument de la prescription. Les gnostiques, pour justifier leur manie de construire des systèmes à grand renfort de spéculations et de recherches, invoquaient ce texte : *Quærite et invenietis*, Matth., VIII, 7. *Præscript.*, 8, *P. L.*, t. II, col. 21. Sans nul doute, réplique Tertullien, il faut chercher pour trouver, et pour croire dès qu'on a trouvé, et pour s'en tenir à la foi. *Ibid.*, 9, col. 23. Car à chercher toujours, on ne trouve jamais, et on ne croit jamais. *Ibid.*, 10, col. 24. Ne cherche que celui qui n'a pas encore trouvé ou qui a perdu. *Ibid.*, 11, col. 25. Mais s'il faut chercher, c'est chez nous, auprès des nôtres, et non chez les hérétiques : *Quæramus ergo in nostro, et a nostris, et de nostro; idque dumtaxat quod, salva regula fidei, potest in quæstionem devenire. Ibid.*, 12, col. 26.

Dans leurs recherches, les gnostiques s'appuient sans doute sur la Bible et allèguent l'Écriture; mais ils ne sont pas recevables. *Ibid.*, 15, col. 28. Leurs recherches sont sans profit, parce qu'ils n'admettent pas tous les Livres sacrés, parce qu'ils font subir des retranchements ou des additions à ceux qu'ils reçoivent, et parce qu'ils interprètent à leur gré ceux dont ils citent les textes, 17, col. 30. Dès lors, l'unique question à trancher préalablement est celle-ci : *Quibus competat fides ipsa ? Cujus sint Scripturæ ? A quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina qua fiunt christiani ? Ibid.*, 19, col. 31. Or, dit-il, le Christ a confié la doctrine de la foi aux apôtres, et les apôtres l'ont donnée aux Églises qu'ils ont fondées. Dès lors, toute doctrine qui s'accorde avec les Églises apostoliques, matrices et sources de la foi, est la véritable, puisque c'est celle que ces Églises tiennent des apôtres, que les apôtres ont reçue du Christ et le Christ de Dieu. Par contre, toute doctrine en opposition avec l'enseignement de ces Églises est également en opposition avec celui des apôtres, du Christ et de Dieu; et par là même, elle doit être répudiée.

Les apôtres, prétendaient les gnostiques, n'ont pas tout connu; et s'ils ont tout connu, ils n'ont pas tout enseigné; et s'ils ont tout enseigné, leur enseignement a été altéré par les Églises. C'est à réfuter cette triple hypothèse que s'applique Tertullien. 1. Ceux que Jésus-Christ a établis maîtres, qu'il a instruits lui-même, et auxquels il a envoyé le Saint-Esprit pour parfaire leur instruction, ne peuvent pas ne pas avoir reçu la révélation complète. *Præscript.*, 23, *P. L.*, t. II, col. 34-35. Alléguer l'exemple de Pierre repris par Paul, c'est confondre une faute de conduite avec une erreur de doctrine : *Utique conversationis fuit vitium non prædicationis. Ibid.*, col. 36. 2. Les apôtres auraient eu un enseignement public et un enseignement secret; c'est une erreur : point d'Évangile occulte chez eux. *Ibid.*, 25, col. 37. Ils ont prêché publiquement, mais avec la prudence requise et selon leurs auditoires. *Ibid.*, 26, col. 38. Ils ont toujours été conformes à eux-mêmes, dans leurs écrits particuliers comme dans leur parole publique. 3. Les Églises auraient-elles, par leur faute, altéré ou diminué l'enseignement apostolique ? Saint Paul a bien repris les Galates et les Corinthiens. Reprises ou non, les Églises apostoliques n'ont reçu qu'une seule et même règle de foi. *Ibid.*, 27, col. 40.

Cet accord des Églises apostoliques est un fait indéniable et caractéristique de la vérité : *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. Ibid.*, 28, col. 40. Et revenant *ad principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis*, c'est-à-dire à ce caractère de la vérité d'être antérieure au mensonge, il conclut : *Id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum; id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum. Ibid.*, 31, col. 44. Or les gnostiques sont de nouveaux venus; ils ont été chassés de l'Église : tels

Valentin et Marcion. Ils cherchent bien à se rattacher aux apôtres, mais ils ne remontent jusqu'à eux que par des sectes que les apôtres ont condamnées, *ibid.*, 33, col. 45; et par là même ils sont condamnés, eux aussi. *Ibid.*, 34, col. 47. Voyez, dit-il, les Églises apostoliques de Corinthe, de Philippes, de Thessalonique, d'Éphèse. Voyez Rome, *cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt. Ibid.*, 36, col. 49. Et ici il rejoint saint Irénée, après avoir opposé aux gnostiques une fin de non-recevoir, et forgé ce qu'il appelle si bien ce *cuneus veritatis.* Admirable argument qui montre que l'Écriture elle-même, l'une des sources de la révélation, dépend, pour son interprétation légitime et authentique, de la tradition. Il sera repris, complété, mais il a été formulé par saint Irénée et par Tertullien pour combattre le gnosticisme; et il vaut contre toute hérésie.

Pour les points de détail, spécialement traités par Clément d'Alexandrie contre les gnostiques relativement à la foi et à la gnose, à la recherche philosophique, ζήτησις, au vrai gnostique, à l'Écriture, à la tradition, à la règle de foi, à l'Église, à la morale, à l'ascétisme, au martyre et à l'eschatologie, voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 137-200.

Massuet, *Dissertationes in quinque Irenæi libros*, *P. G.*, t. VII, col. 23-382; Le Nourry, *Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus*, *P. G.*, t. IX, col. 797-1484; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1729-1763, 1858-1863; Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, Paris, 1828; Strasbourg, 1843; Baur, *Die christliche Gnosis*, Tubingue, 1835; Neander, *Gnostiche Entwickelung der vornehensten gnostischische System*, Berlin, 1815; Lèques, *Les caractères du gnosticisme* (thèse), Toulouse, 1850; Lipsius, *Der Gnosticismus*, Leipzig, 1860; Laurin, *Du gnosticisme* (thèse), Aix, 1878; Harnack, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Leipzig, 1873, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1874, t. XLIV, p. 143-226; *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893-1897; *Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1882, t. I, p. 144-231; Th. Mansel, *The gnostic hæresies*, édit. J. Lightfoot, Londres, 1875; Mœhler, *Gesammelte Schriften*, Ratisbonne, 1839, t. I, p. 403 sq.; Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884; E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887; Kunze, *De historiæ gnosticismi fontibus novæ quæstiones criticæ*, Leipzig, 1894; L. Duchesne, *Les origines chrétiennes* (édit. lith.), Paris, 1886, p. 130-170, 248-251; *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 153-194; Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890; E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1913; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 765-775; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VI, p. 728-738; *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877-1887; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliograhie*, col. 1312-1313.

G. BAREILLE.

GOAR Jacques, dominicain français et célèbre helléniste du XVIIe siècle. Il naquit à Paris en 1601; après des études très approfondies surtout en grec et en latin, il entra dans l'ordre de saint Dominique au couvent de l'Annonciation, sis faubourg Saint-Honoré. Il y prit l'habit, le 2 mai 1619; le 24 mai de l'année suivante, il y fit profession entre les mains du P. Georges Laugier, vicaire général de la congrégation occitaine. Ses études de philosophie et de théologie achevées, il devint lecteur au couvent de Toul. Il n'avait pas cessé de s'adonner à l'étude de la littérature grecque et désirait en faire sa principale occupation. Il profita de la visite du maître général, Nicolas Ridolfi, en France et de son séjour à Paris, pour demander d'aller en Grèce dans le but de se perfectionner dans la connaissance de la langue. Ridolfi le lui permit et il partit en 1631 pour l'île de Chio; il fut nommé prieur du couvent de Saint-Sébastien de la ville de Chio, charge qu'il conserva pendant six années. Là, tout en exerçant les fonctions de missionnaire apostolique, il étudiait de près les rites de l'Église grecque, s'enquérant des usages, entrant en rapport avec les personnes le plus capables de le renseigner. Cependant, il ne semble pas qu'il ait pu séjourner dans l'île après mars 1637, ainsi que le montre une lettre du 25 mars. Probablement cette même année 1637, il revint à Rome où il fut fait prieur du couvent de Saint-Sixte; il eut alors l'occasion d'entrer en relations avec un certain nombre de personnages, savants hellénistes, tels que Léon Allatius, Basile Falasca, procureur général des basiliens, Georges Coresio, Pantaléon Ligaridio, etc. En 1642, il était de retour à Paris, où il est chargé de la formation des novices; mais dès l'année suivante, il reprend le chemin de Rome, où il arrive dans le mois de novembre 1643. En route, il visite toutes les bibliothèques qu'il peut, pour examiner leurs collections grecques. Ce n'est qu'à son retour à Paris, le 24 juillet 1644, qu'il décida de se mettre à la composition d'ouvrages, pour lesquels il recueillait des matériaux depuis si longtemps. Le 20 avril 1653, au chapitre d'Amiens, il fut élu vicaire général de la congrégation occitaine; confirmé à Rome dans cette charge le 10 juin, il inaugura son gouvernement le 19 septembre. Malheureusement il mourait dès l'année suivante, le 23 septembre. Les travaux de Goar sur la liturgie et les cérémonies de l'Église grecque sont des plus importants, surtout par l'érudition et les recherches minutieuses qu'ils révèlent. Ils ont servi de base à tous les autres travaux de ce genre. Voici les principaux ouvrages de Goar, dont les titres un peu longs sont pourtant d'un grand intérêt: 1° Εὐχολόγιον, *sive Rituale græcorum complectens ritus et ordines divinæ liturgiæ, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, etc., cuilibet personæ statui vel tempori congruens, juxta usum orientalis Ecclesiæ : cum selectis bibliothecæ regiæ, barberinæ, Cryptæ-Ferratæ, sancti Marci Florentini, tillianæ, allatianæ, coresianæ, et aliis probatis ms. et editis exemplaribus collatum. Interpretatione latina, nec non mixto barbararum vocum brevi glossario, æneis figuris et observationibus ex antiquis PP. et maxime græcorum theologorum expositionibus illustratum*, Paris, 1647; 1676, avec un nouveau titre; Venise, 1530 (2e édit.); 2° *Georgii Cedreni compendium historiarum ex versione Guilielmi Xilandri cum ejusdem annotationibus. Accedunt huic editioni præter lacunas tres ingentes et alias expletas, in Cedrenum P. Jacobi Goar ord. præd. notæ posteriores, et Caroli Annibalis Fabrotti J. C. glossarium ad eumdem. Item, Joannes Scylitzes Curopalates excipiens ubi Cedrenus desinit, nunc primum græce editus ex bibliotheca regia*, in-fol., Paris, 1647; 2 in-fol., Venise, 1729; 3° *Georgius Codinus Curopalata, de officiis magnæ Ecclesiæ et Aulæ Constantinopolitanæ. Ex versione P. Jacobi Gretseri, Soc. Jesu, cum ejusdem in Codinum commentariorum libris tribus, et de Imaginibus non manufactis opere. In hac editione præter comparatum cum regiis mss. græcum textum, et reparatam latinam versionem, accedunt inediti ex regia et Mazarina bibliotheca officialium catalogi, et ad Codini mentem locupletes notæ. Adjunguntur recentiores orientalium episcopatuum notitiæ, voces honorariæ, appellationes, dignitatum indices, quibus postremis sæculis ecclesiastici vel aulici proceres salutabantur*, in-fol., Paris, 1648. Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1802. 4° *Georgii monachi et S. P. N. Tarasii patriarchæ C. P. quondam syncelli Chronographia ab Adamo usque ad Diocletianum (nunc primum) et Nicephori patriarchæ C. P. breviarium chronographicum ab Adamo ad Michaelis et ejus P. Theophili tempora. His tabulæ chronologicæ et annotationes additæ*, in-fol., Paris, 1652. 5° *S. P. N. Theophanis Chronographia et Leonis grammatici vitæ recentiorum*

imperatorum interprete eodem Goario. Goar ne put mener à bout ce travail; il fut terminé par Combefis qui mit les notes de Goar à la fin, en y ajoutant les siennes propres, in-fol., Paris, 1655. Lorsqu'il entreprit ce travail, Goar était déjà atteint d'une maladie d'yeux, de sorte qu'il laissa s'y glisser pas mal de fautes, qui furent relevées par le jésuite Poussines dans son Γεωργίου τοῦ Παχυμέρη ..., 1666. A son tour, celui-ci mérita d'être corrigé par Combefis. 6° *Collectio clementaris materiarum omnium sacris et divinis canonibus contentarum a minimo sacerdote et monacho Matthæo Blastare elucubrata simul et compacta.* Cette version latine du ms. grec conservé dans la bibliothèque royale était enrichie de notes. Elle ne fut jamais publiée et se conservait au couvent de Saint-Honoré, ainsi que l'ouvrage suivant. 7° *Synodi Florentinæ ejus nimirum causarum Græcorum profectionis, et ad eam apparatus, celebrationis, definitionis, reditus et eventuum ex ea subsequutorum in Ecclesia Constantinopolitana, Græconicæ videlicet adversus eam perduellionis accurata narratio : auctore Sylvestro Syropulo magno ecclesiarcha et dicæophylace.* Goar avait fait lui-même une copie du ms. grec de la bibliothèque royale n. *1369*, dont le commencement manquait. Il en fit une traduction latine, mais il n'eut pas le temps de l'annoter, non plus que de le collationner sur d'autres manuscrits. La copie grecque de Goar se conservait aussi au couvent de Saint-Honoré, de même que le texte latin, celui-ci écrit sous sa dictée. Il avait aussi songé à donner une nouvelle édition de l'*Historia universalis Joannis Zonaræ cum emendata Hieronymi Wolphii Oetingensis versione Basilæ 1557 olim edita.* Il mourut avant d'avoir pu réaliser son désir. Combefis, qui avait eu la même pensée, ne put non plus en venir à bout. C'est Du Cange qui pourvut à cette nouvelle édition, 2 in-fol., Paris, 1687. Enfin nous pouvons encore signaler de Goar : *Attestatio Jacobi Goari ord. præd. de communione orientalium sub specie unica.* Elle se trouve insérée dans Allatius, *De...perpetua consensione*, col. 1659. Les œuvres historiques de Goar ont trouvé place dans le *Corpus scriptorum historiæ Byzantinæ*, Bonn, 1878. Bon nombre des manuscrits grecs rapportés par Goar de ses voyages en Orient passèrent à la Bibliothèque nationale.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. II, p. 574-575; Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1848, t. IV, p. 138; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, Paris, 1724-1745, t. XIX, p. 384 sq.; Renaudot, *Collectio liturgiarum orientalium*, Paris, 1716, t. I; *Perpétuité de la foi*, t. IV, l. I, c. I, édit. Migne, t. III, p. 24; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1907, t. IV, col. 1210-1212; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, art. *Poussines* et *Gretzer;* L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, Paris, 1874, t. II, p. 245; *Danielis Michaelis Introductio ad histor. litter.*, 1721, p. 99 et 100; Baudelot, *De l'utilité des voyages*, édit. de 1727, t. II, p. 419; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, Paris, 1748, t. V, p. 357-363; quelques lettres de Goar aux archives de l'ordre.

R. COULON.

GOBAT Georges, un des principaux moralistes et casuistes du XVIIe siècle. Né à Charmoille, dans la principauté de Porrentruy, le 1er juillet 1600, il fut reçu dans la Compagnie de Jésus le 1er juin 1618, et, après avoir professé la littérature et la philosophie, se livra exclusivement à l'étude et à l'enseignement de la théologie morale, où il ne tarda point à acquérir la réputation d'un maître. Sa haute vertu et la sagesse de ses conseils lui firent confier d'importantes missions. Après vingt-sept années d'enseignement théologique, le P. Gobat fut chargé de la direction du collège de Hall, puis de celui de Fribourg, et mourut à Constance le 23 mars 1679, en préparant une édition complète de ses œuvres, qui ont toutes pour objet la théologie morale. 1° *Sensus et consensus doctorum de jubileo duplici et suspensione indulgentiarum propositus*, Inspruck, 1649; ce dernier ouvrage qui contenait, avec une étude sur les bulles d'Innocent X, une foule d'aperçus originaux et quelques solutions nouvelles, attira aussitôt l'attention du monde ecclésiastique sur le brillant professeur; le traité fut réimprimé à Cracovie en 1651; 2° *Thesaurus ecclesiasticus indulgentiarum in quo omnia dubia moralia... proponuntur, ibid.*, 1650; Munich, 1650; Constance, 1670; c'était le recueil le plus complet qui eût alors paru sur ces matières; il était précédé d'une remarquable dissertation sur la nature des indulgences où abondaient encore les vues nouvelles; 3° *Alphabeticum communicantium*, Constance, 1659; Inspruck, 1652; Munich, 1662 : recueil de cas de conscience et traité pratique sur la réception et l'administration de la sainte eucharistie; 4° *Clypeus clementium judicum utriusque fori*, Constance, 1659; Munich, 1662; Constance, 1663; cette dernière édition est de beaucoup la meilleure; 5° *Alphabeticum sacrificantium*, Constance, 1660; Munich, 1663 : traité pratique et recueil de cas de conscience sur la célébration de la sainte messe; 6° *Theologia juridico-moralis, seu accusatio canonica ebriosi, ad divortium compellendi*, Munich, 1663; 7° *Alphabetum baptizantium et confirmantium*, Munich, 1663; 8° *Alphabetum sacri audiendi et breviarii recitandi*, Constance, 1664; 9° *Alphabetum ordinis et extremæ unctionis, ibid.*, 1664; 10° *Alphabetum matrimoniale*, 2 vol., *ibid.*, 1665; 11° *Alphabetum confessariorum, ibid.*, 1666; 12° *Alphabetum confitentium, ibid.*, 1667; tous ces ouvrages qui épuisent sur chaque point la matière sont conçus d'après le même plan, cher à l'auteur, des cas de conscience suivi de l'exposé théorique de chaque question; 13° *Clavis alphabetico-sacramentalis, id est, tractatus moralis de sacramentis in genere, ibid.*, 1667; 14° *Alphabetum quadruplex quo... explicatur materia voti, juramenti, blasphemiæ et superstitionis, ibid.*, 1672. Le P. Gobat avait entrepris l'édition définitive de ses œuvres dans les *Opera moralia*, dont le Ier tome parut à Ingolstadt en 1678, lorsqu'il succomba à la tâche, au collège de Constance, le 23 mars 1679. Dans les dernières années de sa vie, il avait été recteur des collèges de Hall et de Fribourg en Suisse où sa mémoire resta longtemps en vénération. L'édition de ses œuvres fut reprise aussitôt par le collège de Constance, et les deux derniers volumes, publiés avec une apparente précipitation, parurent à Munich en 1681. L'édition de Douai, 1700, en 3 in-fol., fut revue avec le plus grand soin et servit aux éditions de Venise de 1716 et 1744. Les œuvres de Gobat attirèrent l'attention de l'évêque d'Arras, fort mal disposé en faveur des doctrines de la Compagnie de Jésus. Il les censura dans un écrit paru à Arras en 1703, et qui provoqua une assez vive polémique. Plusieurs ouvrages parurent en réponse pour justifier les doctrines incriminées : *Justification des jésuites de Douai*, s. l. n. d.; *Apologie pour la doctrine des jésuites* par le P. Gabr. Daniel, Liége, 1703; *Vindiciæ Gobatianæ*, 1706, important ouvrage du P. Christophe Rassler. La doctrine de Gobat ne méritait point cette censure sévère. Bien que certains points de détail ne puissent plus être retenus aujourd'hui, « l'ensemble de sa doctrine est solidement établi et, de son temps, il était partout consulté. » Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. II, p. 806.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1505-1512; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1912, t. III, col. 234; A. Valrey, *Histoire du collège de Porrentruy*, Porrentruy, 1868, p. 116 sq.

P. BERNARD.

GODEAU Antoine, né à Dreux le 24 septembre 1605, mort à Vence le 21 avril 1672. Après une jeunesse mondaine, où il fut très remarqué à l'hôtel de Ram-

bouillet et surnommé « le nain de la princesse Julie », avocat au parlement de Paris, membre de l'Académie française dès son origine, il reçut le sous-diaconat en mai 1635 et la prêtrise en 1636. Nommé évêque de Grasse le 21 juin 1636, préconisé le 22 septembre et sacré à Paris le 14 décembre, il arriva le 28 septembre 1637 dans sa ville épiscopale. Sans cesser de s'occuper de littérature et de suivre de loin la vie mondaine où il avait brillé, il s'occupe activement de son diocèse, est chargé par Louis XIII de chasser les cassinistes de Lérins et de les remplacer par les mauristes en 1638, est nommé le 20 décembre 1639 évêque de Vence dont le diocèse est réuni au sien, ce qui ne fut ratifié que par Innocent X le 7 décembre 1644. Godeau joua un rôle important en Provence et dans les Assemblées générales du clergé en 1645-1646 et 1653. Louis XIV ayant demandé au Saint-Siège la désunion des deux diocèses en 1653, Godeau résigna Grasse et garda Vence. Il reparut à l'Assemblée générale de 1655-1657, administra le diocèse d'Aix en 1660 durant l'absence du cardinal Grimaldi, continua à être remarqué en Provence, surtout lors du voyage de la cour. Il fut un instant question de lui comme précepteur du Dauphin. En 1761, sur sa demande, Louis de Thomassin lui fut donné comme coadjuteur, après avoir été préconisé le 14 décembre au titre de Rhodiopolis et sacré le 25 février 1672 à Paris; Godeau mourut deux mois après le sacre de Mgr de Thomassin. Il a laissé un nombre considérable d'ouvrages en prose et en vers. Parmi les premiers, on peut mentionner ses *Paraphrases sur les Épîtres de saint Paul et les Épîtres canoniques*, ses *Oraisons funèbres* (Louis XIII, Listolfi Maroni, évêque de Bazas, J.-B. Camus, ancien évêque de Belley, Mathieu Molé, Jean IV, roi de Portugal), ses *Ordonnances et Instructions synodales*, ses *Instructions et prières chrétiennes*, son *Histoire de l'Église*, ses *Vies des saints Paul, Augustin et Charles Borromée*, ses *Tableaux de la pénitence*, ses *Œuvres chrétiennes et morales*, son *Traité des séminaires*, ses *Éloges* de divers évêques, empereurs, rois, etc., son *Nouveau Testament*. Dans ses ouvrages posthumes, ses *Homélies*, sa *Morale chrétienne*, ses *Lettres*. Dans les documents possédés par les archives départementales des Alpes-Maritimes, divers mandements, lettres, etc. Parmi les œuvres en vers de Godeau, on peut signaler ses *Œuvres chrétiennes*, ses *Poésies chrétiennes*, sa *Paraphrase des Psaumes*, ses *Hymnes* (en l'honneur de sainte Geneviève et de saint Charles Borromée), son *Saint Paul*. En outre, un poème posthume, *Les fastes de l'Église*. Protégé par Richelieu, mal vu par Mazarin, Godeau a été mêlé aux querelles du jansénisme. Cousin de Conrart, il ne réussit pas à le convertir au culte catholique.

P. Tourtoureau, *Oraison funèbre de Godeau* (1672); abbé Tisserand, *Antoine Godeau*, Paris, 1870; *Histoire de Vence*, Paris, 1860; R. Kerviler, *Antoine Godeau*, Paris, 1879; abbé Cognet, *Antoine Godeau* (thèse de doctorat), Paris, 1900 : un index bibliographique et une table des ouvrages de l'évêque s'y trouvent; G. Doublet, *Godeau, évêque de Grasse et de Vence*, 2 in-8°, Paris, 1912, 1913 (le reste sous presse).

G. Doublet.

GODFROY Claude-Eusèbe, jésuite français, né le 15 décembre 1817 à Armaucourt (Meurthe), enseigna la physique (1841-1845), l'Écriture sainte et l'hébreu (1845-1853) au grand séminaire de Nancy, où son influence contribua pendant dix ans à former une génération de prêtres qui furent l'honneur du diocèse, et se fit admettre dans la Compagnie de Jésus, au noviciat de Saint-Acheul, le 8 septembre 1853. D'abord professeur de philosophie au collège Saint-Clément de Metz, il ne tarda pas à être envoyé à Paris à la rédaction des *Études religieuses* que venaient de fonder les Pères Daniel et Gagarin. Il s'occupa surtout de questions exégétiques et s'attacha à réfuter les principales erreurs de Renan. On a de lui une assez longue série d'ouvrages qui traitent surtout de questions ascétiques ou de l'enseignement de la religion au peuple. Parmi ses écrits apologétiques, il convient de citer : *De l'exégèse rationaliste*, Paris, 1856; *Motifs et précis de la foi catholique contre les erreurs du temps présent*, Nancy, 1859; *Voltaire : Son centenaire*, Troyes, 1878. Son zèle se dépensa dans les vingt dernières années de sa vie à des œuvres d'apostolat qu'il sut rendre florissantes et qui rendirent son nom particulièrement cher à la ville de Troyes. Il mourut à Flavigny-sur-Moselle, le 4 avril 1889.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1518 sq.; *Lettres de Jersey*, t. VIII, p. 200 sq.

P. Bernard.

GODOY (Pierre de) fut un des meilleurs théologiens que fournit au XVIIe siècle l'école dominicaine espagnole. Il naquit à Aldeanneva, dans l'Estramadure, diocèse de Plasencia. Il entra dans l'ordre dominicain au couvent de San Esteban, à Salamanque, et y fit profession. Il fut envoyé ensuite, pour y poursuivre ses études, au collège Saint-Grégoire de Valladolid. Il revint à Salamanque où il enseigna avec éclat dans la première chaire de théologie de l'université. Comme prédicateur, il eut aussi le plus grand renom. Après vingt-cinq ans d'enseignement, Philippe IV voulut le récompenser et le fit nommer à l'évêché d'Osma, choix que ratifia Alexandre VII, le 31 mars 1664. Après avoir gouverné cette église pendant plusieurs années, il fut transféré à celle de Siguenza, en 1672. Voir Gams, *Series episcoporum*, p. 75. C'est sur ce siège qu'il mourut, le 2 novembre 1687. Il ne semble pas pourtant que l'on doive retenir cette date de 1687 donnée par Gams. En effet, le 12 juillet 1677, Innocent XI nomme à l'évêché de Siguenza Thomas Carbonel, lui aussi dominicain, et le donne comme successeur à un certain Pierre, qui ne peut être que Godoy. D'autre part, des relations circonstanciées fournies à Cavalieri prouvent que Pierre Godoy dut mourir dans le courant de la même année 1677. Les auteurs espagnols ont célébré sa générosité et son amour des pauvres. On a de lui : 1° *Disputationes theologicæ in III^am partem D. Thomæ*, 3 in-fol., Osma, 1666-1668; Venise, 1686; 2° *Disputationes theologicæ in I^am partem D. Thomæ*, 3 in-fol., Osma, 1669-1671; 3° *Disputationes theologicæ in I^am II^æ D. Thomæ*, in-fol., Osma, 1672. Plus tard ces ouvrages furent réunis et parurent ensemble, in-fol., Venise, 1686; 7 in-4°, 1696; 7 in-fol., 1763. Cette édition contient des appendices par J.-B. Gonet. Plusieurs écrits philosophiques de Pierre Godoy parurent sous d'autres noms, ainsi que le déclare Cavalieri, *Galleria dei sommi pontefici*, etc., t. I, p. 699. Il faut noter aussi comment il peut se faire que l'on retrouve exactement les mêmes passages à la fois dans Godoy, surtout dans ses commentaires sur la I^a, et dans Gonet, *Clypeus*, etc. Voici comment Echard explique la chose. L'enseignement de P. Godoy à Salamanque eut un tel succès qu'aussitôt l'on compta plus de mille exemplaires manuscrits de ses leçons, qui non seulement se répandirent partout en Espagne, mais aussi en Italie et en France. Sans doute un exemplaire tomba entre les mains de Gonet qui, en ce temps-là, préparait l'édition de son *Clypeus*. Trouvant dans l'exposition du théologien espagnol l'expression exacte de sa propre pensée, il l'adopta et la fit ainsi passer dans son propre travail. Néanmoins, on ne saurait sans injustice accuser Gonet de plagiat, car lui-même, dans son prologue au lecteur, t. I, s'est prévalu de son autorité et l'a dit clairement. Il en est résulté que ces passages de Godoy parurent dans l'ouvrage de Gonet, 1659 sq., avant que l'auteur lui-même les ait publiés pour son propre compte. Malgré cet aveu, il paraît que Godoy fut peu satisfait du procédé de Gonet et deux de ses

amis et censeurs, François de Ayllon et Hyacinthe de Parra, le lui reprochèrent, le premier dans le prologue *ad lectorem* du traité *De Trinitate*, le second dans la censure des *Disputationes in Iam IIæ*. Echard excuse Gonet, en disant que peut-être sans le stimulant que Godoy reçut de la publication du *Clypeus*, il ne se serait point décidé à faire paraître son travail, qui eût été ainsi perdu ou qui eût paru sous d'autres noms.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, 1721, t. II, p. 673-674; Fontana, *Theatrum dominicanum*, Rome, 1666, p. 256; Mich. Cavalieri, *Galleria de' sommi pontefici*, etc., Bénévent, 1696, t. I, p. 699; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 7; Gams, *Series episcoporum*, p. 75.

R. COULON.

GOEPFFERT Georges, jésuite allemand, né à Bischofsheim, dans le duché de Bade, le 8 décembre 1635, entra dans la Compagnie de Jésus le 16 décembre 1656. Après avoir enseigné les humanités à Mayence, la philosophie à Heiligenstadt et à Wurzbourg, il professa successivement la théologie à Bamberg, à Wurzbourg, à Molsheim, à Fulda, devint chancelier de l'université de Bamberg et mourut à Wurzbourg le 14 septembre 1704. Il reste de lui quelques thèses de théologie : *Dux et lux divini judicii sive Verbum incarnatum ex beatissima Virgine natum*, Bamberg, 1697; *Ænigma theologicum ex Ia parte Summæ theologiæ desumptum. Deus unus et trinus*, *ibid.*, 1698; *Theses theologicæ de incarnati Verbi mysterio*, *ibid.*, 1698; *De prolegomenis et principiis juris canonici*, *ibid.*, 1698.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1527 sq.; Group, *Collectio scriptorum Wirceburgentium*, Francfort, 1754, t. II, p. 511-526.

R. COULON.

GŒRRES (Jean-Joseph de), né le 25 janvier 1776 à Coblentz, mort à Munich le 29 janvier 1848, est un des hommes de son temps qui ont le mieux mérité à la fois de l'Église et de leur patrie; personne, au XIXe siècle, ne s'est voué à la défense des droits de l'Église et de la liberté politique et religieuse du peuple allemand avec plus de persévérance et d'éclat. Esprit universel, qui embrassait dans le vaste cercle de ses connaissances les parties les plus diverses du savoir humain, l'histoire et les sciences exactes, la théologie et les sciences naturelles; âme de feu; plume fertile autant que ferme et hardie, Gœrres a été, par ses facultés puissantes comme par ses talents variés, le second Leibniz de son pays, et il a exercé en Allemagne une influence considérable sur l'étude des sciences ecclésiastiques. On distingue dans sa vie trois phases, ayant chacune son caractère et sa physionomie propre.

1re période : 1776-1800. Issu d'une famille bourgeoise aisée, Gœrres fut élevé dans le gymnase de sa ville natale, mais ne put, en raison des événements politiques, suivre les cours de l'université de Bonn, où il avait projeté d'abord d'aller étudier la médecine; le docte, l'infatigable, le généreux Gœrres sera, par-dessus tout, un *autodidacte*. En 1794, lorsque les victoires de la République française l'eurent rendue maîtresse de la rive gauche du Rhin et lui eurent ouvert Coblentz, le jeune Gœrres se fit le champion enthousiaste des idées républicaines et les célébra tant par sa vive parole dans les clubs de sa patrie que par de spirituels et mordants écrits, brochures ou articles de journaux; l'Église catholique et ses institutions n'y furent même pas épargnées. Cette exaltation juvénile, néanmoins, tomba vite; le mirage des idées républicaines dura peu; à la clarté de l'orage qui était venu fondre sur Coblentz, Gœrres entrevit bientôt l'immense vanité de ses illusions et, profondément désabusé, il laissa de côté la politique, pour se tourner vers la science et vers l'art. On le vit s'adonner surtout à l'étude des sciences naturelles, et y rester plus ou moins enlacé dans les formules panthéistes de Schelling, dont la philosophie avait fasciné sa jeunesse.

2e période : 1801-1826. Pourvu de la chaire de physique à l'école secondaire de Coblentz, le publiciste d'hier, le laborieux et pénétrant écrivain, après avoir traduit en 1801 les *Tableaux synoptiques de chimie* de Fourcroy, faisait paraître, en 1803, ses *Aphorismen über die Organonomie*, en 1805, une *Exposition de la physiologie*, et des *Aphorismen über die Organologie*, en 1806, les *Aphorismen über Glaube und Wissen*. Cette année même, sur la chaude recommandation d'un savant jurisconsulte, le professeur Thibaut, Gœrres était transféré à l'université de Heidelberg, et y entamait une série de leçons d'histoire et de littérature. Dans son livre des *Teutschen Volksbücher*, il excita l'intérêt pour les obscurs et lointains domaines de la vieille Allemagne, et noua d'étroites relations avec les membres de l'école romantique allemande, dont il fut l'un des promoteurs. Mais l'animosité des protestants contre cette école décida Gœrres en 1808 à quitter Heidelberg, et, le projet de l'appeler à Landshut ayant échoué, il reprit sa chaire à l'école secondaire de Coblentz. Là, en poursuivant ses travaux sur le passé de l'Allemagne, il pénétra dans les mythes du monde asiatique et publia, en 1810, son célèbre livre : *Die Mythengeschichte der asiatischen Welt*, qui depuis a été dépassé, mais qui fut alors pour les esprits cultivés une révélation. Quelques années plus tard, au commencement de 1814, le patriotisme de Gœrres le ramena dans l'arène politique. Quand l'Allemagne se souleva contre la domination de l'empereur Napoléon Ier, Gœrres mit sa plume au service de l'œuvre d'indépendance nationale, et fonda, pour rallumer par son éloquence enflammée le patriotisme des Allemands, une feuille hebdomadaire, le *Rheinische Merkur*. Ce journal acquit très vite une importance extraordinaire, et telle que Napoléon put le tenir pour « la cinquième des puissances coalisées contre lui. » Mais, la guerre terminée, l'intrépide journaliste ne désarma pas; obstinément il demeura l'apôtre de la cause de la liberté des peuples. L'âpreté de langage avec laquelle il dénonçait et flagellait les plaies de l'époque, sans ménager les plus hauts personnages, blessa et irrita les hommes au pouvoir : le 10 janvier 1816, le *Mercure rhénan* était supprimé; Gœrres fut révoqué de ses fonctions d'inspecteur de l'instruction publique. En 1819, il ne laissa pas, dans sa brochure : *Teutschland und die Revolution*, de stigmatiser l'attitude des gouvernements envers l'Église et de leur rappeler avec sa force coutumière leurs engagements sacrés envers leurs sujets catholiques. Rien ne put arrêter la diffusion de la brochure; l'écho que ces ardentes revendications trouvèrent dans toute l'Allemagne, en Westphalie notamment et dans les pays du Rhin, fit sentir aux plus hautes régions du pouvoir la nécessité d'une entente religieuse avec Rome. Devant les menaces et les tracasseries de la police, Gœrres s'enfuit de Coblentz et fixa sa résidence à Strasbourg. Ce fut à Strasbourg qu'il écrivit, en 1820, *Heldenbuch von Iran*, et l'année d'après, son *Apologie* personnelle contre les procédés du bureaucratisme prussien, *In Sachen des Rheinprovinz und in eigener Angelegenheit*, laquelle parut à Stuttgart en 1822; il y prit aussi congé définitivement de la politique par une étincelante et patriotique brochure : *Europa und die Revolution ;* désormais, il sera tout à la science et à l'Église. Pendant son séjour à Strasbourg, en effet, il apporta une collaboration active et très remarquée à la revue : *Der Katholik*, que Ræss et Weiss avaient fondée à Mayence en 1821. De cette époque date, pour Gœrres, sous l'influence de ses relations avec les Liebermann, les Ræss, les Weiss, etc., un pas décisif dans l'évolution

chrétienne. Gœrres n'avait jamais fait la guerre à l'Église; mais il n'avait pas su dans ses premiers écrits en apprécier le vrai caractère et le vrai rôle. Comme ses idées politiques, ses idées religieuses allèrent toujours se redressant et s'assagissant; elles finirent par gouverner tout à fait sa pensée. Déjà, dans le *Mercure rhénan*, il avait parlé en faveur du pape, et, dans sa brochure : *Teutschland und die Revolution*, il avait défendu la liberté de l'Église, la hiérarchie ecclésiastique, les jésuites, etc. Dans ses brillants articles du *Catholique*, il eut pour but avant tout de servir la cause de la religion; il en fut le puissant et généreux athlète.

3e période : 1827-1848. Appelé par le roi Louis Ier de Bavière, en 1827, à la chaire d'histoire de l'université de Munich, afin d'en accroître le lustre, Gœrres eut à cœur, dans ses cours publics, dans ses conversations privées, dans ses ouvrages, de rendre à la science, à la politique et à l'art la base chrétienne que l'incrédulité frivole du XVIIIe siècle avait sapée. Il enseignera dans Munich avec un immense éclat, endoctrinant une foule de disciples, d'auditeurs bénévoles de toutes nations; il sera le centre du groupe d'hommes éminents qui y présidaient à la grande rénovation religieuse et artistique, les Dœllinger, les Mœhler, les Phillips, les Cornélius, etc.; il écrira avec sa verve coutumière dans le journal catholique, l'*Eos*. Il s'occupa de l'Hexaméron et de la table des peuples de la Genèse : *Ueber die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte*, Breslau, 1830; 2e édit., 1880; *Die Völkertafel des Pentateuch. I. Die Japhetiden und ihr Auszug aus Armenien*, Ratisbonne, 1845. Mais son œuvre capitale sera sa *Mystique chrétienne*, qu'il méditait depuis Strasbourg et qu'il publia de 1836 à 1842, en quatre volumes : monument de vaste érudition, où l'auteur, resté fidèle à Schelling sur le terrain de la physiologie et de la psychologie, veille soigneusement à ne pas s'écarter du vrai point de vue chrétien; protestation énergique contre le rationalisme des temps modernes, et qui produisit au delà du Rhin une vive sensation. La *Mystique* a été traduite en français par M. Sainte-Foi, 5 vol., Paris, 1854-1855. Lorsque, en 1837, l'archevêque de Cologne fut jeté en prison, les idées de toute sa vie sur les rapports de l'Église et de l'État, comme sa vieille haine de l'absolutisme politique, inspirèrent à Gœrres son *Athanasius :* défense éloquente et vigoureuse de Mgr de Droste-Vischering en même temps que lumineux exposé des principes de droit engagés dans l'affaire; l'Allemagne catholique y applaudit. Aux attaques des trois hommes de talent qui se firent les avocats du gouvernement prussien, H. Léo. Marheinecke et Bruno Bauer, Gœrres rispota victorieusement par son livre : *Die Triarier*, qui donna un mouvement singulier aux esprits en Allemagne et que consacre l'approbation de Grégoire XVI. Sous l'impression des affaires de Cologne, une revue nouvelle avait été fondée : *Die historisch-politischen Blätter*, pour combattre les préjugés et les erreurs hostiles à l'Église et à son histoire dans le monde. Gœrres en fut le zélé collaborateur; pas un numéro de cette revue dans lequel il n'ait inséré quelque article jusqu'à sa mort. En 1845, il poussa un dernier cri pour l'honneur de l'Église dans son livre : *Die Wallfahrt nach Trier*, à l'occasion des attaques lancées, l'année précédente, contre le pèlerinage national à la *Sainte Tunique*. Le soir de sa vie fut assombri par les désordres que provoqua le séjour de Lola Montez à Munich, et qui amena, sans atteindre Gœrres lui-même, l'exil de plusieurs de ses amis. Gœrres mourut à l'âge de 72 ans. « Priez pour les peuples, qui ne sont plus rien, » avait-il dit sur son lit de mort; et encore : « La conclusion est tirée, l'État gouverne, l'Église proteste. »

Les œuvres politiques de Gœrres ont paru à Munich en 6 vol., de 1854 à 1860; on a publié aussi à Munich ses lettres en 3 vol., de 1858 à 1874. Une société savante a pris son nom, *Die Gœrres-Gesellschaft*, et continue son œuvre par des publications importantes.

J. Galland, *Joseph von Gœrres*, Fribourg-en-Brisgau, 1876; Sepp, *Gœrres und seine Zeitgenossen*, Nordlingen, 1877; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 794-802; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VI, p. 744-748; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1912, t. V, col. 1125-1128; H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche im XIX Jahrhundert*, 2e édit., Munster, 1903, t. II, p. 488 sq. et *passim; Gœrres*, n. 938 des *Contemporains*, Paris, 1910.

P. GODET.

GOETHALS. Voir HENRI DE GAND.

GOLDHAGEN Herman, jésuite allemand, né à Mayence le 14 avril 1713, entré dans la Compagnie de Jésus le 13 juillet 1735, se fit remarquer de bonne heure par ses savants travaux sur l'histoire de Mayence et par ses nombreux ouvrages sur la philologie grecque et latine, en particulier par ses *Institutiones linguæ latinæ et græcæ*, Manheim, 1750, si souvent réimprimées. Nommé professeur de théologie à Mayence, il mit à profit ses vastes connaissances linguistiques pour rétablir le texte grec du Nouveau Testament contre les interpolations protestantes ou les leçons arbitrairement choisies et publia, avec un spicilège apologétique, Καινὴ διαθήκη *sive Novum D. N. J. C. Testamentum græcum cum variantibus lectionibus quæ demonstrant Vulgatam latinam ipsis e græcis N. T. codicibus hodiedum extantibus authenticam*, Mayence, 1753. Cf. Zaccaria, *Saggio critico*, t. II, p. 462-473. L'ouvrage a été réédité à Liége, en 1839, par Pierre Kersten. Cf. *Journal de Kersten*, t. V, p. 594 sq. Comme suite à ce travail d'ordre exégétique et apologétique, Goldhagen releva toutes les erreurs matérielles et les transformations de textes recueillies dans les écrits protestants et publia un ouvrage de controverse qui fit grand bruit en Allemagne : *Betrugsanzeige in Religionschriften als in der Teutschen Uebersetzung der allgemeinen Kirchengeschichten*, Francfort, 1756; Puis. *Exegesis catholica in præcipuas voces sacræ Scripturæ ab acatholicis alieno sensu male explicatas*, Mayence, 1757, et un ouvrage de circonstance fort remarquable par la richesse de l'érudition et la sûreté de la méthode : *Meletema biblicophilologicum de religione Hebræorum sub lege naturali, ibid.*, 1759, réimprimé dans le *Thesaurus theologicus* de Zaccaria, t. VIII, et dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XV. Désormais c'est surtout contre le philosophisme et le théisme que Goldhagen dirigera son effort; il s'attachera surtout à réfuter les erreurs du temps et à défendre les bases mêmes de la foi, préoccupé spécialement de prémunir la jeunesse des universités et de faire parvenir jusqu'à elle la substance intacte des saines doctrines. C'est dans ce but qu'il écrivit son *Introductio in sacram Scripturam Veteris ac Novi Testamenti maxime contra theistas et incredulos, ibid.*, 1765, t. I; 1766, t. II; 1768, t. III, puis divers ouvrages destinés à une diffusion plus grande : *Nöthiger Unterricht in den Religionsgrüden gegen die Gefahren der heutigen Freidenkerei*, Manheim, 1769; *Denkbüchlein gegen die Gefahren der Zeit*, Mayence, 1772; *Grundlehren des Christentums aus göttlicher heiliger Schrift, ibid.*, 1771, 1773; *Schriftmässige Moral in einem kurzen Auszug der hierzu dienlichen und erklärten Schriftstellen, ibid.*, 1774. Ce traité contient d'importantes remarques sur les leçons de morale de Gellert parues à Leipzig, en 1770. Toujours contre les protestants libéraux et les incrédules de l'époque, l'infatigable travailleur publiait ses *Vindiciæ harmonico-criticæ et exegeticæ in sacram Scripturam.. contra recentiores bibliomachos et varii nominis incredulos, ibid.*, 1774, 1775, puis un ouvrage apologétique contre les Juifs : *Tractactus Rabbi Samuelis errorum Judæorum indicans circa observationem legis mosaicæ et*

Messiam quem venturum exspectant, ibid., d'après les manuscrits. A ces travaux de pure érudition, le P. Goldhagen ajoutait, pour ranimer en Allemagne le sentiment religieux, un solide traité spirituel sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus : *Anweisung zu der hochwichtigen Andacht zum heiligsten Herzen Jesu Christi*, Saint-Gall, 1767; Bamberg, 1763; Mayence, 1769, etc. Enfin, dans le but de répondre plus rapidement et plus régulièrement aux attaques pour ainsi dire quotidiennes dirigées contre la religion, le P. Goldhagen fondait la première revue apologétique sous ce titre : *Religions-Journal, oder Auszüge aus den besten alten und neuen Schriftstellern und Vertheidigern der christlichen Religion mit Anmerkungen.* Cette revue paraissait tous les deux mois et contenait, outre le périodique, des suppléments et des pièces d'actualité imprimées à part. Goldhagen la dirigea pendant dix-neuf ans, de l'année 1776 jusqu'en 1794. Cette publication fut reprise en 1797 à 1804, sous le titre de *Journal der Religion, Wahreit und Litteratur.* Elle rendit à la religion d'éminents services. Ces multiples et absorbants travaux n'épuisaient pas toutefois l'activité prodigieuse du P. Goldhagen. En 1766, il était nommé procureur de la province du Rhin supérieur et, en 1773, il recevait la charge de conseiller ecclésiastique à Mayence, puis à Munich, où il mourut à la tâche, le 28 avril 1794, au milieu des tristesses et des appréhensions que suscitaient en Allemagne dans le monde religieux les horreurs et les menaces de la Révolution française.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1538-1544; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 444 sq.

P. Bernard.

GOMAR et **GOMARISME**. — I. Gomar. II. Gomarisme.

I. Gomar ou Gomarus, et, d'après l'orthographe originelle, Gomaer, François, théologien, exégète et polémiste protestant, naquit à Bruges, le 30 janvier 1563. Ses parents, ayant embrassé les principes de la religion dite *réformée*, émigrèrent en 1578 dans le Palatinat, afin de pouvoir professer plus librement leur foi nouvelle. Ils firent donner à leur fils une éducation soignée, en rapport avec ses dispositions naturelles et avec leurs propres convictions. Pendant trois ans, il suivit, à Strasbourg, les leçons de Jean Sturm. De là, en 1580, il passa à Neustadt, où les professeurs de la faculté d'Heidelberg, principaux représentants et défenseurs des opinions de Calvin, avaient été relégués par l'électeur palatin, adepte fervent du luthéranisme. Il y eut pour maîtres Zacharie Ursinus, Jérôme Zanchius et Daniel Tossanus, tous trois très attachés à l'orthodoxie calviniste. Vers la fin de 1582, il se rendait en Angleterre. Il y fréquenta, à Oxford, les cours de théologie de Jean Reynold, et, à Cambridge, ceux de Guillaume Whitaker. C'est dans cette dernière ville qu'il prit, en juin 1584, le grade de bachelier. Il revint ensuite à Heidelberg, où la faculté avait été réinstallée et où il employa deux ans à se perfectionner dans la connaissance du grec et de l'hébreu. De 1587 à 1593, nous le trouvons remplissant à Francfort les fonctions de pasteur du groupe hollandais de l'Église réformée. Mais en 1593 la communauté qu'il dirigeait fut dispersée, et on lui offrit une chaire de théologie à Leyde. Il l'accepta, après avoir conquis le bonnet de docteur à Heidelberg. Il était tout entier à sa tâche professorale quand, en 1603, on lui donna comme collègue, à son grand déplaisir, Jacques Arminius, déjà connu par ses tendances à mitiger les effrayantes théories du prédestinatianisme calviniste. Dès l'année suivante, il commençait contre lui cette lutte âpre et sans merci, empreinte d'un véritable fanatisme, qui devait aboutir au partage de l'Église néerlandaise en deux factions ennemies. Arminius (voir ce mot) s'écartait, en effet, des sentiments qui dominaient alors dans les écoles et dans les Églises réformées de la Hollande. Il rejetait les dogmes de la prédestination absolue et de la grâce irrésistible, et rendant à Dieu la bonté et à l'homme la liberté, il enseignait que la miséricorde divine et les mérites de Jésus-Christ s'étendent à tout le genre humain, et que la grâce n'entraîne pas au bien par une force nécessitante sans le libre concours de la volonté à laquelle elle est offerte. Gomar lui reprochait de ruiner ainsi non seulement la doctrine prédestinatienne, mais encore toute l'économie protestante du salut, toute la doctrine de la justification par la foi, et d'incliner vers la thèse catholique de la justification par les œuvres. « Je n'oserais pas, disait-il, paraître devant Dieu après avoir fait miennes les opinions d'Arminius. » Il eut la bonne fortune de rencontrer, dès le début de sa campagne, un fidèle allié et un solide appui en la personne de Jean Bogermann, qui fut plus tard professeur de théologie à Franeker et président du synode de Dordrecht. Ses partisans portèrent d'abord le nom de gomaristes, auquel vint se joindre ensuite celui de contre-remontrants. Les dissensions entre gomaristes et arminiens s'envenimèrent bientôt au point de faire craindre, dans certaines provinces, qu'elles ne dégénérassent en une véritable guerre civile. La masse du peuple tenait généralement pour les croyances calvinistes pures, tandis que bon nombre de théologiens et de personnages influents étaient favorables aux idées nouvelles et plus indulgentes. Diverses tentatives de conciliation furent faites à la demande ou avec l'assentiment du gouvernement. Il y eut entre les adversaires plusieurs colloques ou discussions publiques. En 1608, à deux reprises, Gomar personnellement soutint un débat de ce genre devant l'assemblée des États généraux; et l'année suivante, une dispute plus solennelle encore mit aux prises deux groupes de cinq champions chacun, Gomar figurant toujours en tête des défenseurs de sa cause. La mort d'Arminius, survenue en 1609, ne mit fin ni à la controverse dont il avait été la cause ou l'occasion, ni à l'ardeur avec laquelle les héritiers de ses vues théologiques furent poursuivis partout où l'on crut les rencontrer. Pourtant, en 1611, Gomar eut comme un moment de découragement et sembla vouloir abandonner le champ de bataille. Il s'était vainement remué pour empêcher qu'on confiât la chaire délaissée par son rival à un des amis de celui-ci, Conrad Vorstius. Dépité de son échec et de cette nomination, il donna sa démission, quitta Leyde et se retira à Middelbourg, où il se livra à la prédication, tout en faisant des leçons de théologie et d'hébreu dans un établissement qu'on venait de fonder sous le nom d'*Illustre Schule.* Mais, en 1614, il consentit à reprendre une chaire de théologie à la faculté protestante de Saumur, en France; et, quatre ans plus tard, rentrant dans les Pays-Bas, il devenait premier professeur de théologie et d'hébreu à Groningue. Ce fut la dernière étape de sa carrière errante, et elle embrasse une période de vingt-trois années. On a noté, comme indice de son application et de son prosélytisme scientifiques, qu'il n'avait, durant tout ce temps, interrompu son enseignement que deux fois, et cela pour se rendre aux assemblées ecclésiastiques de Dordrecht et de Leyde. Au synode national de Dordrecht (1618-1619), où il représentait les États de Groningue, il fut, sinon le premier chef et l'unique inspirateur, du moins l'un des principaux coryphées de la faction étroitement conservatrice, l'un des ennemis les plus acharnés de ceux qu'il traitait volontiers de novateurs, voire de papistes. C'est à lui, en grande partie, qu'est due l'extrême rigueur des décrets portés pour enlever aux arminiens toute possibilité de rattacher leurs théories particulières à la doctrine officielle de l'Église réformée. Si entier était son attachement à son propre système, si irréductible

son opposition au système contraire, qu'il fit écarter plus d'une expression dogmatique qu'il jugeait admissible en soi, mais dont il craignait que les adversaires ne pussent se prévaloir. Il ne tint pas à lui que le synode ne se prononçât formellement en faveur du supralapsarisme, qui regarde la chute d'Adam et la déchéance originelle de tout le genre humain comme une conséquence du décret de la prédestination. Mais s'il avait pu grouper autour de lui une poignée d'amis disposés à le suivre jusqu'à cette affirmation extrême de l'idée prédestinatienne, la plupart des membres du synode, et surtout les députés d'Angleterre et d'Allemagne, s'y refusèrent obstinément. Force lui fut donc de se contenter de formules qui proclamaient la toute-puissante efficacité de l'élection divine en reléguant parmi les questions d'école, librement discutables, le différend entre supralapsaires et infralapsaires. Après 1619, il continua à s'adonner à ses travaux de théologie et d'exégèse, et, en 1633, il fut de ceux qui collaborèrent, à Leyde, à la revision de la version flamande de l'Ancien Testament, souvent citée sous le nom de Bible hollandaise. Il mourut, le 11 janvier 1641, âgé, à quelques jours près, de soixante-dix-huit ans. Il avait été marié trois fois et avait eu la douleur de voir son unique fils le précéder dans la tombe.

Gomar fut un homme érudit et ardent au labeur studieux, presque aussi versé dans la connaissance de l'hébreu que dans les querelles les plus subtiles de la théologie; mais, au jugement de ses coreligionnaires même, il manquait de critique, et l'ensemble de ses actes nous révèle en lui une âme opiniâtre jusqu'à l'entêtement, autoritaire et hautaine jusqu'à la raideur et à la dureté. Albert Réville, tout en plaidant pour lui les circonstances atténuantes, apprécie son rôle doctrinal avec assez de justesse et de profondeur : « Ce fut, dit-il, un caractère froidement et dogmatiquement passionné, intolérant, étroit, qui pour nous aujourd'hui n'a rien de sympathique, mais qu'il faut juger dans son cadre historique. Là il a sa grandeur imposante et sombre, et il est de ceux qui aident à comprendre le pouvoir étrange, ou plutôt le charme indicible qu'exerça sur des esprits profondément religieux, inaccessibles à tout autre intérêt que celui de la religion, le dogme calviniste de la prédestination. »

Dans les œuvres qui nous restent de Gomar on peut, comme dans sa vie, faire deux parts : celle du théologien-exégète doublé d'un hébraïsant ; celle du polémiste et du sectaire. Quelques-unes seulement avaient paru de son vivant. L'ensemble, publié d'abord en 1644 à Amsterdam, par les soins des trois gomaristes, Jean Vereem, Adolphe Sibelius et Martin Ubbenius, fut réimprimé, au même lieu, dès 1664. Il est intitulé : *Fr. Gomari opera theologica omnia, maximam partem posthuma, suprema authoris voluntate a discipulis edita.* Cet énorme in-folio, qui embrasse la matière de plusieurs volumes ordinaires, a été distribué par les éditeurs en trois parties avec pagination distincte, dont deux principalement exégétiques, et la IIIe, de contenu fort mélangé. A la Ire (in-folio de 500 pages) appartiennent : *Illustrium ac selectorum ex Evangelio Matthæi locorum explicatio; Selectorum Evangelii Lucæ* (cap. I et II) *locorum illustratio*; *Selectorum Evangelii Joannis locorum illustratio.* Chacun de ces titres nous présente un commentaire étendu et approfondi d'un certain nombre de passages spécialement intéressants ou spécialement difficiles et discutables. Les explications de tel ou tel verset particulier sont parfois développées jusqu'à constituer une véritable dissertation. Mais on y retrouve trop souvent le polémiste et le calviniste sous l'exégète. Ainsi à Matthieu, XXIII, 37, est rattachée une longue étude, *De gratia conversionis,* où l'auteur s'est proposé de combattre cette assertion des « semi-pélagiens, des papistes et des novateurs : » *Fidei origo non est a solo Deo vocante et regenerante, sed etiam a libero voluntatis concursu.* De même, à propos de Luc, I, 77, Gomar pose cette question : *An remissio peccatorum sit tota fidelium coram Deo justificatio ad vitam æternam obtinendam,* et sa réponse tend à prouver qu'aucune obligation de peine ou expiation temporelle ne survit au pardon de la faute.

Dans la IIe partie (in-folio de 544 pages) sont rangés les ouvrages suivants : *Analysis et explicatio Epistolarum Pauli; Explicatio Epistolæ Jacobi; Explicatio I^æ^ Petri; Explicatio II^æ^ Petri; Explicatio I^æ^ Joannis ; Explicatio I^æ^ Joannis; Explicatio Epistolæ Judæ; Explicatio quinque priorum librorum Apocalypseos.* Huit Épîtres seulement figurent sous le nom de saint Paul; les lettres aux Corinthiens, aux Éphésiens, à Timothée et à Tite ne sont pas même mentionnées. Mais, qu'il s'agisse des écrits de saint Paul ou d'autres livres, les commentaires de cette série sont plus complets, plus suivis que ceux de la première, et toujours cependant entrecoupés de longs excursus tendancieux. On trouvera un nouvel échantillon de ces retours incessants au genre polémique dans l'annexe aux c. XI et XII de l'Épître aux Hébreux : *De fidei per quam justificamur natura.*

La IIIe partie (in-folio de 467 pages), dans laquelle on a inséré des ouvrages ou opuscules déjà publiés à part antérieurement, se subdivise elle-même en deux sections, dont l'une est formée de *Disputationes* ou *Discussions théologiques,* et l'autre, de *Traités théologiques.* Les *Disputationes,* au sens qu'on a ici en vue, ne sont pas autre chose que des suites, des nomenclatures de thèses ou de propositions plus ou moins explicites, qui se rapportent à différents points de croyance ou de controverse religieuse et qui ont été développées ou défendues par l'auteur « en diverses académies. » Elles sont au nombre de trente-neuf. Il y en a une *De theologia,* une autre *De Scriptura sacra,* plusieurs sur Dieu et les personnes divines, d'autres *De æterno Dei decreto; De divina hominum prædestinatione; De creatione mundi; De angelis; De legis divinæ et pontificiæ doctrinæ repugnantia; De morte Jesu Christi; De meritis Christi ejusque beneficiis erga nos; De Petri apostoli et papæ romani repugnantia; De fide salvifica; De articulorum fidei apostolicæ et fidei romanæ Ecclesiæ repugnantia; De hominis coram Deo justificatione; De justificatione contra pontificiorum errores; De Ecclesia Dei; De baptismi sacræ Scripturæ et Ecclesiæ romanæ repugnantia; De cœnæ Domini doctrina, S. Scripturæ et Ecclesiæ Romæ repugnantia; De sacerdotio Christi et Melchisedech, et missifici sacerdotii cum utroque repugnantia; De cœnæ dominicæ et missæ repugnantia; De quinque falsis pontificiorum sacramentis,* etc. A la différence des *Disputationes,* les *Tractatus theologici* comportent une étude plus ou moins fouillée, un exposé plus ou moins complet de chaque sujet. Parmi les travaux les plus importants présentés sous ce dernier titre, nous notons : *Conciliatio doctrinæ orthodoxæ de providentia Dei,* déjà imprimé à Leyde, in-8°, en 1597; *Anticosteri libri tres.* Dirigés contre l'*Enchiridion controversiarum,* l'œuvre maîtresse de Fr. Coster, ces trois livres traitent successivement : 1. *De discrimine hæreticorum et catholicorum,* partie déjà publiée in-8°, à Anvers, en 1599; 2. *De sacra Scriptura,* in-8°, Leyde, 1600; 3. *De Ecclesia Christi,* in-8°, Hanovre, 1603. Viennent ensuite : *Examen controversiarum de genealogia Christi,* in-8°, Groningue, 1631; *Dissertatio de Evangelio Matthæi, quanam lingua sit scriptum,* in-8°, Groningue, 1632; et l'auteur opine pour la langue grecque, tout en avouant qu'il a contre lui le sentiment de la plupart des anciens; *Investigatio sententiæ et originis sabbati; Judicium de primo articulo remonstrantium de electione et reprobatione; Defensio doctrinæ de perseverantia sanctorum; Davidis Lyra, seu nova hebræa*

sacræ Scripturæ ars poetica, canonibus suis descripta, et exemplis sacris et Pindari ac Sophoclis parallelis demonstrata, in-4°, Leyde, 1637 : Gomar pensait trouver la clef de la poésie hébraïque dans la quantité des syllabes; mais cette thèse, complètement abandonnée aujourd'hui, fut victorieusement combattue, dès 1643, par Louis Cappel, professeur à Saumur, dans ses *Animadversiones ad Novam Davidis Lyram.*

II. Gomarisme. — 1° *Gomarisme strict ou supralapsaire.* — On pourrait prendre le terme de *gomarisme* dans un sens rigoureusement étymologique et comme désignant les opinions propres de Gomar sur la prédestination, celles qui eurent toujours ses sympathies, auxquelles il a rendu témoignage en toute occasion, qu'il a souhaité et tâché de propager autant que les circonstances le lui ont permis, sans cependant jamais parvenir à les faire triompher complètement. Ainsi entendu, le gomarisme est moins un système publiquement et historiquement accepté sous ce nom qu'une conviction personnelle, et il se confond de fait avec le *supralapsarisme.* C'est donc la doctrine d'après laquelle le péché originel et la déchéance du genre humain rentrent tout aussi bien que la rédemption dans le décret de l'élection divine. Que tel ait été le sentiment extrémiste de Gomar, tous ses écrits en font foi. Son commentaire du c. IX de l'Épître aux Romains, *Opera theolog. omnia*, part. II, p. 58 sq., peut donner une idée de la franchise avec laquelle il le proposait et des arguments sur lesquels il prétendait l'appuyer. « On se demande, dit-il, quelle est la portée des termes *massa* et *lutum* (du ℣. 21). Ceux-là les ont mieux pénétrés, qui les entendent, non de l'argile et de la masse argileuse, mais de la masse humaine. Seulement cette interprétation se divise elle-même, suivant qu'on rapporte les deux expressions au genre humain à créer ou au genre humain déjà créé et déchu. C'est la première opinion que les théologiens les plus remarquables défendent comme vraie et cadrant parfaitement avec le contexte. Pour eux donc, l'*argile* et *la masse* désignent la matière informe ou la terre, de laquelle, pour des fins déterminées, le bon plaisir de Dieu, c'est-à-dire du potier céleste, a tiré le genre humain. Que si quelques-uns soutiennent que ce sont les hommes déchus en Adam qui deviennent l'objet d'une prédestination à leurs propres fins, en d'autres termes, d'une élection pour la vie ou d'une réprobation pour la ruine, cette manière de voir ne plaît point à un bon nombre de théologiens des plus distingués de l'univers chrétien, et cela pour divers motifs. Et d'abord, elle répugne à un principe universel de raison, ainsi qu'à la sagesse de Dieu. Par là même, en effet, qu'elle se définit ce en vue de quoi une chose se fait, la *fin* est première dans l'intention et dernière dans l'exécution. Par conséquent, il n'est point d'ouvrier sage dans l'esprit duquel elle ne précède le début même de son activité. Cette vérité a pour elle le consentement unanime des philosophes sans nulle exception. C'est pourquoi le très sage auteur du genre humain, Dieu, bien qu'il ait décidé toutes choses en même temps, a cependant, au point de vue de l'ordre, fixé d'abord la fin de l'homme à créer avant de décider sa création. Autrement, il aurait, contrairement à l'ordre de la sagesse et à la nature de la fin, décrété les moyens tendant à la fin avant cette fin elle-même. A bon droit tiendrait-on pour insensé un potier qui déciderait d'abord la fabrication d'un vase et ne se demanderait qu'ensuite quel en sera l'usage. Pareille absurdité, qui ne se conçoit pas chez un potier sage, se conçoit bien moins en Dieu, source unique de toute sagesse et de tout ordre stable. De plus, si le terme *massa* désignait le genre humain déchu, on ne pourrait plus dire du potier divin qu'il fabrique des vases, les uns pour l'honneur, les autres pour l'ignominie; mais on dirait que, des vases pleins d'ignominie, c'est-à-dire assujettis au péché et à la malédiction, il a remis une partie en honneur, laissant le reste dans son ignominie. » Un peu plus loin, *ibid.*, p. 61, 62, le commentateur ajoute : « Si maintenant, parce qu'il s'agit d'une question non encore tranchée, l'un ou l'autre, tenant ferme par ailleurs à l'analogie de la foi, soutient que l'objet de la prédestination est l'homme déchu et que c'est celui-ci qui est visé en cet endroit par le terme *massa*, ainsi que le pensent quelques personnes même pieuses et doctes, je ne m'y oppose point. Mais je me range, quant à moi, à l'avis de Bèze, de Whitaker et d'un très grand nombre d'autres théologiens illustres; et les raisons qui m'y portent, je les ai, eu égard à mon dessein, suffisamment indiquées pour qui voudra confronter thèse avec thèse, arguments avec arguments. Ce sentiment ne blesse aucun des attributs de Dieu. En revanche, comment le sentiment opposé ne va pas à l'encontre de la sagesse divine en plaçant, dans l'ordre de la pensée et de l'intention, les moyens avant leur fin, c'est ce que je n'ai pas encore pu saisir. Si quelqu'un me démontre qu'il y a moyen de concilier ces choses, je me rendrai, comme je le dois, à l'évidence. »

2° *Gomarisme historique.* — Ces dernières réflexions de Gomar nous montrent qu'il saura, le cas échéant, sans renoncer réellement à aucune de ses idées, se rallier à des formules transactionnelles, et, s'accommodant aux circonstances, se contenter, dans l'affirmation publique du dogme prédestinatien, de ce qui sera moralement possible. Le cas s'est réalisé, on l'a vu plus haut, au synode de Dordrecht; et c'est ce qui a donné naissance au *gomarisme historique* et pratique, à celui dont l'expression officielle a pu devenir le centre et le point de départ d'un parti. Comme tel, le gomarisme s'oppose directement à l'arminianisme. De là vient que, pour l'historien, *gomaristes* et *contre-remontrants* sont les deux noms appliqués indifféremment aux adversaires des *remontrants* ou *arminiens.* Il s'ensuit qu'au point de vue doctrinal, on peut définir brièvement ce gomarisme comme le système qui, le supralapsarisme mis à part, maintient la rigueur primitive des dogmes calvinistes, à l'encontre des mitigations proposées par l'arminianisme et condensées dans les cinq fameuses propositions. Voir Arminius. Le synode de Dordrecht s'est prononcé sur chacun des cinq chefs. Quant à la prédestination, de même qu'il en proclame le décret absolu, immuable, unique cause pour laquelle les uns reçoivent la foi, tandis que les autres ne la reçoivent pas, Dieu donnant cette foi vive et vraie à tous ceux qu'il veut retirer de la damnation commune, et à eux seuls, la donnant du reste gratuitement et exclusivement en vertu de son bon plaisir, sans supposer, « ni comme cause ni comme condition, soit la foi et l'obéissance de la foi, soit la sainteté, soit une autre bonne qualité ou disposition quelconque, » *Acta synodi nation. Drodrechti habitæ*, sess. CXXXV, a. 6-10, p. 249-250; de même il condamne la thèse d'après laquelle « la certitude du salut dépendrait d'une condition incertaine » et serait subordonnée à la persévérance dans le bien. *Ibid.*, a. 7, p. 254. La rédemption, ajoute-t-il, ainsi que la grâce qui en découle, « est annoncée indifféremment à tous les peuples; mais les élus sont les seuls à qui Dieu a résolu de donner la foi justifiante, par laquelle ils sont infailliblement sauvés. » *Acta*, sess. CXXXVI, a. 7, 8, p. 257. On voit comment, dans tout cela, la doctrine de la prédestination particulariste est maintenue et la possibilité du salut restreinte aux prédestinés. Pour ce qui est de la nature déchue et du rôle de la grâce, assurément celle-ci est indispensable à celle-là, d'autant que l'homme, dépouillé par sa chute de tous les dons divins, n'est que ténèbres et aveuglement dans l'esprit, malice, dureté et corruption dans la volonté et dans le cœur, impuissance complète à l'égard du salut.

D'ailleurs, Dieu appelle sérieusement tous ceux à qui l'Évangile est annoncé, en sorte que, s'ils périssent, on ne peut en rejeter la faute sur lui. Il se fait pourtant quelque chose de particulier dans ceux qui se convertissent. Dieu les appelant *efficacement*, en leur donnant la foi et la pénitence. La grâce suffisante des arminiens, « par laquelle le *libre arbitre* se discernerait lui-même, » est rejetée comme une erreur pélagienne. La régénération est représentée comme se faisant « sans nous, non par la parole extérieure ou par une persuasion morale, » mais par une opération qui ne « laisse pas au pouvoir de l'homme d'être régénéré ou non, » d'être converti ou non. Néanmoins, ajoute-t-on, la volonté renouvelée n'est pas seulement poussée et mue par Dieu, mais elle agit, étant mue par lui; et c'est l'homme qui croit et qui se repent. La manière même dont s'accomplit en nous cette opération de la grâce régénérante est incompréhensible; tout ce qu'on peut en dire, c'est que le fidèle « sait et sent qu'il croit et aime son Sauveur. » *Ibid.*, a. 1, p. 263; a. 12, 13, p. 265. Ceci nous amène naturellement à la doctrine du synode concernant la persévérance. Elle se résume surtout en deux points : l'inamissibilité de la justification, et sa certitude parfaite dans l'âme justifiée. Sur l'un comme sur l'autre elle est très catégorique. Touchant l'inamissibilité, voici la substance de ce qui est enseigné. Sans doute, « dans certaines actions particulières, les vrais fidèles peuvent se soustraire parfois et se soustraient en effet, par leur faute, à la conduite de la grâce, pour suivre la concupiscence, jusqu'à tomber dans des crimes atroces. Par ces péchés énormes, ils offensent Dieu, se rendent passibles de mort, interrompent l'exercice de la foi, font une grande blessure à leur conscience, et quelquefois perdent pour un temps le sentiment de la grâce. » Dieu cependant ne permet pas qu'ils en viennent jusqu'à « déchoir de la grâce de l'adoption et de l'état de justification, jusqu'à commettre le péché à mort ou contre le Saint-Esprit, jusqu'à être damnés. La semence immortelle, par laquelle les vrais fidèles sont régénérés, demeure toujours en eux malgré leur chute. » En un mot, ils ne peuvent « ni perdre *totalement* la foi et la grâce, ni demeurer finalement dans leur péché jusqu'à périr. » *Ibid.*, a. 4-8, p. 271, 272. En ce qui regarde la certitude du salut, le synode n'est pas moins explicite : « Les vrais fidèles, dit-il, peuvent être et sont assurés de leur salut et de leur persévérance, selon la mesnre de la foi par laquelle ils croient avec certitude qu'ils sont et demeurent membres vivants de l'Église, qu'ils ont la rémission des péchés et la vie éternelle. Cette certitude ne leur vient pas d'une révélation particulière, mais de la foi aux promesses divines, du témoignage du Saint-Esprit, d'une bonne conscience et d'une sainte et sérieuse application aux bonnes œuvres. » *Ibid.*, a. 9, 10, p. 272, 273. Enfin, la détermination positive des vérités à croire est complétée et confirmée par la condamnation des erreurs opposées, et l'on repousse notamment l'assertion d'après laquelle « les vrais fidèles peuvent déchoir et déchoient souvent *totalement et finalement* de la foi justifiante, de la grâce et du salut; » celle aussi qui soutient « l'impossibilité d'avoir durant cette vie, sans révélation spéciale, aucune assurance de notre persévérance finale. » *Ibid.*, a. 3, p. 274.

Nous avons, dans ce qui précède, esquissé la quintessence doctrinale du gomarisme. Pour le faire connaître complètement, il nous reste à dire un mot de l'illogisme de ses procédés, de ses inconséquences pratiques. Or, c'est encore dans l'histoire du synode de Dordrecht qu'il se révèle à nous sous cet autre aspect. On sait la manière non seulement hautaine et autoritaire, mais dure, dont les arminiens y furent traités. Depuis longtemps ils demandaient à pouvoir discuter les points en litige devant une grande assemblée de leurs coreligionnaires calvinistes. Cette satisfaction leur avait été refusée de longues années durant. Enfin, en 1618, les gomaristes, qui se sentaient de loin les plus forts par le nombre et par la protection du stathouder Maurice de Nassau, consentirent à l'entrevue projetée. Mais, convoqués à Dordrecht et réunis, ainsi qu'ils le déclarèrent eux-mêmes, *Acta*, p. 1, « par l'ordre et l'autorité » des États généraux, ils ne voulurent admettre leurs adversaires qu'à titre d'accusés et en les avertissant qu'après avoir rendu compte de leurs doctrines au synode, ils devraient se soumettre à sa sentence. Cette consigne, intimée elle aussi par les États, fut suivie avec tant de rigueur que les trois ministres remontrants qui siégeaient comme députés d'Utrecht se virent obligés d'échanger leurs sièges contre le banc des prévenus et de se joindre au groupe des suspects qui occupaient une place à part, au milieu de la salle des séances. Les arminiens eurent beau protester, par la bouche d'Épiscopius, qu'ils n'entendaient comparaître que librement et qu'ils n'acceptaient point d'être jugés par leurs accusateurs et leurs ennemis; ils eurent beau réclamer un débat contradictoire et demander qu'il leur fût permis, en justifiant leurs assertions, d'y comparer et de critiquer les assertions opposées, comme aussi de discuter la réprobation des infidèles avec l'élection des fidèles. Vainement insistèrent-ils pour n'avoir du moins à répondre qu'à des questions formulées par écrit. Toutes ces demandes, si naturelles, si légitimes entre partisans du libre examen, furent brutalement écartées. On ne craignit pas, pour se débarrasser d'insistances opiniâtres et gênantes, de solliciter publiquement, sur les problèmes et difficultés posés devant le synode, l'avis des États généraux et de l'exécuter ensuite docilement. C'est d'ailleurs en invoquant la même autorité séculière qu'on ferma définitivement la bouche à tous les réclamants. On leur répondit « que le synode trouvait fort étrange que les accusés voulussent faire la loi à leurs juges et leur prescrire des règles; que leur conduite était injurieuse non seulement au synode, mais encore aux États généraux, qui l'avaient convoqué et lui avaient commis le jugement; que, par conséquent, ils n'avaient qu'à obéir. » *Acta synodi*, sess. XXV et XXVI, p. 80, 82, 83. Et lorsque enfin les arminiens, poussés à bout, se refusèrent formellement à accepter des conditions qui étaient la négation de tous leurs droits, on les exclut de l'assemblée, mais non sans les avoir au préalable accablés de solennelles injures. C'est dans la LVII[e] séance, le 14 janvier 1619, que cette expulsion eut lieu; et ce jour, si nous en croyons des historiens protestants, mérite d'être marqué comme un jour néfaste, comme une date peu glorieuse pour le protestantisme. Alors, en effet, le président Bogermann, qui ne s'était jamais montré très tendre pour les récalcitrants, se surpassa, et, donnant libre cours à son indignation contre eux, il prononça une philippique passionnée, qu'il termina par cette apostrophe : « Vous avez menti au début. Vous mentez encore à la fin. *Dimittimini. Ite! Ite!* » Des témoins de cette scène, dignes de toute confiance, s'en déclarèrent écœurés. Jacques Trigland, député de la Hollande septentrionale, connu d'ailleurs par son zèle pour la cause des contre-remontrants, a écrit que, plusieurs années après l'événement, il n'y repensait point sans en ressentir une sorte de frisson. Un autre, le savant Matthias Martini, député de Brême, souhaitait de n'avoir jamais mis le pied sur le sol des Pays-Bas. Après la crise du 14 janvier, le synode poursuivit, en l'absence des intéressés, l'examen de leurs doctrines, pour aboutir à la condamnation qui fut officiellement ratifiée, le 23 avril, dans la CXXXV[e] et la CXXXVI[e] séance. Une fois les doctrines proscrites, on n'en resta pas là, mais on procéda contre les personnes, sans s'arrêter

aux scrupules de plusieurs députés étrangers, qui refusaient de s'associer à ce débat supplémentaire. Le résultat de la nouvelle action fut une seconde sentence qui, clouant les insoumis au pilori, marquait les principaux d'entre eux comme victimes d'une prochaine et cruelle persécution : tous furent, sur la proposition de Bogermann, déclarés perturbateurs de l'Église et déchus de toute fonction ecclésiastique; deux cents furent destitués de leurs fonctions, quatre-vingts furent exilés. Ne parlons pas même de deux hommes illustres, Olden Barneveldt et Hugo Grotius, que le prince d'Orange parvint à faire condamner comme criminels politiques, mais qui expièrent surtout, le premier par sa mort sur l'échafaud, le second par un long emprisonnement, leur attachement à l'arminianisme et aux franchises dont il était devenu le symbole.

Il est à peine besoin de remarquer combien tous ces agissements sont en contradiction avec le principe qui est à la base du protestantisme et avec l'histoire de ses origines. Les arminiens n'ont pas manqué de souligner ce trait et d'en faire grief à leurs persécuteurs. La grande révolution religieuse du XVI[e] siècle s'est accomplie au nom de la liberté des consciences individuelles : la Bible, que chacun, aidé ou non directement par l'Esprit-Saint, interprétera à sa guise et de son mieux, voilà pour tout protestant l'unique règle de foi, l'unique autorité. Et ici, où deux systèmes sont en présence, se réclamant l'un et l'autre de la Bible, nous voyons la faction dominante revendiquer pour elle le droit absolu d'imposer sa manière de voir et ne reconnaître aux membres de la minorité d'autre droit que celui de se soumettre. Il y a plus. Luther et les siens avaient-ils assez déclamé contre Rome et contre le concile de Trente, sous prétexte qu'on n'y admettait point la discussion contradictoire, que les mêmes personnes y étaient juges et partie, qu'on y condamnait des absents sans avoir entendu leur défense, qu'on s'y prévalait de l'appui du bras séculier ! Ce qui précède nous montre comment tous ces reproches atteignent en plein les gomaristes de Dordrecht; et ils n'atteignent qu'eux. L' Église catholique, et le concile de Trente en particulier, en rejetant les doctrines nouvelles, en exigeant des novateurs qu'ils se soumettent sans restriction à la sentence conciliaire, en frappant de peines ecclésiastiques les défenseurs obstinés de l'erreur, restent dans la logique de leurs principes : du point de vue catholique, la parole de Dieu, norme souveraine de la foi, se manifeste à nous par la tradition aussi bien que par l'Écriture; ou plutôt l'Écriture n'est qu'une forme et une partie de la tradition, et la tradition trouve son expression authentique dans le magistère des pasteurs, c'est-à-dire du pape et des évêques. Quant au concours du pouvoir civil, si l'Église l'a utilisé, si elle l'a parfois réclamé comme un droit, jamais elle n'a renoncé à agir dans les affaires ecclésiastiques par son autorité propre, jamais elle n'a, comme nous avons vu le synode de Dordrecht le faire, demandé aux rois ou aux princes de lui tracer une ligne de conduite dans des matières relevant de sa juridiction et soumises à son tribunal, de manière à se réduire, en face de l'État, au rôle de servante ou, tout au plus, de pouvoir exécutif. Concluons que les gomaristes de Dordrecht n'ont pu défendre leur point de vue et leurs thèses calvinistes qu'en reniant les principes essentiels et générateurs du protestantisme et en tournant le dos à tout le passé de la Réforme. Que penser de gens qui déclament contre les idées et les méthodes de l'Église catholique, quand on les voit, au beau milieu de leurs déclamations, non seulement appliquer ces idées et ces méthodes, mais les exagérer au delà de toute mesure, les dépasser en les dénaturant de la façon la plus absurde ? L'assemblée de Dordrecht et ses meneurs pouvaient bien, après cela, se faire gloire de l'affranchissement des consciences par le protestantisme; ils avaient sans doute le droit d'être pris au sérieux lorsqu'ils félicitaient « l'Église belgique d'être délivrée de la tyrannie de l'Antechrist romain et de l'horrible idolâtrie du papisme. » Cf. *Gomari opera, Dedicat.*, p. 1, 2; *Acta synodi nationalis Dordrechti habitæ, Præfat.*, p. 1 et *passim.*

Ajoutons que le gomarisme, ainsi établi historiquement sur une suite d'inconséquences flagrantes, ayant sacrifié toute logique, et l'on peut dire toute raison et toute pudeur, au désir de triompher de l'arminianisme, n'eut pas même l'honneur d'atteindre ce but. Mosheim constate que les décrets de Dordrecht, loin de détruire le système d'Arminius, ne servirent qu'à le répandre davantage et à indisposer les esprits contre les opinions rigides de Calvin. Les arminiens, dit-il, attaquèrent leurs adversaires avec tant d'habileté, de courage et d'éloquence qu'une multitude de gens demeura persuadée de la justice de leur cause. Assurément, les fameux décrets furent reçus officiellement par les États généraux des Pays-Bas et par les Églises calvinistes de Suisse, de France et d'autres pays étrangers. Mais, en Hollande même, quatre provinces refusèrent d'y souscrire; ils furent mal accueillis par l'opinion publique en Angleterre, où l'on restait attaché à la doctrine unanime des Pères, qui n'ont jamais mis des bornes à la miséricorde divine; et, au bout de quelques années, à la mort de Maurice de Nassau, le protecteur et promoteur officiel du gomarisme, les arminiens reprirent pied dans leur pays d'origine, s'y reconstituèrent en corps et y bâtirent des églises. D'ailleurs leurs idées se répandirent insensiblement. C'est un fait constant qu'elles ont fini par s'implanter dans les meilleurs esprits du calvinisme et par s'y développer, au point qu'aujourd'hui elles y sont souvent poussées jusqu'au pélagianisme et au socinianisme, voire jusqu'au rationalisme le plus franc. Ce qu'est devenue, au milieu de tout cela, l'interprétation du c. IX de l'Épître aux Romains, sur laquelle Gomar et les siens fondaient principalement leur système, on pourra s'en rendre compte en parcourant le tableau, très long et très bigarré, des dissentiments actuels, tel qu'il est esquissé par J. Holtzmann, *Lehrbuch der neustestamentlichen Theologie*, 2[e] édit., Tubingue, 1911, t. II, p. 188 sq.

Sur Gomar, voir surtout Van der Aa, *Biographisch Woordenboek van Nederlanden*, Harlem, 1862, t. VII, p. 281-285; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, p. 293-294; J. Regenboog, *Historie van de Remonstranten*, Amsterdam, 1774; trad. allemande, Lengo, 1781; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3[e] édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 763-764; *The encyclopædia britannica*, 11[e] édit., Cambridge, 1910, t. XII, p. 228; *Vitæ et effigies professorum Groningensium*, p. 76 sq.

Sur le gomarisme, outre les ouvrages indiqués ci-dessus, *Francisci Gomari Brugensis Opera theologica omnia, maximam partem posthuma, suprema authoris voluntate a discipulis edita*, Amsterdam, 1644; 2[e] édit., Amsterdam, 1664; *Acta synodi nationalis Dordrechti habitæ*, Dordrecht, 1620; trad. hollandaise, Dordrecht, 1621; trad. française, Leyde, 1624; Bossuet, *Histoire des variations protestantes*, l. XIV, c. XVII-CXIV; Haselius, *Historia concilii Dordraceni*, 1724; G. Brandt, *Historia reformationis belgicæ*, La Haye, 1726; Upey et Dermont, *Geschiedenis der Nederl. herv. Kerk*, Breda, 1819; Graf, *Beitrag zur Geschichte der Synode von Dordrecht*, Bâle, 1825; Mosheim, *De auctoritate concilii Dordrechtani, paci sacræ noxia*, Helmstaedt, 1726; Schaff, *A history of the creeds of christendom*, New York, 1884, t. III, p. 551 sq.; Augusti, *Corpus librorum symbolicorum*, p. 198-240; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, aux mots *Arminius* et *Gomar*; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. V, p. 626-628; Mœhler, *La symbolique*, trad. franç., Besançon, 1836, t. II, p. 387-402; Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. franç., Paris, 1891, t. V.

J. FORGET.

GONET Jean-Baptiste, dominicain, né à Béziers, entra dès l'âge de dix-sept ans dans le couvent des prêcheurs de sa ville natale vers 1633. Docteur de l'université de Bordeaux en 1640, il y enseigna la théologie jusqu'en 1671, se faisant remarquer par la sûreté de sa doctrine, en même temps que par son ardeur à défendre l'école thomiste contre les attaques de ses adversaires. En 1671, au chapitre provincial tenu à Béziers, il fut élu provincial et exerça cette charge jusqu'en 1675. Il revint à Bordeaux pour y reprendre son enseignement qu'il continua deux ans; mais, en 1677, lorsque l'on détruisit l'ancien couvent du Chapelet pour agrandir le Château-Trompette, Gonet éprouva de cette suppression un tel chagrin qu'il ne voulut plus demeurer à Bordeaux. Il retourna à Béziers, sa patrie, où il s'occupa à reviser ses ouvrages, et où il mourut le 24 janvier 1681, âgé d'environ soixante-cinq ans. L'enseignement de Gonet à l'université de Bordeaux avait été marqué de quelques incidents, qui intéressent l'histoire de la théologie. En effet, le 6 juin 1660, la faculté de théologie de Bordeaux avait déclaré exempter d'*hérésie* les *Lettres provinciales* de Pascal, ainsi que les *Notes* de Nicole caché sous le nom de Wendrock. Toute l'université avait fait sienne cette déclaration de la faculté de théologie représentée par les trois professeurs, le prêtre séculier Hiérome Lopez, l'augustin Arnal et le dominicain J.-B. Gonet. La déclaration avait été consignée dans les *Actes* et les archives de l'université. Elle se trouve à la suite des *Motifs pour faire voir que l'arrest du 5 novembre 1660, qui interdit les professeurs en théologie de l'université de Bordeaux, a esté rendu par surprise,* in-4° de 4 pages. Elle est signée des trois professeurs de théologie. Mais, quelques mois après, quatre évêques et neuf docteurs de la faculté de Paris, « après avoir diligemment examiné ledit livre, » déclarèrent à leur tour « que les hérésies de Jansénius condamnées par l'Église y sont contenues et défendues..., ce qui est si manifeste, ajoutent-ils, que si quelqu'un le nie, il faut nécessairement ou qu'il n'ait pas lu ledit livre ou qu'il ne l'ait pas entendu, ou ce qui pis est, qu'il ne croie pas hérétique ce qui est condamné comme hérétique par le souverain pontife, par l'Église gallicane et la sacrée faculté de Paris. » Voir Dumas, *Histoire des cinq propositions de Jansénius,* Liége, 1699, t. I, p. 251, 252. Il est clair que par ces paroles la faculté de théologie de Paris visait surtout celle de Bordeaux. La conséquence de cette déclaration fut que, le 23 septembre, intervient un *Arrest du Conseil d'Estat portant que le livre intitulé : Ludovici Montaltii litteræ provinciales, sera laceré et bruslé par les mains de l'exécuteur de la haute justice,* puis *la sentence du lieutenant civil donnée* (le 8 octobre 1660) *en conséquence dudit Arrest.* C'est le titre d'une plaquette in-4° de 11 pages, imprimée en 1660, à Paris, par *les imprimeurs ordinaires du roi* et où se trouve aussi le *Procès-verbal d'exécution, avec l'avis et jugement des prélats et autres docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris, qui ont examiné ledit livre.* Cette sentence fut exécutée le 14 octobre, à la Croix du Trahoir. Le tour de la faculté de théologie de Bordeaux arriva bientôt. En effet, le 5 novembre 1660, le roi fait aux professeurs « très expresses inhibitions et deffenses de faire aucune leçon de théologie dans ladite université de Bourdeaux, ni ailleurs. » Voir dom Devienne, *Histoire de la ville de Bordeaux,* t. II, p. 142. Il faut noter pourtant, et les trois professeurs de théologie le faisaient remarquer dans les *Motifs* cités plus haut, p. 4 : « Ils n'ont pas loué ledit livre, ils ne l'ont pas approuvé, ils ne l'ont pas exempté des notes de témérité, de scandale, et autres dont il était accusé; mais ils ont simplement dit qu'ils n'y avaient point trouvé d'*hérésie : Nullam in eo hæresim a nobis repertam fuisse declaramus.* » Trois ans déjà s'étaient écoulés sans que les professeurs de théologie aient pu reprendre leurs cours, lorsqu'au mois d'août 1663 parvint au parlement de Bordeaux la déclaration des six propositions enregistrées au parlement de Paris le 30 mai 1663, et qui avaient pour but d'attaquer l'autorité du pape. Elles étaient comme l'esquisse des articles qui seraient arrêtés dans l'Assemblée du clergé de 1682. Le 4 août 1663, Louis XIV ordonna que les propositions seraient « lues, publiées et enregistrées » dans tous les parlements et dans toutes les universités du royaume. D'Argentré, *Collectio judiciorum,* Paris, 1755, t. III, p. 93. Les volontés du roi furent exécutées, le 20 septembre 1663, et les différentes facultés de l'université de Bordeaux souscrivirent aux six propositions. Gonet fut du nombre. Le P. Michel Camain, jésuite, ne voulut pas souscrire. Voir le décret de l'université dans Ant. de Lantenay, *Mélanges de biographie et d'histoire,* Bordeaux, 1885, p. 53, note 2. On voit donc que Gonet partageait les idées régnantes du gallicanisme. C'est qu'à cette époque on ne croyait nullement la foi engagée ou même compromise. Déjà en 1660, en ne condamnant pas les *Lettres provinciales,* les docteurs de l'université de Bordeaux n'avaient nullement entendu défendre une doctrine qu'ils avaient eux-mêmes condamnée en acceptant deux ans auparavant, le 28 février 1658, les bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII, décidant la double question de droit et de fait dogmatique et le caractère hérétique des propositions de Jansénius, entendues au sens de l'auteur. Même ils avaient fait « un décret par lequel ils avaient résolu de ne donner aucun degré à ceux qui seront suspects de jansénisme, ou qui voudront mettre en dispute quelques-unes des dites propositions. » *Motifs,* p. 5. De plus, en 1665, deux ans après avoir signé les six propositions, les mêmes docteurs, et Gonet est du nombre, signent le *Formulaire* d'Alexandre VII. On voit donc que le gallicanisme de ces docteurs n'avait pas le caractère d'opposition au pape qu'on se plaît souvent à lui prêter. Les cours de la faculté de théologie de l'université de Bordeaux ne furent repris qu'en 1669 et non pas en 1662 comme l'écrit dom Devienne, *Histoire de la ville de Bordeaux,* t. II, p. 142. Ils ne le furent qu'en vertu d'un *Arrest du conseil d'état portant le rétablissement de l'exercice de la faculté de théologie en l'université de Bourdeaux,* le 15 mai 1669. Voir cet arrêt très intéressant dans Ant. de Lantenay, *Mélanges,* p. 59 sq. Il suit de tout cela que l'enseignement de Gonet à l'université de Bordeaux subit une interruption de près de neuf années, à dater du 5 novembre 1660. D'après une lettre adressée à Arnaud d'Andilly, le 30 novembre 1660, on lui annonçait le départ du P. Gonet et celui de Lopez, théologal de Bordeaux, pour Paris, probablement pour tenter de faire rapporter le décret du 5 novembre. Nous ne savons pas si, de fait, il le rendit à Paris. Voir Ant. de Lantenay, *Mélanges,* p. 103. Après les événements que nous venons de rapporter, Gonet n'occupa plus guère la chaire de théologie de Bordeaux que deux ans, de 1669 à 1671, date de son élection comme provincial. En quittant l'enseignement en 1671, Gonet proposa, pour le suppléer, le P. J.-B. Maderan, lui aussi de la province dominicaine de Toulouse. Maderan occupa la chaire de théologie jusqu'à ce que Gonet eût achevé son provincialat. Sur Maderan, voir *Scriptores ordinis prædicatorum,* édit. Coulon, XVIIIe siècle, p. 125-127. Lorsqu'en 1677, Gonet se retira définitivement de l'enseignement, Maderan revint prendre sa place. Parmi les ouvrages théologiques qui, à cette époque, eurent le plus de vogue se place en première ligne le *Clypeus theologiæ thomisticæ contra novos ejus impugnatores,* 16 in-12, Bordeaux, 1659-1669. C'est un traité complet de théologie dogmatique. Il eut de nombreuses éditions. En

1680, il comptait déjà 9 éditions. Citons en plus de l'édition *princeps* parue à Bordeaux, celle de Cologne, 1671, en 5 in-fol.; celle de Paris, 1669. Une édition plus parfaite parue à Lyon en 1681 sous la surveillance du P. Jean-Baptiste Gonneau, en 5 in fol. Cette édition porte le titre de 4[e] édition. Gonneau ne fit aucune modification qu'il n'en ait reçu chaque fois l'autorisation formelle de l'auteur; de sorte que cette édition peut passer comme donnant la pensée définitive de Gonet. Après la mort de l'auteur il y eut encore d'autres éditions du *Clypeus :* 6 in-4°, Paris, 1686; 5 in-fol., Anvers, 1725; 1744-1753; Venise, 1753; 3 in-fol., 1772; 6 in-4°, Paris, 1876. Gonet mourut sans pouvoir donner la partie morale de son cours de théologie; ce fut le P. Maderan qui entreprit de le compléter sous ce titre : *Supplementum Clypei theologiæ thomisticæ, sive Dissertationes morales de officiis justitiæ, quibus resolvuntur selecti casus conscientiæ juxta doctrinam D. Thomæ, ex sacris canonibus, sententiis sanctorum Patrum et theologicis rationibus comprobatam et explanatam.* Cet ouvrage en 5 in-4° était conservé avant la Révolution chez les dominicains de Bordeaux; il se trouve aujourd'hui parmi les manuscrits de la bibliothèque municipale, sous la cote *154.* On peut en voir le détail dans l'article sur J.-B. Maderan, *Scriptores ordinis prædicatorum,* édit. Coulon, XVIII[e] siècle, p. 126. L'ouvrage est demeuré manuscrit. Gonet publia encore *Manuale thomistarum seu brevis theologiæ thomisticæ cursus in gratiam et commodum studentium, ut facilius ac citius inspicere possint, quæ in Clypeo fusius et latiori calamo conscripsit,* 6 in-12, Béziers, 1680; Lyon, 1680; 2 vol., Cologne, 1682; 6 in-12, Bologne, 1681; Padoue, 1704-1718, édition préparée par Serry et portant aussi la marque de Venise (Hurter, *Nomenclator,* t. IV, col., 319, déclare cette édition moins fidèle que les autres, mais sans dire pourquoi, probablement à cause des notes de Serry); 6 in-12, Padoue, 1729; Anvers, 1742; in-fol., Venise, 1778. Dans son histoire des congrégations *De auxiliis,* Venise, 1740, col. 569, Serry félicite l'auteur du Manuel d'avoir corrigé dans sa 4[e] édition, Lyon, 1681, ce qu'il avait enseigné touchant les effets du péché originel, *re maturius discussa et attentius ponderata,* p. 218, et d'avoir ainsi échappé à l'accusation de molinisme, en proclamant cette doctrine chère aux thomistes : *hominem nedum originali peccato spoliatum gratuitis, verum etiam in naturalibus vulneratum : atque idcirco longe minores esse vires in homine lapso, quam fuissent in homine puro.* Un dernier ouvrage de Gonet est intitulé : *Dissertatio theologica ad tractatum de moralitate actuum humanorum pertinens de probabilitate, in qua novorum casuistarum laxitates et jansenianorum excessus ex doctrina D. Thomæ confutantur,* in-12, Bordeaux, 1664.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* Paris, 1719-1721, t. II, p. 692-693; Ant. de Lantenay [Bertrand], *Mélanges de biographie et d'histoire,* Bordeaux, 1885, p. 50-55, 56, 90, 92, 103; Laurent Josse Le Clerc, *Remarques sur le Dictionnaire de Bayle,* art. *Gonet;* Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, t. II, col. 308 sq.; on y trouve l'épitaphe composée par Jos. Gourgas et qui a disparu de la 3[e] édition, 1910, t. IV, col. 317-319; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten,* Nördlingen, 1889, t. I, p. 43, 100; t. II, p. 67, 71; Serry, *Historiæ congregationum de auxiliis,* Venise, 1740, col. 569; Contenson, *Theologia mentis et cordis,* II. *Probabilitatis commentum,* p. 163, et *passim.* Voir GODOY.

R. COULON.

GONNELIEU (Jérôme de), jésuite français, né à Soissons, le 8 septembre 1640, entré au noviciat de Paris le 4 octobre 1657. Après avoir enseigné dans divers collèges la grammaire et les humanités, il fut appliqué à la prédication et aux fonctions du saint ministère. Le caractère simple, mais chaleureux et tout apostolique de son éloquence, attira de grandes foules au pied de sa chaire et la bonté aimable de cet homme pénétré de l'esprit de Dieu lui gagna les cœurs. Il opéra dans toutes les classes de la société de nombreuses conversions et dirigea dans les voies de la piété des âmes d'une sainteté éminente. Aussi les ouvrages de spiritualité composés par le P. de Gonnelieu et qui ont porté si haut sa réputation d'ascète, se font remarquer par une connaissance approfondie des voies intérieures et de la conduite des âmes non moins que par l'élévation et la solidité de la doctrine. Il convient de citer parmi ses principaux écrits : 1° *Les exercices de la vie intérieure ou l'esprit intérieur dont on doit animer ses actions durant le jour,* Paris, 1684; 2° *Méthode pour bien entendre la sainte messe et mener une vie chrétienne dans le monde,* Paris, 1690; 3° *Pratiques de la vie intérieure,* 2 in-12, Paris, 1693, 1694; plusieurs éditions ont pour titre : *Sentiments de la vie intérieure;* 4° *Instruction sur la communion et la confession,* Paris, 1694; 5° *De la présence de Dieu qui renferme tous les principes de la vie intérieure,* Paris, 1703; 6° *Méthode pour bien prier,* Paris, 1710; 7° *Le sermon de Notre-Seigneur à ses apôtres après la Cène,* essai d'une explication littérale et morale du texte évangélique sous forme d'homélies, Paris, 1712; 8° *Nouvelle retraite de huit jours à l'usage des personnes du monde et du cloître,* Paris, 1734. La plupart de ces ouvrages ont eu de très nombreuses éditions jusque dans la seconde moitié du siècle dernier. L'ouvrage le plus souvent réédité sous le nom du P. de Gonnelieu : *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle,* Nancy, 1712, n'est pas de lui, mais de Jean Cusson, imprimeur et avocat au parlement. Dans son *Essai bibliographique sur le livre de l'Imitation* et dans la *Bibliothèque des écrivains,* 2[e] édit., t. I, col. 2179-2182, le P. de Backer a relevé plus de 250 éditions qui attribuent cette traduction au P. de Gonnelieu et Barbier n'a pas manqué d'en faire un grief aux jésuites. *Dissertation,* p. 64. Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine,* p. 318, a donné l'explication historique de ce fait étrange. L'édition de Nancy, faite en 1712 par Jean-Baptiste Cusson, contenait des réflexions et pratiques attribuées au P. de Gonnelieu. Elle parut sous ce titre : *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle, dédiée à la duchesse de Lorraine et de Bar, avec une pratique et une prière à la fin de chaque chapitre, par le R. P. Gonnelieu, de la Compagnie de Jésus,* Nancy, J.-B. Cusson, 1712. Trompé sans doute par le titre, le *Journal des savants* attribua dès 1713 la traduction elle-même au P. de Gonnelieu et la disposition typographique du titre dans les éditions suivantes ne fit que confirmer l'erreur : *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle. Avec une pratique et une prière à la fin de chaque chapitre.* Par le R. P. Gonnelieu, de la Compagnie de Jésus, Paris, 1712, etc. Les *Mémoires de Trévoux,* janvier 1716, p. 183, ont vainement réclamé contre cette attribution. Quant aux *Réflexions et pratiques,* extraites des œuvres du P. de Gonnelieu, elles reflètent le plus pur esprit janséniste, avec toutes les atténuations voulues, et comme l'observait en 1738 le P. Patouillet, auteur de la préface du *Dictionnaire des livres jansénistes,* si elles sont « dans le genre de celles de Gonnelieu, » elles ne peuvent à aucun titre lui être attribuées. *Mémoires de Trévoux,* janvier 1738, p. 123. Néanmoins d'innombrables traductions du livre de J.-B. Cusson, publiées dans toutes les langues de l'Europe, continuent à porter en titre le nom du P. de Gonnelieu. Épuisé par ses travaux apostoliques, le saint religieux mourut à la maison professe de Paris, le 28 février 1715.

La France littéraire, 1778, II[e] partie, p. 143; *Journal des savants,* 1713, p. 123; *Mémoires de Trévoux,* 1713, p. 1403; 1716, p. 183; Sommervogel, *Bibliothèque de la C[ie] de Jésus,* t. III, col. 1560-1567. P. BERNARD.

GONON Benoît, célestin, originaire de Bourg, fit profession au monastère de Lyon le 4 avril 1608. Il s'est appliqué à l'hagiographie, à la littérature ascétique et à l'histoire de son ordre. On a de lui : *Chronicon Deiparæ Virginis*, in-4°, Lyon, 1637, ou recueil de miracles opérés par la Vierge; *Viridarium beatæ Virginis Mariæ*, in-12, Lyon; *Histoire de Notre-Dame de Bonne-Nouvelle*, révérée dans l'église des célestins, in-12, Lyon, 1639; *Les illustres pénitents et les charitables envers les pauvres*, in-12, Lyon, 1641; *Histoires véritables et curieuses où sont représentées les aventures étrangères des personnes illustres*, in-12, Lyon, 1644; *La chasteté récompensée en l'histoire des sept pucelles*, in-8°, Bourg, 1643; *Historia sanctissimæ eucharistiæ*, in-8°, Lyon, 1635; et *Schola sanctorum Patrum*, in-8°, Lyon. Sa *Brevis historia celestinorum Galliæ* n'a pas vu le jour. Il mourut à Lyon en 1656.

Elogia virorum illustrium gallicæ congregationis celestinorum, p. 203; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 403-404.

J. Besse.

GONTERY Jean, jésuite italien, né à Turin en 1562, entra le 28 avril 1584 au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome, et de bonne heure professa la philosophie et la théologie. Recteur d'Agen en 1592, puis de Toulouse en 1598, il devint en 1603 premier recteur de Béziers et s'adonna vivement aux polémiques religieuses de son temps. Ses écrits méritent une place marquante dans l'histoire de la controverse. Nous devons nous borner à citer ici la liste de ses principaux ouvrages. 1° *Correction fraternelle faite à M. du Moulin, ministre du Pontcharanton, sur le baptême et les limbes*, Paris, 1607; 2° *La vraie procédure pour terminer le différend en matière de religion, ibid.*, 1607; 3° *La réponse du P. Gontery à la demande d'un gentilhomme de la religion prétendue réformée touchant l'usage des images avec une copie de la lettre que le roi lui a envoyée audit P. Gontery, ibid.*, la lettre d'Henri IV est du 10 avril 1608; voir le *Journal* de l'Étoile sur la discussion entre Gontery et Dumoulin et l'intervention du chancelier; 4° *Lettre au même gentilhomme touchant la sainte eucharistie, ibid.*, 1608, traité qui provoqua chez les réformés une active campagne de presse; 5° *Réplique à la réponse que les ministres ont faite sous le nom d'Eusèbe Philalèthe contre le traité des images*, Rouen, 1609; cet écrit est signé Antoine de Bahastre; il fut le signal d'une nouvelle et violente polémique dirigée surtout par le ministre Guéroud et menée parallèlement à Paris, en Hollande et à Rouen; elle se poursuivait encore en 1613; cf. Barbier, *Examen critique...*, p. 397 sq.; 6° *Les conséquences auxquelles a été réduite la religion prétendue réformée après avoir recogneu qu'elle n'avoit aucun fondement dans la sainte Écriture, voire après y avoir renoncé*, Rouen, 1609; Dieppe, 1609; Paris, 1610; Lyon, 1610, etc.; 7° *La réfutation du faux discours de la conférence entre le R. P. Gontery, S. J., et le sieur Du Moulin, ministre de la religion prétendue réformée*, Paris, 1609; la conférence entre Gontery (nommé souvent Gontier dans les écrits du temps) et Dumoulin, ménagée par les soins de la baronne de Salignac, avait eu un immense retentissement, comme on peut le voir par la relation adressée à Henri IV par Gontery et reproduite dans le *Mercure françois* de 1609, p. 335 sq., et dans d'autres recueils; cf. Raoul Bouthrays, *Historiopolitographia*, Francfort, 1610, p. 333; *Mémoires de Trévoux*, 1714, p. 1312; 8° *Déclaration de l'erreur de notre temps et du moyen qu'il a tenu pour s'insinuer*, Rouen, 1609; Paris, 1610; 9° *Réfutation d'un libelle sur la conférence du P. Gontery avec un ministre*, Paris, 1609; l'écrit ne mentionne point le lieu de la conférence; mais il est vraisemblable qu'il s'agit de la conférence d'Amiens, qui eut lieu cette année-là même et dont l'objet fut discuté en divers opuscules ou traités; 10° *Relation d'une conférence sur des points de controverse entre Georges Frédéric, marquis de Bade, et François, duc de Lorraine*, Nancy, 1613; c'est du colloque de Durlach qu'il est question; l'ouvrage publié sous le pseudonyme de Simonin et traduit en allemand par le P. Conrad Vetter, souleva parmi les protestants du Wurtemberg et du Palatinat une série de répliques et de diatribes contre les catholiques en général et les jésuites en particulier; 11° *Lettres du P. Gontery, jésuite, à M. le Conte, gouverneur de Sedan*, Sedan, 1613; 12° *Fuite honteuse des ministres luthériens d'Allemagne*, Pont-à-Mousson, 1613; 13° *Exposition des subtilitez qui se font dans les disputes sur la foy*, Paris, 1613; 14° *Réfutation complète des erreurs de ce siècle*, Charleville, 1613; 15° *La pierre de touche ou la vraie méthode pour désabuser les esprits trompez sous couleur de Réformation*, Bordeaux, 1613, t. I; Paris, 1615, t. II et III; 16° *Du juge des controverses en général*, Paris, 1616; 17° *Application du traité général à la controverse des vœux de la sainte religion, ibid.*, 1616; 18° *La ruine entière de la Confession de foy des ministres*, Caen, 1616; 19° *Instruction du procès de la religion prétendue réformée*, Paris, 1617. Le P. Gontery, qui s'était fait un grand renom de prédicateur, était en même temps un habile et pénétrant directeur des âmes. Ses œuvres de spiritualité portent la marque d'une science théologique profonde et d'une éminente sainteté. Il mourut à Paris, le 11 novembre 1616.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1567-1574; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 555.

P. Bernard.

1. GONZALEZ DE ALBELDA Juan, dominicain espagnol, né à Navarrete, diocèse de Calahorra, entra dans l'ordre au couvent de San Esteban de Salamanque, où il fit profession le 18 janvier 1585. Après avoir enseigné la théologie en plusieurs collèges de son ordre, en Espagne, il fut appelé à Rome en qualité de régent du collège Saint-Thomas de la Minerve en 1608, par le général Augustin Galamini. On voit que les auteurs se trompent qui font de Juan Gonzalez le compagnon de Thomas Lemos dans les disputes *De auxiliis*. Elles étaient terminées depuis le mois de février 1606, donc deux ou trois ans avant l'arrivée de Gonzalez à Rome. Après avoir enseigné trois ans à la Minerve, il revint en Espagne. En 1612, il commença son enseignement à l'université d'Alcala de Henarès, dans la chaire fondée pour son ordre par le duc de Lerma. Il occupa cette charge jusqu'à sa mort survenue en 1622. Gonzalez de Albelda a composé *Commentariorum et disputationum in Iam partem Summæ S. Thomæ de Aquino volumina duo*, Alcala, 1621; Naples, 1637. Quelques auteurs, en particulier Ortega et d'autres de la même école, ont voulu établir une opposition entre la doctrine de Gonzalez sur la grâce efficace et la doctrine courante de l'école thomiste, prétendant que le professeur d'Alcala était favorable à la théorie de Molina. Pour appuyer leur assertion, ils rapportaient un passage de Gonzalez, part. I, disp. LVIII, sect. II, n. 1, ainsi conçu : *Dico primo, contra primam sententiam thomistarum recentium : Non oportet quod gratia præveniens intrinsece inhærens, quæ in uno est efficax, sit etiam efficax in alio majori tentatione tentato. Ac proinde non est verum dicere, quod gratia præveniens intrinsece inhærens, quæ aliquando est efficax, debeat esse efficax semper, et in quocunque supposito æqualiter tentato...* Ainsi que le fait remarquer Serry, *Historia congreg. de auxiliis*, col. 609, bien que cette notion de la grâce efficace ne soit pas celle généralement admise par les thomistes, elle n'en est pas moins aussi éloignée que possible du molinisme et se ramène à la grâce intrinsèquement efficace. Gonzalez n'entend dire autre chose

que ceci : que la grâce n'est accordée à l'homme qu'en proportion du besoin personnel qu'il en peut avoir et son efficacité est toujours en rapport avec le sujet; de sorte que l'on peut dire avec raison que la même grâce ne saurait avoir la même efficacité en deux sujets distincts, parce que le tempérament, la tentation, etc., ne sont pas les mêmes dans les deux. D'ailleurs, toute la disp. LVII est consacrée à l'exposé de la notion de la grâce efficace et Gonzalez s'y montre fidèle aux enseignements de l'école thomiste. Pour la concordance de sa doctrine avec celle de toute l'école, voir Massoulié, *In D. Thoma sui interprete*, t. II, diss. III, q. VI. D'autre part, Liévin de Meyer (Eleutherius), dans son *Historiæ controversiarum*, s'appuyant sur un passage qu'il interprète mal de Gonzalez, part. I, q. XIX, a. 8, disp. LIX, sect. II, n. 15, prétendait qu'il était opposé à la notion de la prédétermination physique, telle qu'elle est admise par les thomistes. Serry, *op. cit.*, col. 767-768, rétablit le vrai sens de la doctrine de Gonzalez.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 427; Serry, *Hist. congreg. de auxiliis*, Venise, 1740, col. 609, 767-768; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1907, t. III, col. 657.

R. COULON.

2. GONZALEZ DE LÉON Juan, dominicain espagnol, régent du collège Saint-Thomas d'Aquin du couvent de la Minerve, à Rome. Il laissa manuscrite une relation des controverses de son temps, qui parut après sa mort, à Liége, en 1708, sous ce titre : *Controversiæ inter defensores libertatis et prædicatores gratiæ de auxiliis divinæ gratiæ, tam excitantis quam adjuvantis, tam operantis quam cooperantis, tam sufficientis quam efficacis, et de extremis hæreticorum erroribus circa eamdem, Romæ anno 1635 et 1636 publicæ catholicorum utilitati expositæ. In quibus nec unum extat verbum, quod non vel summorum pontificum et sacrorum conciliorum definitionibus, vel sanctorum Patrum præcipue Augustini, Prosperi, Fulgentii, Anselmi, Hilarii et D. Thomæ auctoritatibus fulciatur, roboretur, approbetur*, in-4°, Liége, 1708. L'auteur déclare avoir fait toutes les recherches désirables sur ce qui s'est passé dans les congrégations *De auxiliis* tenues sous Clément VIII et Paul V : *Novi, vidi et expendi, quomodo se gesserint arguentes e respondentes consideravi*, etc. Étant régent de la Minerve, il fit soutenir au mois de mai 1638, par P. Raymond Capisucchi, plus tard maître du sacré palais et cardinal († 1696), une thèse ainsi énoncée : *Veritates principes ex universa theologia magni Thomæ Aquinatis angelici doctoris Ecclesiæ publice disputandas proponit Pr. Raym. Capisuccus*, in-fol., Rome, 1638.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 486; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 670.

R. COULON.

3. GONZALEZ DE SANTALLA Thyrse, jésuite espagnol, né à Arganza, dans la province de Léon, le 18 janvier 1624, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 3 mars 1643, enseigna d'abord la grammaire et la philosophie, puis la théologie à Salamanque (1655-1665), avec un éclatant succès justifié par la lucidité de son exposition, la force pénétrante de son argumentation et un don de parole chaleureuse et incisive qui souleva plus d'une fois l'enthousiasme de l'auditoire. Adonné ensuite au ministère des missions (1665-1676) et à la théologie ascétique, il édita les *Sentimentos y avisos espirituales* du P. Louis de la Puente, Madrid, 1671; le *Tesoro escondido en las enfermedades* du même auteur, Madrid, 1672. Nommé professeur de théologie à l'université de Salamanque en 1676, il porta de préférence son enseignement sur les questions controversées entre néo-thomistes et jésuites, sans négliger pourtant les grandes discussions dogmatiques ouvertes par les écrits jansénistes ou les problèmes spéciaux d'apologétique posés en Espagne par la conversion des musulmans à la foi catholique. En 1680, commence la publication de ses grands ouvrages théologiques : 1° *Selectarum disputationum ex universa theologia tomus primus*, Madrid, 1680, ouvrage qui traite exclusivement des thèses et positions du néo-thomisme sur l'essence et les attributs, la science nécessaire, l'éternité et la puissance de Dieu, la vision. Un traité intégral est réservé à la volonté divine, et un autre à la science des futurs contingents et tout particulièrement à la science moyenne avec un essai fort ingénieusement conçu et lumineusement exposé dans sa concise précision sur l'accord de la liberté humaine avec l'infaillibilité de la science et de la prédestination divines et avec l'efficacité des motions de la grâce. Le P. Thyrse Gonzalez se mit par ce traité au premier rang des adversaires du néo-thomisme. Les volumes suivants parurent simultanément à Madrid en 1686; ils se bornent, comme le premier, à un choix de questions d'ordre métaphysique controversées dans l'école sur la Trinité, la prédestination, etc. Le t. IV contient un choix fort intéressant de controverses sur l'état de pure nature et sur les thèses jansénistes concernant l'ignorance invincible du droit naturel. La théorie des théologiens de Louvain sur l'efficacité de la grâce dans l'état de nature déchue est également soumise à une pénétrante et incisive critique qui embrasse à ce propos tout le système théologique et les procédés de combat des Lovaniens. 2° *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, 2 in-8°, Madrid, 1687; Dillingen, 1688. La Ire partie, plusieurs fois réimprimée à part, Dillingen, 1691; Lille, 1696; Madrid, 1697; Naples, 1702, etc., est une démonstration serrée et méthodique de la vérité de la religion catholique. Elle a été utilisée contre les protestants. La IIe est une critique complète de la religion musulmane. Cf. *Acta erudit.*, 1697, p. 272-281; A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, Rome, 1831, t. V, p. 77. 3° *Tractatus theologicus de certitudinis gradu quem infra fidem nunc habet sententia pia de immaculatæ B. Virginis conceptione*, Dillingen, 1690; 4° *De infallibilitate romani pontificis in definiendis fidei et morum controversiis extra concilium generale et non exspectato Ecclesiæ consensu contra recentes hujus infallibilitatis impugnatores*, Rome, 1689. Rédigé contre les propositions de l'Assemblée du clergé de France en 1682, ce traité, fort complet et d'une haute importance, fut imprimé par ordre d'Innocent XI qui mourut avant la publication de l'ouvrage. Son successeur Alexandre VIII, l'ayant fait examiner de nouveau, craignit de s'attirer de graves ennuis avec la cour de France et donna ordre de supprimer tous les exemplaires. Très peu échappèrent à la destruction. Un extrait de ce grand ouvrage parut à Barcelone, en 1691, sous le même titre. 5° *Fundamentum theologiæ moralis, id est, tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium*, Rome, 1694; trois éditions à Rome la même année; neuf autres éditions à Anvers, Naples, Dillingen, Paris, Cologne, etc., presque aussitôt épuisées. Rarement ouvrage eut un pareil retentissement. Il excita au sein même de la Compagnie de Jésus, dont le P. Thyrse Gonzalez était alors général, la plus vive opposition, car il combattait directement la doctrine du probabilisme presque universellement admise jusqu'alors et très vaillamment défendue par les thélogiens de la Compagnie. Commencé en 1671 et achevé en 1676, l'ouvrage était depuis près de vingt ans soumis à l'approbation des supérieurs sans avoir obtenu l'*imprimatur*. Nommé général de la Compagnie de Jésus le 6 juillet 1687,

le P. Thyrse Gonzalez, qui regardait le probabilisme comme une théorie dangereuse et funeste dont il importait de préserver son ordre, fit approuver son traité par le P. Philippe de Saint-Nicolas, vicaire général de l'ordre des carmes déchaussés, et par le P. Marie Gabriel, visiteur général des cisterciens, tous deux qualificateurs du Saint-Office. Les approbations des deux reviseurs sont de janvier 1694. L'ouvrage parut aussitôt. Le premier soin et le principal souci de l'auteur sont d'établir que le probabilisme, dont il fait remonter l'origine à Antoine de Cordoue, religieuxde l'ordre de saint François, en 1571, n'a pas pour auteurs les théologiens de la Compagnie, ce qui est rigoureusement exact, qu'il n'est pas non plus une doctrine particulière à la Compagnie, ce qui est vrai encore, et il note avec soin que les premiers adversaires de ce système sont précisément des jésuites, les PP. Ferd. Rebelle, Paul Comitolus et André Bianchi. Le fait est exact pour Comitolus (1609) et pour Bianchi (1642). Mais ce sont les seuls que l'on puisse citer parmi les adversaires du probabilisme jusqu'en 1656 et le P. Thyrse Gonzalez se trouvait en opposition avec la doctrine alors unanimement admise par les membres de la Compagnie. Aussi les cinq reviseurs nommés en 1673 par le Père général Paul Oliva, à qui l'ouvrage était dédié, s'étaient-ils énergiquement prononcés contre la publication du manuscrit dans leur *Jugement* du 18 juin 1674. Cf. Concina, *Difesa della Compagnia di Gesù*, Venise, 1767, t. II, p. 31. Quand parut le décret de l'Inquisition du 2 mars 1679 condamnant par ordre d'Innocent XI les 65 propositions entachées de laxisme, le nonce de Madrid, Mellini, manda au pape qu'un professeur de Salamanque avait combattu quelques années auparavant des propositions condamnées, en particulier la troisième, dans un écrit qui n'avait pu obtenir l'*imprimatur*. Le pape demanda une copie de l'ouvrage, qu'il fit examiner par deux théologiens. Sur le rapport du P. Lorenzo Brancacci di Laurea, les cardinaux membres du Saint-Office décidèrent en séance du 26 juin 1680 que le cardinal secrétaire d'État enjoindrait au nonce de Madrid de transmettre au P. Gonzalez la satisfaction du souverain pontife avec ordre d'enseigner et de prêcher ses doctrines. Thyrse Gonzalez n'eut connaissance de ce décret qu'en 1693. Envoyé par la province de Castille à la 13[e] congrégation générale chargée d'élire le successeur du P. Charles de Noyelle, Thyrse Gonzalez fut nommé général de la Compagnie, et cette élection répondait au vœu publiquement exprimé d'Innocent XI. Le nouveau général, dès la première audience accordée par le pape, reçut ordre de faire enseigner le probabiliorisme au Collège romain; le P. Jos. de Alfaro fut chargé de cette mission. En même temps, la 13[e] congrégation rendait un important décret permettant aux membres de la Compagnie d'enseigner le probabiliorisme. *Institutum S. J.*, t. I, p. 667.

Aucun auteur jésuite ne soutenant cette doctrine, le P. Thyrse Gonzalez se décida, après quatre années d'attente, à publier lui-même en faveur du probabiliorisme un écrit qui, dans sa pensée, servirait de préface à son traité encore manuscrit du *Fundamentum theologiæ moralis*. Cet écrit dont les assistants n'eurent point connaissance, mais qui fut soumis à l'examen de quelques jésuites, sans doute Alfaro et Estrix, et approuvé par deux théologiens d'autres ordres, fut imprimé à Dillingen sous ce titre : *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium*, en 1691. La nouvelle, aussitôt répandue, combla de joie les jansénistes et les ennemis de la Compagnie, qui voyaient dans ce livre la condamnation officielle « de la morale relâchée des jésuites » et qui espéraient bien tirer profit des discussions et des conflits que cet ouvrage ne pouvait manquer de susciter au sein de l'ordre. Mais comme ce traité n'avait ni l'approbation de la Compagnie ni celle du maître de sacré palais, les assistants intervinrent au nom des constitutions et ni le pape Innocent XII ni le maître du sacré palais ne se montrèrent favorables à cette publication. L'édition fut tout entière supprimée. Mais dans les premiers mois de 1694, avec l'approbation du maître du sacré palais Ferrari, le P. Thyrse Gonzalez put faire paraître enfin son manuscrit de 1671. Tel est, réduit à ses points essentiels, l'historique de cette publication qui a donné lieu à tant de controverses et de jugements souvent peu fondés. Voir, en particulier, l'important ouvrage de Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Nordlingen, 1889, t. I, p. 123 sq., et l'article de Reusch dans *Preussische Jahrbücher*, 1888, t. LXVIII : *Ein Krisis in Jesuitenorden*, p. 52-83.

Le P. Segneri, qui avait employé son crédit auprès d'Innocent XII pour empêcher la publication de l'édition de Dillingen, fut le premier à attaquer la doctrine du *Fundamentum theologiæ moralis* sous forme de lettre adressée à son ami Lattanzio Vajani : *Lettera terza nella quale si abbatono i fondamenti d'un nuovo sistema*, dans *Opere*, t. IV, p. 816-854. Rassler, professeur à Dillingen, combattit avec plus d'énergie encore l'ouvrage de Gonzalez dans sa *Controversia theologica tripartita de recto usu opinionum probabilium*, soutenue publiquement à l'Académie de Dillingen et publiée en 1694. Les ennuis causés au P. Thyrse Gonzalez par la publication de cet ouvrage ne firent que s'accroître et les dernières années de sa vie furent attristées. Dans ses *Vindiciæ Societatis Jesu hisce temporibus ejusque doctrinarum purgatio*, Venise, 1769, ouvrage très important pour cette question et très curieux, le dominicain Concina a recueilli vingt-deux documents relatifs au P. Gonzalez qui les avait remis lui-même au cardinal Ferrari. Voir t. III, col. 701-702. Le P. Thyrse Gonzalez mourut à Rome le 22 octobre 1701.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C[ie] de Jésus*, t. III, col. 1591-1602; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., 1910, t. IV, col. 951 sq.; Crétineau Joly, *Histoire de la C[ie] de Jésus*, t. IV, p. 345.

P. BERNARD.

GOODWIN Ignace-Jacques, jésuite anglais, né dans le Somerset en 1601, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1623, fut employé durant trente années dans les missions d'Angleterre et de Hollande, où son aménité, sa sainteté douce et attirante non moins que sa science profonde et son art merveilleux d'exposer dans toute leur force et leur clarté les vérités de la foi catholique ramenèrent une foule de protestants à l'Église romaine. Il enseigna la controverse, science dans laquelle il était passé maître, et la théologie morale à Liége et mourut à Londres le 26 novembre 1667. Il a laissé un ouvrage de controverse fort estimé : *Lapis Lydius controversiarum modernarum catholicos inter et acatholicos*, Liége, 1656. Cet ouvrage, destiné aux controversistes de profession, et spécialement aux maîtres de cette science, fut souvent réimprimé en Allemagne, en Bohême, en Pologne.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C[ie] de Jésus*, t. III, col. 1607 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 92.

P. BERNARD.

1. GORDON Huntley Jacques, jésuite écossais, né en 1541, entré à Rome au noviciat de la Compagnie de Jésus le 20 septembre 1563. Il enseigna pendant près de cinquante ans la philosophie, la théologie et l'hébreu à l'université de Pont-à-Mousson, à Paris et à Bordeaux. Sa haute réputation de sainteté, de science et de prudence le firent choisir par le pape

Paul V comme nonce apostolique en Irlande; mais dénoncé et découvert au cours de ses voyages, il fut appréhendé et jeté en prison en Écosse où il travaillait à propager la foi catholique et à relever le courage des fidèles. Enfin libéré grâce à l'intervention de la cour de France, il revint à Paris où il mourut le 16 avril 1620, après avoir mis la dernière main à son grand ouvrage de controverse : *Controversiarum epitome in qua de quæstionibus theologicis hac nostra ætate controversis disputatur.* Le Ier volume, publié à Paris en 1612, a pour objet les notes de la véritable Église et l'obligation de conscience qui s'impose à l'homme de rechercher la vérité et de l'embrasser une fois connue. Le t. I, paru en 1618, traite presque exclusivement de la sainte eucharistie contre les calvinistes. Le t. III, publié à Paris en 1620 et dédié par reconnaissance à Paul V, discute quelques points particuliers de dogme et d'histoire ecclésiastique. Cf. L. Allatius, *De Ecclesiæ orientalis et occidentalis consensione*, Cologne, 1648, col. 1642 sq.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1610-1613; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 460 sq.

P. Bernard.

2. GORDON Lesmoir Jacques, théologien écossais, né dans le comté d'Aberdeen, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1573, à Paris, où il avait achevé ses études universitaires. Professeur de théologie morale, il publia une *Theologia moralis universa*, 2 in-fol., Paris, 1634, qui dénote une rare lucidité d'esprit, un sens précis des réalités et une science profonde soutenue et éclairée encore par l'expérience d'une longue vie et par une grande habitude des âmes. Le P. Gordon n'oubliait point ses compatriotes. Dans les discussions théologiques qui occupaient alors et passionnaient les esprits en Angleterrre, il intervint à son tour par un solide traité d'apologétique qui eut un certain retentissement : *De catholica veritate diatriba*, Paris, 1623, dédié au prince de Galles. Il est également l'auteur d'une *Histoire universelle* en 3 in-fol., plusieurs fois réimprimée, et d'une série de commentaires sur la Bible dont Richelieu avait accepté la dédicace. Après avoir rempli la charge de recteur à Toulouse et à Bordeaux, le P. Jacques Gordon fut choisi comme confesseur par Louis XIII et mourut à la maison professe de Paris le 17 novembre 1641.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1611-1614; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1032; Will. Forbes-Leith, *Narrationes of Scottish Catholicas*, Londres, 1889, p. 232 sq., 243 sq., etc.

P. Bernard.

GORITZ (François-Antoine de) était entré chez les frères mineurs capucins de la province de Styrie le 14 février 1730. Ses mérites le firent successivement arriver aux diverses charges de lecteur, gardien, définiteur et provincial. Le P. François-Antoine consacrait à l'étude tout le temps que lui laissaient ses diverses fonctions et il composa des ouvrages de théologie, d'histoire tant sacrée que profane, et une exposition de la règle franciscaine, sans toutefois rien publier de ses travaux. Quand Pie VI, se rendant à Vienne (1782), passa par Goritz, le bon vieillard alla se jeter à ses pieds et il aimait à rappeler avec quelle bonté le pape l'avait aidé à se relever. Il mourut dans sa patrie au mois de mars 1784. Parmi ses manuscrits il en était un que l'on désirait voir imprimé : c'était un abrégé de théologie canonique et morale sous forme de tableaux synoptiques. Le soin en fut confié à un compatriote de l'auteur, le P. Jérôme de Goritz, qui revit l'ouvrage, le compléta par une citation plus précise des autorités invoquées et le publia, en le dédiant à Pie VI, sous ce titre : *Epitome theologiæ canonico-moralis omnes seorsim in bis centis triginta tribus tabulis clare, distincte ac breviter materias practicas exhibens, confessariorum, examinatorum, necnon examinandorum usibus accommodata*, in-4°, Rome, 1796. L'ouvrage fut accueilli avec faveur et les éditions se succédèrent rapidement; nous pouvons citer : Venise, 1805; 3e, 1822; 4e, 1832; Naples, 1833; Sienne, 1837; Bassano, 1838; Paris-Lyon, 1821, 1825, 1829, 1841, 1845.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad bibliothecam scriptorum capuccinorum*, Rome, 1852; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1912, t. V, col. 544.

P. Édouard d'Alençon.

GORMAZ Jean-Baptiste, théologien espagnol, né à Miedes le 24 juin 1650, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 17 juillet 1668, professa les humanités au collège de Gandie, puis la philosophie à Calatayud. Chargé de l'enseignement de la théologie dogmatique à Valence, il fut bientôt appelé à l'université grégorienne où l'avait précédé sa haute réputation de théologien érudit et sage, ami des solutions positives, frappées au coin du bon sens. Ce sont les qualités qui distinguent, entre toutes, ses grands ouvrages : 1° *Tractatus de pænitentia*, 2 in-8°, Rome, 1697; 2° *Tractatus de Deo, de beatitudine, de actibus humanis, de virtutibus theologicis in genere et in specie, de fide, spe et charitate theologica*, Augsbourg, 1707; 3° *Tractatus de justitia et jure, de sanctissimo incarnationis mysterio, de sacramentis in genere, et in specie de sacramento baptismi, de confirmatione, de venerabili eucharistia, de pænitentia virtute et de pænitentia sacramento*, Augsbourg, 1709. Rappelé dans sa province où ses remarquables dons d'administrateur trouvaient un vaste champ d'action, il gouverna successivement les collèges de Huesca, de Calatayud, de Saragosse, puis la province d'Aragon où il s'efforça de promouvoir à un degré intense le goût des hautes études théologiques. Le P. J.-B. Gormaz mourut à Saragosse le 9 mars 1708.

Mémoires de Trévoux, 1708, p. 1191-1204; *Journal des savants*, 1708, p. 524 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1617; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 674.

P. Bernard.

GOSSELIN Jean-Edme-Auguste, né à Rouen, paroisse Saint-Jean, le 28 septembre 1787, suivit ses parents à Paris où ils étaient venus s'établir, et y fit ses études classiques. Entré en philosophie au séminaire Saint-Sulpice le 10 décembre 1806, il se fit remarquer par ses talents, sa régularité et sa piété. Tonsuré le 20 décembre 1806, il reçut le sous-diaconat le 22 décembre 1810. Les sulpiciens ayant été expulsés du séminaire par Napoléon en 1811, M. Gosselin fut choisi pour occuper la chaire de dogme : il y resta deux ans jusqu'à ce que la faiblesse de sa santé l'obligeât de quitter. C'est durant cet intervalle qu'il reçut le diaconat et la prêtrise. Il ne voulut point recevoir cette dernière ordination des mains du cardinal Maury, mais il s'adressa à M. André, ancien évêque de Quimper, qui la lui donna dans l'église paroissiale de Saint-Cloud le 22 février 1812. Les sulpiciens étant rentrés en 1814, et le nombre des élèves s'étant accru au point de ne pouvoir tous tenir dans le séminaire de la rue du Pot-de-Fer, on fut obligé de transporter à Issy le cours de philosophie et la Solitude. M. Gosselin admis dans la Compagnie fut chargé dans cette nouvelle maison de remplir les fonctions de directeur et en même temps de donner aux solitaires quelques leçons particulières de théologie. En 1818, ces derniers ayant été placés dans un local séparé, il n'eut plus que la charge de directeur du séminaire d'Issy, où, depuis 1816 jusqu'à 1830, des théologiens furent réunis aux philosophes. La révolution de 1830 ayant diminué le nombre des étudiants ecclésiastiques qui venaient de province à Paris et le nouveau séminaire de la place Saint-Sulpice, quoique non encore achevé, étant assez vaste pour

contenir tous les élèves de théologie, il ne resta plus à Issy que des philosophes, dont M. Gosselin devint en 1831 le supérieur. En 1844, le délabrement de sa santé l'obligea de donner sa démission et d'aller passer l'hiver à Nice. A son retour, il dut se borner à rendre comme directeur quelques services à la maison dans la mesure de ses forces. Grâce à sa prudence et à sa régularité, il put achever cependant divers travaux qu'il avait entrepris pendant qu'il était directeur ou supérieur. Il écrivait les dernières pages de la *Vie de M. Émery*, lorsqu'il mourut le 27 novembre 1858.

Les ouvrages de sa composition sont : 1° *Méthode courte et facile pour se convaincre de la vérité de la religion catholique*, d'après les écrits de Bossuet, Fénelon, Pascal et Bullet, 2 in-12, Paris, 1822. Ce petit ouvrage, rédigé sur le plan de la cinquième lettre de Fénelon à un protestant, a eu plusieurs éditions, revues et augmentées en 1824, 1833, 1840, 1847. Une dernière édition en fut faite en 1876, suivie d'une lettre pastorale de Mgr Darboy, sur la divinité de Jésus-Christ; 2° *Notice historique et critique sur la sainte couronne d'épines de N.-S. J.-C.* et sur les autres instruments de sa passion qui se conservent dans l'église métropolitaine de Paris, in-8°, Paris, 1828; 3° *Pouvoir du pape sur les souverains au moyen âge ou Recherches historiques sur le droit public de cette époque, relativement à la déposition des princes*, in-8°, Paris, 1839; la 2e édition considérablement augmentée porte pour titre : *Pouvoir du pape au moyen âge, ou recherches historiques sur l'origine de la souveraineté temporelle du Saint-Siège, et sur le droit public au moyen âge relativement à la déposition des souverains*, précédées d'une Introduction sur les honneurs et les prérogatives temporelles accordées à la religion et à ses ministres chez les anciens peuples, particulièrement sous les premiers empereurs chrétiens, in-8°, Paris et Lyon, 1845; 3e édit., 2 in-8°, Louvain, 1845. L'ouvrage fut traduit en allemand à Munster, 1847, en 2 in-8°; 4° *Instructions historiques, dogmatiques et morales sur les principales fêtes de l'Église*, par un directeur de séminaire, 2 in-12, Paris, 1848; nouvelle édition augmentée d'une *Méditation* pour chaque jour de fête et de plusieurs *instructions*, 3 in-12, Paris, 1850; l'ouvrage fut réédité en 1861 et en 1880. Un bon nombre d'instructions de cet ouvrage ont été reproduites dans *Les magnificences de la religion*, par l'abbé Henry; 5° il composa aussi la *Vie de M. Émery*, neuvième supérieur de Saint-Sulpice, qui n'a été éditée qu'après la mort de M. Gosselin, par MM. Philpin et Renaudet, 2 in-8°, Paris, 1861-1862; 6° *Histoire littéraire de Fénelon* ou Revue historique et analytique de ses œuvres pour servir de complément à son histoire et aux différentes éditions de ses œuvres, in-8°, Paris et Lyon, 1843, et en tête de l'édition des *Œuvres* de Fénelon de 1842; cette étude revue et augmentée a été mise en tête de l'édition de 1850; 7° M. Gosselin a laissé en manuscrits des *Instructions sur la prédication*, un vol. in-4°; des *Dissertations sur l'Écriture sainte*, 3 in-4°; et surtout des *Mémoires pour servir à l'histoire de la Compagnie de Saint-Sulpice* sous forme de notices sur les supérieurs généraux et sur les principaux actes de leur administration depuis M. Olier jusqu'à M. Émery, ainsi que sur les successeurs de M. Olier dans la cure de Saint-Sulpice jusqu'à la Révolution, 3 in-4°.

Outre les livres de sa composition, M. Gosselin a édité, seul ou en collaboration, plusieurs ouvrages importants : 1° Il a donné son concours à l'édition de Versailles des *Œuvres de Bossuet* publiée par MM. Hémey et Caron et y a composé plusieurs avertissements, par exemple, celui qui est en tête des *Élévations*, des *Méditations sur l'Évangile*; 2° c'est lui qui fut le principal éditeur des *Œuvres de Fénelon*, archevêque de Cambrai, publiées d'après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes, avec un grand nombre de pièces inédites, 22 in-8°, Versailles, 1820-1824; auxquelles furent ajoutées la *Correspondance de Fénelon*, 11 in-8°, Paris, 1827-1829, et la *Table des Œuvres*, in-8°, Paris, 1830; autre édition un peu abrégée en 1842, 4 in-8°; et une autre plus complète de 1848-1852 en 10 in-8°; 3° il donna d'après l'original, en 1834, le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* et lettres sur la religion par Fénelon; il y eut une 2e édition en 1845, in-12, Lyon et Paris; 4° en 1850, il publia une nouvelle édition de l'*Histoire de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, corrigée et augmentée d'après les manuscrits de Fénelon et de nombreuses pièces authentiques, 4 in-8°, Paris; 5° on lui doit également une nouvelle édition du *Traité de l'obéissance* de M. Tronson, in-12, Paris, 1822 et 1846; une édition des *Examens particuliers* de M. Tronson, dans laquelle il ajouta des *examens pour les principales fêtes de l'année et pour le temps des vacances*, in-12 ; Paris, 1852 ; le *Manuel du séminariste* ou entretiens sur la manière de sanctifier ses principales actions par M. Tronson, 2 in-12, Paris, 1823; Lyon, 1832; le *Manuel de piété à l'usage des séminaires*, in-32, Paris, 1825; en 1895, cet ouvrage était à la 24e édition; les *Méditations sur les principales obligations de la vie chrétienne et de la vie ecclésiastique* de l'abbé Chenart, docteur de Sorbonne, directeur au séminaire Saint-Sulpice, 2 in-18, Paris, 1826; *L'esprit de saint François de Sales*, extrait du recueil publié sous le même titre par Jean-Pierre Camus, évêque de Belley; édition corrigée et disposée dans un ordre plus méthodique, in-12, Paris, 1841; *La vraie et solide piété expliquée par saint François de Sales*, par Collot, disposée dans un ordre plus méthodique, in-12, Paris. Dans l'*Ami de la religion*, 19 et 21 juillet 1838, il donna une *Notice sur les Pensées de Pascal et sur leurs principales éditions*. Dans la même revue, il a publié plusieurs comptes rendus ou critiques d'ouvrages, sous la signature G., ou anonymes. Il avait préparé une édition disposée dans un ordre plus méthodique du *Catéchisme spirituel* du P. Lorin.

Notice sur M. l'abbé Gosselin, par M. l'abbé Tresvaux, dans l'*Ami de la religion* du 14 mai 1859 (dans le tirage à part, elle est suivie d'une lettre du cardinal Matthieu, archevêque de Besançon); *Notice sur M. Gosselin*, par M. Philpin en tête de la *Vie de M. Émery;* L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Cie de Saint-Sulpice*, in-8°, 1900, Paris, t. II, p. 244-260. Ce dernier ouvrage corrige quelques erreurs des deux précédentes notices.

E. LEVESQUE.

GOTESCALE ou **GOTTSCHALK**, esprit inquiet, faux et opiniâtre, qui troublera l'Église gallo-franque du IXe siècle par sa doctrine de la prédestination absolue, était saxon d'origine. Dès son bas âge, il fut offert par son père, le comte Bernon, à l'abbaye de Fulda, et voué en conséquence à la vie du cloître. Homme fait, il attaqua pour défaut de consentement la validité de son engagement monastique et en obtint l'annulation du concile de Mayence de 829. Toutefois, son nouvel abbé, Raban Maur, ayant protesté contre la décision du concile devant l'empereur Louis le Débonnaire, cette décision fut rapportée; Gottschalk ne fut autorisé qu'à changer de couvent, sans pouvoir changer de condition; il quitta Fulda pour l'abbaye d'Orbais, au diocèse de Soissons, province ecclésiastique de Reims. Là s'appliquant passionnément à l'étude des ouvrages de saint Augustin et de saint Fulgence, il se plut à recueillir et à répandre parmi ses confrères d'Orbais les passages qui, détachés de leur contexte, ont une couleur prédestinatienne. Il noua aussi des relations épistolaires avec les savants les plus célèbres de son temps, avec Jonas, évêque d'Orléans, Servat Loup, abbé

de Ferrières, Ratramme, moine de Corbie, dans le diocèse d'Amiens, etc. Ordonné prêtre à l'insu de son évêque, Rothade de Soissons, par le chorévêque Rigbold de Reims, il alla vers 847 en pèlerinage à Rome. L'année suivante, à son retour, il eut dans une vallée du Piémont, chez le comte Eberhard de Frioul, de longues conversations théologiques avec l'évêque de Brescia, Nothing, et il s'efforça de le gagner par son système de la double prédestination : bons et mauvais, élus et réprouvés, sont également et de tout temps prédestinés, par la prescience et l'omnipotence divine, à leur sort actuel et futur. Mais Nothing rencontra peu après en Allemagne le nouvel archevêque de Mayence, Raban Maur, et lui dénonça les opinions de Gottschalk dont il avait été choqué; un concile de Mayence condamna le moine en 848 et le renvoya, pour être châtié, à Hincmar de Reims, son métropolitain. Celui-ci fit aussitôt condamner Gottschalk, au printemps de 849, par le concile de Kiersy-sur-Oise, comme hérétique incorrigible; Gottschalk fut en même temps dégradé, et, conformément aux prescriptions de la règle de saint Benoît contre les moines vagabonds et indociles, publiquement fouetté; le cruel supplice ne cessa, selon le récit indigné de l'archevêque de Lyon, saint Remi, qu'au moment où le novateur à demi-mort jeta de ses mains dans le feu ses écrits, avec les pièces justificatives qu'il avait rassemblées. Puis, crainte que sa propagande ne nuisît aux âmes, on l'enferma dans les prisons du monastère de Hautevilliers, au diocèse de Reims, où on le traita, du moins au commencement, avec assez de douceur. L'inflexible Gottschalk ne se laissera pas abattre. Il composera dans sa captivité deux professions de foi, *P. L.*, t. CXXI, col. 346-350, 349-366, de longueur inégale, et qui, sur les principaux points en litige, manqueront de précision. Il dira vrai en assurant que Dieu ne prédestine personne au péché, mais il prétendra que Dieu prédestine semblablement, *similiter omnino*, les bons à la vie, les mauvais à la mort. En outre, il écrira une lettre à l'archevêque de Lyon, Amolon, pour lui exposer sa doctrine et la recommander du nom de saint Augustin, et un petit livre, intitulé : *Pitacium* (*Pittacium*), dont il nous reste quelques fragments, *P. L.*, t. CXXV, col. 271-365, 370, 371, 372; l'auteur y nie que Jésus-Christ soit mort pour tous. Il avait demandé, tant sa conviction et son exaltation étaient grandes, que, pour démontrer la vérité de sa doctrine, on le soumît à l'épreuve du feu. Son défi ne fut pas accepté; mais un certain intérêt s'éleva en faveur du moine infortuné, contre le puissant archevêque. Hincmar, soucieux de démasquer entièrement les erreurs de Gottschalk, combattra, vers le milieu de l'année 849, la prédestination à la mort dans un opuscule qui a péri, *Ad reclusos et simplices*. Des hommes très influents dans l'Église gallo-franque, saint Prudence, évêque de Troyes, Servat Loup de Ferrières, Ratramme de Corbie, Florus, diacre de Lyon, et saint Remi, évêque de la même ville, attaquèrent presque à la fois l'opuscule; sans prendre positivement parti pour Gottschalk, ils s'apitoyaient sur ses souffrances et soutenaient, en demeurant dans les bornes de l'orthodoxie, la doctrine de la double prédestination. En présence de cet orage inattendu, Hincmar était à peu près seul; Raban Maur, qui aussi bien mourra en 856, prétextant son grand âge et ses infirmités, s'était retiré de la lice, et le concours, sollicité par Hincmar, du philosophe rationaliste Jean Scot Érigène, le compromettait au lieu de le servir. Il y eut alors conciles contre conciles, anathèmes contre anathèmes, et le dogme de la double prédestination fut tour à tour proscrit et proclamé; aux décrets du concile tenu à Kiersy en 853, et fidèle écho des idées d'Hincmar, s'opposèrent, en 855, les décrets du concile de Valence, confirmés en 859 par le concile de Langres, et qui se prononçaient contre les thèses d'Hincmar. Malgré les efforts du concile national de Savonnières, en 859, pour rétablir l'union entre les deux partis, la lutte se prolongea jusqu'en 860, au concile de Tuzey, près de Toul, qui se contenta, sans mentionner les points de dissentiment, d'indiquer les principes sur lesquels tous les esprits étaient d'accord. La lettre synodale rend hommage à cette vérité que le Christ est mort pour tous et précise, en l'adoucissant, la notion de la prédestination. Le conflit alla dès lors s'attiédissant, et peu à peu il s'apaisa. De son côté toutefois, Gottschalk captif n'abandonnait pas ses opinions et s'acharnait contre Hincmar. Dans l'hymne des vêpres, au commun de plusieurs martyrs, l'archevêque, en 860, avait remplacé l'expression *trina deitas*, qui lui semblait à juste titre impliquer la distinction arienne des trois personnes, par celle de *summa deitas;* Gottschalk, aveuglé par la haine et par une idée fausse de l'unité divine, accusa Hincmar de sabellianisme. Homme de talent, mais violent de caractère et nullement mesuré dans son langage, Gottschalk sera entraîné, dans ses dernières années, par les mauvais traitements qu'il subissait, à des extravagances qui avoisineront la folie. Par exemple, il assurait que Dieu lui avait défendu de prier pour Hincmar, que le Saint-Esprit même était descendu en lui et lui avait brûlé la barbe et la bouche. Il refusait de recevoir aucun vêtement des moines de Hautvilliers, à cause de leurs relations avec Hincmar, et, pendant quelque temps, il resta presque nu, jusqu'à l'entrée de l'hiver. Il prédit la mort d'Hincmar et sa propre élévation sur le siège de Reims dans un délai de deux ans et demi. Ce délai passé, comme Hincmar s'obstinait à vivre, il écrivit que Dieu amait mieux appeler plus tard à lui « ce voleur, ce brigand, » *fur et latro.* Ni promesses ni menaces n'eurent raison de l'indomptable Gottschalk; il persista sur son lit de mort et mourut dans sa résistance le 30 octobre 868 ou 869.

Indépendamment de ses écrits en prose, composés pour sa défense personnelle, Gottschalk a laissé quelques rares poésies, *P. L.*, t. CXXI, col. 345 sq., dont on ne saurait méconnaître l'importance dans l'histoire littéraire. Ebert, *Histoire de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1884, t. II, p. 186-190.

Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV, p. 137-186, 199-235 (voir la bibliographie, p. 138, note); Gaudard, *Gottschalk, moine d'Orbais*, Saint-Quentin, 1888; Gorini, *Défense de l'Église*, 1866, t. III, p. 78-97; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 1872, t. I, p. 176-179; Schrörs, *Hinkmar, Erzbischof von Reims*, Fribourg, 1884, p. 88-174; J. Turmel, *La controverse prédestinatienne au IXe siècle*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1905, t. X, p. 47-69.

P. GODET.

GOTHER Jean, théologien et controversiste anglais, mort en 1704. Né à Southampton de parents presbytériens, il devint catholique de bonne heure; en 1668, il était au collège anglais de Lisbonne, où il fut nommé préfet des études après son ordination au sacerdoce. Envoyé en Angleterre en 1682, il exerça d'abord le ministère à Londres, et se fit remarquer par son zèle pour l'évangélisation des pauvres et des enfants. L'avènement de Jacques II, en 1685, qui réveilla l'espoir des catholiques en même temps que les craintes des protestants, fut le signal d'une grande activité littéraire parmi les théologiens anglicans; les dogmes et les pratiques de l'Église catholique furent attaqués de toutes parts. Plusieurs écrivains catholiques défendirent leur foi et leurs usages sur des points particuliers; Gother entreprit une réfutation générale

des calomnies des adversaires. Il intitula son livre : *A papist misrepresented and represented : or a twofold character of popery.* D'un côté, il y décrivait les catholiques tels qu'ils étaient dépeints par leurs ennemis; de l'autre, il les représentait tels qu'ils étaient en réalité. Ce livre eut un succès immense, et s'attira de la part des anglicans de nombreuses réponses, que Gother ne laissa pas sans répliques, de sorte qu'il se mit au premier rang des apologistes catholiques. Il avait l'esprit vif, des connaissances étendues, et son style excitait l'admiration de Dryden. « Avec moi, disait le poète, il est le seul individu qui sache écrire en anglais. » Challoner publia un abrégé de l'ouvrage de Gother qui eut de trente à quarante éditions.

La révolution de 1688 obligea les catholiques à rentrer dans l'ombre; Gother devint alors chapelain du château de Warkworth, dans le comté de Northampton; il s'y livra au ministère parmi les catholiques des environs, et il eut la gloire d'instruire et de recevoir dans l'Église Challoner, plus tard vicaire apostolique du district de Londres. Voir t. II, col. 2208. C'est là qu'il composa un grand nombre d'ouvrages de spiritualité, qui eurent plusieurs éditions en 16 volumes, de 1718 à 1810.

En 1704, il fut nommé président du collège de Lisbonne, tandis que son nom était proposé à Rome pour la charge de vicaire apostolique du district occidental. Il s'embarqua pour le Portugal et mourut en mer; le capitaine du navire fut tellement frappé de sa sainteté, qu'il ne voulut pas qu'on jetât son corps dans les flots; il l'emporta jusqu'à Lisbonne, où il fut enseveli dans la chapelle du collège anglais; on y voit encore son tombeau.

Migne, *Catéchismes*, t. II : vie de Goter; *Dictionary of national biography*, Londres, 1908 ; Hurter, *Nomenclator literarius*, 1910, t. IV, col. 698; Burton, *The life and times of bishop Challoner*, 2 vol., Londres, 1909.

A. GATARD.

GOTTHARD Georges, théologien allemand, né à Ingolstadt, a étudié au Collège germanique à Rome, de 1573 à 1576, et y a pris les grades de docteur en philosophie et théologie. Il était bon théologien et il a laissé plusieurs ouvrages composés contre les hérétiques de son époque : *De bonorum operum et sacramentorum necessitate* (deux discours), Ingolstadt, 1777; *De confessione quæ altera pars sacramenti pænitentiæ, ibid.*, 1572; *Defensio Ecclesiæ catholicæ* (contre les calomnies de Jacques Heerbrand et d'autres sectaires), *ibid.*, 1586; *Apologia* (contre la défense de Heerbrand), *ibid.*, 1588; *Disputationes*, 1587. A son retour en Allemagne, il fut nommé chanoine de Passau, en 1570. Il assistait regulièrement au chœur, ce qui était exceptionnel alors, et il régit les écoles de la cathédrale. En 1584, il fut délégué par le chapitre à Sirninga pour y soutenir les catholiques contre les protestants. Il n'y obtint pas beaucoup de succès, y eut beaucoup à souffrir et y courut même le risque de sa vie. Il quitta la paroisse et reprit ses études. Bien plus, par suite d'une calomnie portée contre lui, il fut privé de son titre curial par l'évêque et le chapitre. Il machina contre la vie de l'évêque, et il fut emprisonné, le 3 février 1589, et accusé du crime de lèse-majesté. Il tua son gardien pour tenter de fuir. Condamné à mort, il fut dégradé et il périt, le 6 mars 1589.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle* col. 1323; Lauchert, dans *Der Katholik*, 1904, t. XXIX, p. 321-349; t. XXX, p. 41-61; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XLIX, p. 490; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 204, note 2.

B. HEURTEBIZE.

GOTTI Vincent-Louis, dominicain, patriarche de Jérusalem et cardinal-prêtre du titre de Saint-Sixte, est un des représentants les plus marquants de la science apologétique au XVIIIe siècle. Il naquit à Bologne le 5 septembre 1664; son père, Jacques Gotti, était professeur de droit à l'université de la même ville. A l'âge de seize ans, il prit l'habit dominicain au couvent de Saint-Dominique, en 1680, et après son noviciat qu'il fit à Ancône, il fut reçu à la profession en 1681. Il commença ses études philosophiques sous la direction du P. Jean-Marie della Torre, voir *Scriptores ordinis prædicatorum*, édit. Coulon, XVIIIe siècle, p. 289, à Forli d'abord, puis il fut envoyé à Salamanque, où l'enseignement théologique, qui se donnait au collège dominicain, jouissait alors d'un grand renom. Après avoir achevé son cours de théologie, il soutint publiquement des thèses qui furent très remarquées; on lui offrit même de demeurer à Salamanque en qualité de professeur, honneur qu'il déclina. C'est pendant son séjour à Salamanque qu'il se lia avec le nonce Durati. Après avoir été ordonné prêtre, vers la fin de 1688, des mains d'Antoine de Monroy, archevêque de Compostelle et qui auparavant avait été général de l'ordre des frères prêcheurs, voir *Scriptores ord. præd.*, édit. Coulon, XVIIIe siècle, p. 222, Gotti revint en Italie et, après un très court séjour, comme lecteur de philosophie, à Mantoue, il fut assigné au collège de la Minerve, à Rome, pour y enseigner également la philosophie. *Regest. Mag. Gen. Ant. Cloche.* Il y demeura jusqu'en 1692, date à laquelle il fut envoyé à Bologne, toujours avec les mêmes fonctions de professeur de philosophie. Après un court séjour au couvent de Faenza, où il commença l'enseignement de la théologie, il fut choisi en 1695, pour succéder au P. Jérôme Bassano, O. P., dans la première chaire de théologie de l'université de Bologne. En même temps il enseignait la métaphysique dans le collège de son ordre, du moins à partir de 1698. A Bologne, Gotti avait retrouvé la protection du cardinal Durati, qui avait été nommé légat *a latere*. En 1708, il fut nommé prieur du couvent de Bologne et après avoir rempli cette charge pendant deux années, il fut élu provincial de la province dominicaine de Lombardie. De nouveau, en 1714, il fut élu prieur de Bologne, mais au bout d'un an, il dut résigner sa charge, car Clément XI venait de le nommer inquisiteur général de Milan. C'est de son séjour à Milan que date son premier ouvrage : *La vera Chiesa di Cristo dimostrata da' segni e da' dogmi, contra i due libri di Giacomo Picenino intitolati Apologia per i riformatori, e per la religione riformata, e trionfo della vera religione*, 2 in-4°, Bologne, 1719; Milan, 1734. Cette édition de Milan corrigée fut traduite en latin par le P. Vincent-Thomas Covi, O. P., et parut à Bologne en 1750, 3 in-4°. Cet ouvrage, qui est un traité complet d'apologétique, fut composé pour réfuter les erreurs contenues dans deux écrits du ministre calviniste Jacques Picenini. Le premier de ces ouvrages : *Apologia per i riformatori e per la religione riformata, contro le invettive di P. Panigarolo e P. Segneri*, in-4°, Coire, 1706, avait déjà été réfuté par le P. André Semery, jésuite, *Breve difesa della vera religione contro il grosso volume di Giacomo Picenino apologista de' pretesi riformatori e riformati*, in-4°, Brescia, 1710. Le ministre avait répliqué par le second ouvrage : *Il trionfo della vera religione*, in-4°, Genève, 1712, auquel le P. Tonti, augustinien, avait répondu par un autre ouvrage paru à Padoue, en 1713, sous le titre de *Dogmi della Chiesa romana.* Reprenant toutes les propositions de Picenini, Gotti en fit une réfutation systématique qui, au dire de Fontanini, constitue la défense de la religion catholique la plus complète et la plus exacte, qu'on eût encore écrite en langue italienne. Cf. Ricchini, *De vita et studiis card. Gottii*, p. 20. Cependant, quelqu'un à l'insu de Gotti avait glissé dans

son manuscrit, à l'adresse de Picenini et de ses collègues, quelques expressions qui furent considérées comme injurieuses et que lui reprocha un défenseur de Picenini, Thomas Manella. Le P. Gotti désavoua facilement des paroles qui étaient tout à fait opposées à sa modération ordinaire. Il ne demeura que deux ans inquisiteur de Milan. En 1717, il était de retour à Bologne et était appelé à succéder à Benoît Bacchini, abbé du Mont-Cassin, qui occupait à l'université la chaire d'apologétique. De nouveau, en 1720, il fut élu prieur de son couvent de Bologne et, l'année suivante, il fut choisi pour la seconde fois pour provincial. C'est en cette qualité qu'il prit part au chapitre général de Rome, 1er juin 1721, réuni pour donner un successeur au général de l'ordre, le P. Antonin Cloche; Gotti réunit sur son nom un certain nombre de suffrages. En 1725, an chapitre général, réuni à Bologne pour remplacer le P. Augustin Pipia, nommé cardinal, de nouveau le provincial de Lombardie eut beaucoup de voix, sans être pourtant élu. Pendant ce temps, il continuait ses travaux d'apologiste et de controversiste. En 1727, il fit paraître : *Colloquia theologico-polemica, in tres classes distributa : in prima, sacrorum ministrorum cœlibatus; in secunda romanorum pontificum auctoritas in conciliis et definitionibus; in tertia aliæ catholicæ veritates propugnantur; adjectis Gregorii VII vindiciis adversus Jacobi Picenini concordiam matrimonii cum ministerio*, in-4°, Bologne, 1727. L'occasion de ce nouvel écrit, ainsi que le note dans la préface l'auteur lui-même, fut la découverte qu'il fit au cours d'une de ses visites comme provincial d'un livre de Picenini, paru en 1709 sous forme de dialogue, en faveur du mariage des prêtres. Le ministre protestant avait eu soin de répandre son écrit à profusion à Saint-Moritz, lieu déjà très fréquenté, afin que de là il passât plus facilement en Italie. C'est aussi dans ce lieu que Gotti plaça les interlocuteurs de ses dialogues. Il donne à ses personnages les noms choisis déjà par saint Jérôme pour son dialogue contre les lucifériens. Critobule défend les opinions de Picenini; Attique, la doctrine de l'Église. Gotti nous apprend aussi qu'il avait eu dessein, dans un but apologétique, d'écrire ces dialogues en italien, mais il lui a paru plus convenable de traiter ces matières en latin; plusieurs savants lui ont témoigné le même désir. Le volume contient trente-huit conférences, où l'auteur se révèle non seulement en parfaite possession de la doctrine, mais aussi très bien renseigné au point de vue historique sur les lois et les anciens usages de l'Église. Pendant son séjour à Bologne, le P. Gotti réunit sous le titre de *Bullarium Bononiense* tous les diplômes, bulles, etc., concernant le couvent de Bologne. Ce travail resté manuscrit fut d'une grande utilité au P. Brémond, qui éditait alors le bullaire de l'ordre. Il rend hommage au travail du P. Gotti dans la préface au t. I du bullaire, p. LX. Mais le principal ouvrage de Gotti est son traité de théologie, publié sous ce titre : *Theologia scholastico-dogmatica juxta inculem D. Thomæ Aquinatis ad usum discipulorum*, 16 in-4°, Bologne, 1727-1735; 6 in-fol., Venise, 1750; 3 in-fol., 1783. L'avertissement placé par l'auteur en tête du Ier volume est des plus précieux, montrant que la théologie de l'École doit être complétée par une étude plus attentive soit des sources propres de la théologie, soit des hérésies à combattre. Les paroles de Gotti méritent d'être citées : « On voit, dit-il, entre les mains des maîtres et des disciples, un assez grand nombre de cours théologiques, les uns déjà imprimés et les autres en manuscrit; mais la plupart de ces traités, tout remplis de questions purement scolastiques, instruisent peu les jeunes gens sur le fond de la religion, et ils ne paraissent destinés qu'à leur remplir l'esprit de subtilités métaphysiques, ou d'une infinité de disputes, qui ne regardent ni la foi, ni la science ecclésiastique, ni par conséquent aucune de ces vérités qui font aujourd'hui l'objet de nos controverses avec les luthériens, les calvinistes, les anabaptistes, les sociniens et les autres sectaires des derniers siècles; trop souvent ceux mêmes qui se vantent d'avoir fait leurs études de théologie se trouvent hors d'état d'expliquer quels sont précisément les dogmes de ces différentes sectes : ils ne sauraient dire ni ce qu'elles ont de commun, ni ce qui les divise et entre elles et avec nous... Quelques savants ont déjà traité les vérités de la foi, d'une manière purement dogmatique et plusieurs autres ont agité les questions de l'École, seulement en scolastiques. On pouvait encore désirer qu'un théologien entreprît d'unir l'un et l'autre, et c'est ce que je me suis proposé de faire... » On le voit, c'est encore une idée d'ordre apologétique et d'utilisation immédiate qui est à la base de la méthode de Gotti. A ce point de vue elle marque une évolution intéressante de la méthode théologique. Il a soin d'ailleurs de faire remarquer, et en cela il est vraiment traditionnel, que « dans toute la Somme théologique il ne se trouve pas une seule question, ni un seul article, qui ne serve en sa manière ou à réfuter quelques erreurs, ou à prouver quelque vérité utile à la religion. » Ce grand ouvrage attira plus encore l'attention sur Gotti. Alors qu'il n'était encore qu'archevêque de Bénévent, le cardinal Vincent-Marie Orsini avait su apprécier les rares qualités d'esprit et de cœur du provincial de Lombardie; aussi, devenu pape sous le nom de Benoît XIII, dans le consistoire secret du 30 avril 1728, il nomma le P. Gotti patriarche titulaire de Jérusalem et l'agrégea au Sacré-Collège. Le 7 mai, il recevait ses insignes cardinalices des mains du cardinal-légat de Bologne, Gregorio Spinola, et le 19 du même mois, il fut sacré par le cardinal Buoncompagni, archevêque de Bologne, assisté des évêques de Forli et de Faenza. Il reçut le chapeau à Rome le 10 juin. Le pape le fit entrer aussitôt dans presque toutes les Congrégations romaines. Malgré tout le travail que lui donnait le soin de tant d'affaires, le cardinal Gotti ne cessa jamais d'écrire contre les ennemis de l'Église. En 1734, il fit paraître son traité : *De eligenda inter dissentientes christianos sententia seu de vera inter christianos religione eligenda. Liber adversus Joannem Clericum reformatæ, ut aiunt, religionis hominem*, in-8°, Rome, 1734; Ratisbonne, 1740; Vienne, 1749, avec les thèses soutenues par le P. Keri, S. J. L'occasion de ce nouvel écrit du cardinal Gotti fut le traité que fit paraître Jean Le Clerc, écrivain protestant de Hollande, sous le titre : *Du choix d'un sentiment*. Ce livre avait été ajouté à la nouvelle édition du traité de Grotius : *De veritate religionis christianæ liber*, in-8°, Amsterdam, 1709. Dans cet écrit, l'Église telle que les protestants l'avaient faite, surtout d'après les doctrines de Calvin, était donnée pour la véritable Église de Jésus-Christ. L'ouvrage du cardinal Gotti détruit ces prétentions et, en quatorze chapitres, expose les caractères de la véritable Église. Peu après la publication de cette réfutation, il fit paraître une autre démonstration de la vérité de la religion chrétienne sous ce titre : *Veritas religionis christianæ et librorum, quibus innititur contra atheos, polytheos, idololatras, mohammedanos et Judæos demonstrata*, 12 in-4°, Rome, 1735-1740; 2 in-fol., Venise, 1750. Cette édition contient en plus les *Colloquia theologico-polemica* et le *De eligenda*. Le cardinal Gotti jouissait de la faveur du roi de Sardaigne, Victor-Amédée, et de son fils Charles-Emmanuel; il fut également directeur de la princesse Clémentine Sobieski. Pendant le conclave de 1740, qui fit monter sur la chaire de saint Pierre Benoît XIV, le cardinal Gotti contracta une maladie de poitrine, qui bientôt dégénéra. Néanmoins il ne se relâcha pas de son assiduité à l'étude, et c'est dans la dernière période de sa vie qu'il commença

un commentaire sur la Genèse qu'il conduisit jusqu'au xxve chapitre; c'est le seul de ses ouvrages, dit-on, qui n'ait pas été imprimé. Cependant à partir de 1742 ses forces diminuèrent de plus en plus et, après quelques jours de maladie, il mourut le 18 septembre 1742, âgé de 78 ans, après quinze ans de cardinalat. Il fut enterré dans l'église de son titre, à Saint-Sixte, sur la voie Appia.

Ricchini, *De vita et studiis Pr. Vincentii Ludovici Gottii... commentarius*, Rome, 1742; paru encore dans la *Raccoltà d'opuscoli scientifici e filologici*, édit. Calogerà, t. XXVIII, p. 351-405; Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. I, p. 814; *Acta in Congregatione... Casanatensi ms.* (Arch. génér. de l'ordre), t. I, p. 28, 29; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, Paris, 1749, t. VI, p. 640-687; Thomas Ripoll, *Epist. encycl. in obitu card. Gottii*, Rome, 27 septembre 1742; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1760; *Bullar. ordinis præd.*, Rome, t. I (1729), p. LX; t. VI (1735), p. 657, 658, 659, 707; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1353-1358; Guarnacci, *Hist. rom. pontif. et card.*, Rome, 1751, t. II, p. 525; Alexandre de Saint-Jean de la Croix, *Hist. eccl. de Fleury*, t. I, p. 234, 59; *Vita auctoris editioni venetæ 1750 præmissa*; Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologne, 1784-1794, t. IV, p. 194-205; Streber, dans *Kirchenlexikon*, t. V, p. 939.

R. COULON.

GOTTRAW Pierre, né à Fribourg, en Suisse, en 1577, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1595. Il enseigna successivement la littérature, la philosophie, la controverse, l'Écriture sainte, la théologie morale et dogmatique à Munich et à l'université de Dillingen dont il fut recteur et pendant plusieurs années chancelier. Il mourut à Lucerne, en avril 1640. Le P. Gottraw a laissé divers ouvrages de philosophie et, sous forme de thèses, quelques monographies dogmatiques: 1° *De honorandis beatis beatorumque reliquiis ac imaginibus*, Munich, 1612; 2° *De Ecclesia militante ejusque proprietatibus*, Dillingen, 1615; 3° *De fide*, *ibid.*, 1615; 4° *De judicio*, *ibid.*, 1616; 5° *De jejunio ecclesiastico*, *ibid.*, 1617; 6° *De decimis*, *ibid.*, 1618; 7° *De necessariis ad valorem voti*, *ibid.*, 1623; 8° *De obligatione voti*, *ibid.*, 1523; 9° *De voto religionis*, *ibid.*, 1523.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1626-1623; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. III, col. 638.

P. BERNARD.

GOTTSCHLICH Charles, jésuite autrichien, né à Neurode, le 23 décembre 1703, reçu dans la Compagnie de Jésus le 24 septembre 1719, enseigna quelque temps les humanités et la philosophie, puis fut définitivement appliqué à la théologie, qu'il professa aux universités de Prague et d'Olmutz avec un extraordinaire succès. Son esprit subtil et curieux le portait volontiers à l'étude des questions les moins accessibles, qu'il savait pourtant serrer de près et auxquelles il apportait d'ingénieuses solutions. Voici la liste de ses ouvrages : 1° *Angelus naturæ sublimitate, muneris excellentia, attributorum varietate admirandus*, Prague, 1750; 2° *Scientia divina simplicis intelligentiæ, visionis et media theologice proposita, cum dissertatione dogmatico-critica de providentia, prædestinatione et reprobatione*, *ibid.*, 1750; 3° *Viator per fidem ambulans*, *ibid.*, 1571; 4° *Continuatio quæstionum theologicarum dogmatico-critico-historicarum in Geneseos caput I*, *ibid.*, 1751; 5° *Dispensatio in lege et leges dispensationum*, Prague, 1752; 6° *De decretis divinis opus theologico-scholasticum cum lucubratione apologetica*, Olmutz, 1753; 7° *Falsa moneta Candidi Zahler ad stateram veritatis examinata. Opus apologeticum*, *ibid.*, 1753. Après avoir exercé la charge de chancelier de l'université d'Olmutz, le P. Gottschlich acheva sa belle carrière au collège de Telez dont il était recteur et où il mourut le 10 avril 1770.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1630; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 666.

P. BERNARD.

GOUDA (Jean de), né à Utrecht le 29 janvier 1571, était issu de la noble famille de Gouda van Swindrecht. Entré au noviciat des jésuites, à Tournai, le 21 mai 1588, il enseigna successivement dans divers collèges de la Compagnie : professeur de latin à Tournai, de philosophie à Douai ; de théologie morale à Anvers. Il se distingua en outre comme prédicateur et comme champion de la foi catholique contre l'hérésie calviniste, qui, après avoir envahi les provinces septentrionales des Pays-Bas, cherchait, par tous moyens, à s'étendre vers le sud. Durant une période de vingt-cinq ans, il combattit les sectaires sans trêve ni merci, par la parole et par la plume, employant généralement, pour atteindre plus sûrement son but, la langue flamande, qui était la langue du peuple. Le 17 juin 1610, il soutint, contre François Lansberge, ministre évangélique à Rotterdam, une discussion publique sur la transsubstantiation. Toutes les œuvres qui nous restent de lui, livres ou brochures, au nombre d'une vingtaine environ, se rapportent à des sujets de controverse religieuse. Il y expose et justifie les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation, le culte et l'invocation des saints, les points principaux de la croyance traditionnelle attaqués par les novateurs du XVIe siècle, en réponse aux prédicants les plus remuants de l'époque, notamment à François et Samuel Lansberge, Henri Boxhorn, Henri Brand Willemssen, Guillaume Perkinson, Jean Uytenbogaert, Daniel Castellan, Michel Hogius, ministres de l'Église réformée à Rotterdam, à Bréda, à Zieriksee, à La Haye, à Middelbourg, à Zevenbergen. Il y a un volume où, prenant à partie François Gomar, l'auteur de la secte des gomaristes (voir ce mot) ou contre-remontrants, il met en lumière l'inanité des thèses et des arguments avancés par lui dans sa polémique avec Arminius. Un autre, bien qu'écrit en flamand lui aussi, nous annonce son objet en ce titre latin : *Examen de officio et auctoritate magistratus christiani in rebus fidei ecclesiasticis*. La plupart de ces ouvrages ou opuscules ont été publiés à Anvers, chez Verdussen ou chez Plantin, de 1610 à 1615. Jean de Gouda mourut à Bruxelles, le 28 décembre 1630. A son heure dernière, il eût pu, comme saint Paul, se rendre le témoignage qu'il avait vaillamment soutenu le bon combat. Il s'était, en tout cas, montré le digne émule de son confrère et compatriote François Coster, surnommé le *malleus hæreticorum*, l'auteur de l'*Enchiridion controversiarum*.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1631-1635; Hurter, *Nomenclator literarius*, 1907, t. III, col. 724 ; Foppens, *Bibliotheca belgica*, p. 650.

J. FORGET.

GOUDIN Antoine, un des professeurs de philosophie et de théologie les plus remarquables de la seconde moitié du XVIIe siècle, prit l'habit dominicain au couvent de Limoges, en 1657. Il n'était âgé que de dix-huit ans. Ses études achevées, il commença par enseigner dans son couvent d'origine, où il se fit bientôt remarquer par sa doctrine et son érudition. Vers le même temps, le siège archiépiscopal d'Avignon était occupé par Dominique de Marinis. Pour restaurer dans son diocèse les études théologiques et particulièrement l'étude de saint Thomas, il avait fondé à l'université deux chaires : l'une de philosophie et l'autre de théologie. Informé du rare mérite du jeune professeur de Limoges, il demanda et obtint qu'il vînt à Avignon. Le succès de son enseignement fut considérable et il demeura à Avignon jusqu'à la mort de l'archevêque, c'est-à-dire jusqu'en 1669. Ayant été élu prieur du couvent de Brives, le P. Goudin quitta la Provence; il

occupa cette charge pendant trois ans. Le temps de son gouvernement étant révolu, au lieu de retourner à Avignon, il fut assigné par le général de l'ordre, Thomas de Roccaberti, au noviciat général de Paris, au faubourg Saint-Germain. C'est là qu'il enseigna la théologie pendant plusieurs années. Dans la suite, il fut admis à faire partie du collège de Saint-Jacques. D'après Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 740, il aurait pris le grade de docteur en théologie de l'université de Paris, dignité qu'il n'avait pas eu l'occasion d'obtenir encore. Cependant le nécrologe du couvent de Saint-Jacques ne lui donne que le titre de bachelier; dans le livre des Conseils, il signe *Magister* et se trouve souvent nommé *sapientissimus magister*. Peut-être était-il licencié sans avoir pris le bonnet de docteur. De plus, il fut élu prieur de Saint-Jacques, c'est dans l'exercice de cette charge, dans la force de l'âge, qu'il mourut le 25 octobre 1695. Le P. Goudin a laissé des ouvrages philosophiques et théologiques. Son traité de philosophie intitulé : *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomæ dogmata tom. IV comprehensa*, a eu de nombreuses rééditions jusqu'à notre époque. La première est celle de Lyon, 1671, in-12; puis corrigée et augmentée par l'auteur, in-12, Paris, 1674; Bologne, 1680; Cologne, 1681, 1685; Trévise, 1706; Cologne, 1724, 1726; Venise, 1744; Cologne, 1764; Paris, 1851; Orvieto, 1859. Comme il s'en explique lui-même dans la préface au lecteur, ce sont ses leçons d'Avignon qu'il a ordonnées à l'usage des étudiants. Aujourd'hui encore, ce manuel rend des services et contient un excellent exposé des théories fondamentales de la philosophie scolastique.

Le P. Goudin n'avait pu manquer de s'intéresser vivement aux graves questions théologiques débattues de son temps et en avait traité. Son contemporain, le P. Echard, nous apprend, en effet, *Scriptores*, t. II, p. 740, que le P. Goudin avait préparé un cours de théologie, mais qui se conservait manuscrit au couvent de Saint-Jacques. Il ne donnait là-dessus aucune explication. Mais dans une lettre plus confidentielle adressée par Echard à la date du 1er septembre 1721 à son ami et correspondant Laurent Josse Le Clerc, prêtre de Saint-Sulpice, il disait : « On n'a pas pu juger à propos de faire imprimer la théologie du P. Goudin *pour de bonnes raisons.* » Quelles pouvaient être ces raisons ? Il pouvait y en avoir de deux sortes : les unes prises des circonstances du temps où cet ouvrage aurait paru; d'autres plus personnelles à l'auteur et intéressantes à connaître. Bertrand, dans son ouvrage sur *Laurent Josse Le Clerc*, Paris, 1878, p. 87, en note, conjecture que ces raisons furent entièrement extrinsèques à l'ouvrage. Ce n'est qu'en partie vrai. En effet, lorsque Goudin mourut, les disputes sur la grâce étaient dans toute leur effervescence. La tactique des jansénistes était de cacher leur hérésie sous le nom de nouveau thomisme et par conséquent d'appeler moliniste quiconque ne pensait pas comme eux; d'un autre côté, les intérêts de la vérité outragée par Jansénius et aussi le souci de faire prévaloir les opinions d'une école théologique opposée à celle des thomistes portaient certains esprits à confondre dans une même réprobation thomisme et jansénisme. Comme on le sait, pour pacifier les esprits, l'autorité civile était intervenue et sur la fin du XVIIe siècle, sous Louis XIV et sous la Régence, les discussions publiques et les publications étaient défendues en matière de grâce. Ainsi que le fait remarquer Bertrand, *loc. cit.*, c'est ce qui fait que l'on trouve fort peu de renseignements sur ces questions dans les ouvrages qui parurent alors, au contraire la plupart des pièces de polémique restaient anonymes. De là vient aussi que l'ouvrage d'Echard est relativement si pauvre en renseignements sur ces disputes, alors que personne n'était mieux qualifié que lui pour nous donner de ces luttes doctrinales une relation abondante et fidèle. Bertrand pourtant n'a donné qu'une raison extrinsèque de la non-publication des traités de théologie du P. Goudin dès leur composition. N'y eut-il que cela ? S'il avait eu connaissance d'une lettre de Richard Simon à Goudin lui-même, qui était d'ailleurs son ami intime, il aurait pu compléter son jugement par quelques autres considérations, qui y sont touchées. Cette lettre capitale pour l'histoire de la publication de sa théologie fut adressée au P. Goudin, alors qu'il était prieur du couvent de Saint-Jacques de Paris. Elle est datée de Rouen, 1695, donc l'année même de la mort de notre auteur. Elle figure dans le recueil des lettres de Richard Simon, édit. d'Amsterdam, 1730, t. IV, p. 228-236. D'après ce document, il semblerait que, dans les disputes de ce temps, entre jésuites et dominicains, le P. Goudin n'ait pas pris une attitude aussi tranchée que plusieurs autres de ses confrères. R. Simon nous apprend, en effet, qu'ayant besoin d'un livre qui se trouvait dans la bibliothèque des Pères jésuites, le P. Goudin ne se hasarde pas à l'aller chercher, de peur que sa visite ne soit tenue, dit-il plaisamment, pour suspecte à Saint-Jacques « et qu'il ne vienne à passer pour un fauteur du molinisme, » parce que les juifs ne doivent avoir aucun commerce avec les Samaritains. D'après le sens de la lettre de Richard Simon, qui, lui, était du parti moliniste, on pourrait conclure que Goudin penchait vers une doctrine adoucie, tout en restant fermement thomiste. « Il faut avouer, dit Richard Simon, que ceux de votre ordre sont d'étranges gens. Ils veulent que tout le monde se soumette aveuglément aux opinions de leur école, comme si c'était des décisions de quelque concile général. Vous savez vous-même qu'il n'est pas aisé de marquer précisément, sur plusieurs articles, en quoi consiste le pur thomisme. Il y a de la variété là-dessus même parmi les vôtres. *Je vous loue d'avoir bien voulu adoucir quelques sentiments durs de vos thomistes sur la prédestination et la grâce efficace. Ils prétendent que cette grâce tire son efficace de la seule toute-puissance de Dieu : ce qui me paraît fort dur. Et en effet dans les écrits que vous m'avez communiqués, vous tirez cette efficace de plusieurs autres moyens dont Dieu, qui par sa science infinie connaît tout ce qui se passe dans le cœur de l'homme, se sert, sans que vous favorisiez pour cela les sentiments de Suarez ou de Molina.* Cette opinion est d'autant plus raisonnable que vous l'avez appuyée sur des textes formels de saint Thomas. » Si le prieur de Saint-Jacques ne semblait pas, à en juger par Richard Simon, partager certaines opinions plus rigoureuses de quelques théologiens thomistes, ce n'était encore qu'un premier pas; et Richard Simon espère le voir renier la prédétermination physique, au sens des purs thomistes. Il ne craint nullement de l'encourager à faire ce dernier pas : « Mais après tout j'ose vous dire que vous n'avez encore fait que la moitié du chemin. J'aurois souhaité qu'en parlant de la grâce efficace, vous n'eussiez point ajouté *par elle-même*, terme qui est de ces derniers siècles, et qui est inconnu à toute l'antiquité. Ce terme renferme je ne sais quoi qui semble détruire notre liberté, aussi bien que le mot de physique ajouté à celui de prédétermination. » Et pour convertir tout à fait le P. Goudin au système opposé, il le conseillait dans ses lectures. « Je vous communiquerai là-dessus, lui mandait-il, un petit livre fort rare et curieux, qui a pour titre : *De religione bestiarum*. C'est un dialogue où l'on met en évidence les sentiments de ces thomistes rigoureux, qui font agir les hommes en bêtes. L'auteur est Théophile Raynaud, fameux jésuite, que vous avez connu particulièrement. Quoi qu'il y fasse le plaisant à son ordinaire, il y dit de très bonnes choses : *Ridendo dicere quid vetat ?* » Jusqu'ici, nous

pouvons deviner que le P. Goudin, sans verser dans le système théologique opposé à l'école thomiste, n'était pas loin de se frayer une voie de milieu entre les opinions plus rigoureuses d'un certain groupe et les théories nouvelles. Mais il y a plus, dans la même lettre, Richard Simon nous renseigne sur la nature des difficultés qui pouvaient s'opposer à la publication des traités théologiques du P. Goudin. Ainsi qu'il avait été statué par le général de l'ordre, qui était alors le P. Antonin Cloche, tout ouvrage paraissant sur ces matières controversées de la grâce ou de la prémotion physique, devait être envoyé à Rome, où il serait examiné attentivement. Richard Simon, qui avait des intelligences dans la place, avait aussitôt été averti des difficultés que l'on ne manquerait pas de faire à la publication de cet ouvrage. « J'ai appris, dit-il, de plusieurs endroits, que vos Pères de Rome, qui font profession d'être du nombre de ces *rigoureux thomistes*, s'opposent à la publication de votre nouvel ouvrage, et qu'ils ont nommé un de vos théologiens de Paris, pour l'examiner et leur en rendre compte. » Il est certain qu'à Rome, sous le gouvernement d'un homme tel que le général Antonin Cloche, il n'y avait que très peu de chances, pour que des doctrines opposées fussent ouvertement soutenues au sein d'un ordre qui avait toujours fait profession d'une unité doctrinale parfaite. Surtout, le P. Goudin et Richard Simon n'ignoraient pas que depuis quelques années se trouvait, à Rome, un théologien, qui dans leur pensée représentait bien le parti de ces rigoureux thomistes, dont ils craignaient si fort l'ingérence dans leurs affaires : c'était le P. Antonin Massouillé. Voir Coulon, *Scriptores ord. præd.*, nouv. édit., sæc. XVIII, p. 75 sq. C'est pourquoi Richard Simon prend la peine d'avertir Goudin : « Le P. Massouillé, qui a publié depuis peu à Rome un très gros ouvrage sur cette matière — il s'agit de son *Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata*, 2 in-fol., Rome, 1692-1693 — ne vous sera pas favorable. Il est persuadé, dit-on, que de s'opposer aux opinions des jésuites sur la prédestination et sur la grâce, c'est rendre un grand service à l'Église. » C'est à croire vraiment que Richard Simon avait reçu mission de tenter et de décourager le P. Goudin. Surtout, il a grand'peur que l'ouvrage ne paraisse pas et lui, qui n'est guère gêné par les scrupules de l'anonymat, engage son ami à se passer de toute approbation. « En vérité, je vous plains, continue-t-il, votre habit et votre profession ne vous permettent pas de publier librement vos pensées. Le seul remède que je trouve pour vous tirer de cet esclavage, est de faire imprimer votre nouvel ouvrage sans mettre votre nom à la tête. Je me chargerai volontiers du soin de cette impression. L'on ferait ensuite connoitre par le moyen des journaux le nom de l'auteur et son dessein. L'avis que j'aurais à vous donner dans cette conjoncture, seroit de ne rien dire en particulier de l'ouvrage du P. Massouillé, tant à cause du rang qu'il tient à Rome auprès du P. Cloche, votre général, que parce qu'il y est estimé. Ce qui ne vous empêchera pas de le réfuter, comme vous avez fait, sans le nommer. » D'ailleurs, Richard Simon ne s'arrêtait pas là dans les conseils qu'il donnait au P. Goudin; il lui conseillait l'innocent stratagème que voici, afin d'établir une doctrine sans avoir l'air de battre directement en brèche une autre doctrine reçue. Il y avait alors dans la bibliothèque du couvent de Saint-Jacques un manuscrit de Thomas Bradwardin, qui fut archevêque de Cantorbéry (†1349). Un certain nombre d'auteurs dominicains l'avaient donné comme un des leurs, à tort d'ailleurs, comme devait le montrer Echard dans ses *Scriptores* quelques années après, t. I, p. 744. Richard Simon le savait aussi et l'avait fait remarquer au P. Goudin. Cet auteur avait écrit un traité contre les pélagiens, intitulé : *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, Londres, 1618. L'ouvrage avait été composé, ainsi que le portait le manuscrit de Saint-Jacques, en 1344. L'édition de Londres avait été faite, au dire de Richard Simon, par les soins des protestants, qui y retrouvaient la doctrine de Calvin et regardaient Bradwardin comme un des héros de leur parti. Le P. Goudin naturellement connaissait cet écrit et ne faisait pas difficulté d'avouer que l'auteur n'avait pas toujours gardé une juste mesure. Pour Bradwardin, et de son temps, le monde était pélagien, *totus enim mundus post Pelagium abiit. Præfat.* Même le Maître des Sentences, selon lui, ne serait point indemne en quelques endroits de pélagianisme, bien qu'il reconnaisse en même temps qu'il ait été un des principaux sectateurs de saint Augustin. Bradwardin, l. II, c. X. Toujours d'après Simon, qui veut exciter Goudin à entrer dans ses vues, le théologien anglais, en matière de grâce, fait tout remonter à saint Augustin, « il abandonne facilement saint Chrysostome, saint Jérôme, et saint Jean de Damas, qu'il croit être favorables aux pélagiens. » Bref, cet auteur offrait un merveilleux terrain pour combattre, sans en avoir l'air, ce qui aux yeux de Simon passait pour excessif dans les théories thomistes en pareille matière. « Le parti qu'il serait à prendre, dit-il, en s'adressant au P. Goudin, dans cette occasion pour rendre votre ouvrage plus spécieux et plus utile au public, seroit d'attaquer vivement Bradwardin, archevêque de Cantorbery, outré thomiste s'il en fût jamais. » Selon lui, aussi, l'idée de Bradwardin, que toute la tradition catholique sur la grâce se trouve représentée par saint Augustin, doit être combattue, car, dit-il : « ... tous ces anciens docteurs, dont il rejette l'autorité, n'ont pas prétendu s'opposer aux divins écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament sur la grâce et sur la prédestination. Au contraire, ils ont combattu par l'Écriture sainte les erreurs des gnostiques et des manichéens sur ces matières. Il est bon que vous observiez que l'archevêque de Cantorbéry, aussi bien que les jansénistes de notre temps, ne commencent la tradition de l'Église que par saint Augustin, après lequel suivent ses disciples : comme si saint Chrysostome et toute son école, ou plutôt toute l'Église orientale devoit être comptée pour rien, lorsqu'il s'agit de tradition. Bradwardin est assez hardi, pour ne pas dire téméraire, d'abandonner aux pélagiens les quatre premiers siècles de l'Église. Je souhaite, concluait Richard Simon, que, dans votre nouvel ouvrage, vous examiniez ce fait, qui est d'une bien plus grande importance que la science moyenne de Molina, sur laquelle vous vous êtes étendu fort au long. C'est un jésuite particulier qui n'a pas été même avoué de sa Société, au lieu qu'ici il s'agit de la croyance de l'ancienne Église sur des matières très importantes. » On voit que l'adversaire que Bossuet combattait s'entendait à merveille à pousser son monde. Richard Simon, qui paraît ainsi avoir été parfaitement au courant des choses de Saint-Jacques, ne perd pas de vue le précieux manuscrit du P. Goudin, que son auteur lui a communiqué et qu'il aura lu avec attention, puisqu'il y trouve des longueurs sur cette question de Molina. Dans une autre lettre de la même année, adressée au P. Goudin, de Saint-Crespin, dans la forêt de Lions, *Lettres choisies de Monsieur Simon*, Amsterdam, 1730, t. IV, p. 246, il termine par ces mots : « Tâchez de vous bien porter, *surtout mettez vos papiers en sûreté. Si je puis vous rendre quelque service en cela, soyez persuadé que je ferai de mon mieux.* »

Il serait du plus grand intérêt de savoir comment Goudin accueillit les conseils de Richard Simon. Ce qui est certain, c'est que l'auteur lui-même ne put de son vivant s'occuper soit de l'examen, soit de la publication de son ouvrage. La lettre de Richard Simon est du courant de 1695; cette même année, lorsque le P. Goudin se

vit frappé à mort, il laissa son travail entre les mains du P. Maisonneuve, religieux du même ordre et son ami. Celui-ci, désirant le publier, demanda l'autorisation du général de l'ordre, qui la lui refusa, à moins qu'il ne fût très exactement revu et corrigé en conformité avec le bon thomisme et d'*après le livre du P. Massouillé*. Nous n'avons pu jusqu'ici retrouver les documents ayant trait aux pourparlers qui durent s'échanger entre Paris et Rome à ce sujet. Il nous paraît pourtant fort plausible de penser que le manuscrit du P. Goudin ou une copie ait été envoyée à Rome, conformément aux décisions prises pour l'examen de tout ouvrage sur les matières de la grâce. D'ailleurs, le P. Massouillé se trouvant lui-même à Rome — il y mourut en 1706 — il pourrait plus facilement indiquer ce qu'il pouvait y avoir à changer ou à reprendre dans l'ouvrage en question. Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'en 1723 que l'on songea à faire paraître ce travail. Parmi les examinateurs députés par le général de l'ordre, Augustin Pipia, qui avait succédé au P. Cloche, nous remarquons un Allemand, le P. Adolphe Schleipen. Ce n'est qu'un indice de plus de ce que nous avancions tout à l'heure, à savoir que l'ouvrage fut examiné à Rome. Nous savons, en effet, que le P. Schleipen avait été appelé à Rome, en 1722, comme théologien de la Casanate. Voir Coulon, *Le mouvement thomiste au* XVIII[e] *siècle*, dans la *Revue thomiste*, juillet-août 1911. C'est sans doute en cette qualité de membre du collège des docteurs de la Casanate qu'il eut à juger l'ouvrage du P. Goudin, avec un autre dominicain allemand, le P. Tholen. Il est probable d'ailleurs qu'il ne restait guère de corrections à faire et que le P. Massouillé avait longuement examiné des écrits qui l'intéressaient plus particulièrement à raison de leur auteur et des matières traitées. On avait cru bon d'attendre quelque temps, avant de faire paraître un ouvrage qui ravivait des polémiques regrettables. Bien qu'en 1723, la sévérité fût moindre en France à l'endroit du thomisme, ce ne fut pourtant pas à Paris, mais à Cologne, que les manuscrits de Goudin furent édités. La théologie posthume parut sous ce titre : *Tractatus theologici posthumi juxta inconcussa tutissimaque dogmata divi Thomæ Aquinatis doctoris angelici. De scientia et voluntate Dei, de providentia, prædestinatione et reprobatione atque de gratia in duas partes divisi*, 2 in-8°, Cologne, 1723. L'ouvrage paraissait avec toutes les approbations des docteurs de l'ordre et était dédié au général, Augustin Pipia. Une 2[e] édition de la théologie de Goudin a été donnée de nos jours : *Tractatus theologici juxta inconcussa tutissimaque dogmata divi Thomæ Aquinatis doctoris angelici. Nova editio emendata cura et studio P. F. A. M. Dummermuth O. P.*, 2 in-8°, Louvain, 1874. Dans cette édition, on a supprimé, à tort, la dédicace à Pipia ainsi que la préface du premier éditeur. Naturellement, jamais on n'avait essayé d'élever le moindre doute sur la parfaite authenticité des traités de Goudin.

La question très nette que nous pouvons nous poser et qui intéresse l'histoire de la théologie, est celle-ci : Les traités de théologie de Goudin que nous possédons aujourd'hui représentent-ils absolument la pensée théologique de l'auteur ou ont-ils été corrigés ? Nul jusqu'ici n'en avait douté. Tout d'abord, nous devons remarquer que même eût-on fait des corrections notoires, ceux qui les avaient ordonnées n'avaient nullement outrepassé leurs droits. Vivant, Goudin n'aurait pas davantage échappé à la censure de ses ouvrages, et certes il aurait grandement répugné à prendre le moyen suggéré par Richard Simon pour échapper à une revision de ses écrits ; l'auteur mort, ses écrits pouvaient également paraître avec les corrections jugées bonnes. D'ailleurs, dans toutes les patentes délivrées par les supérieurs de l'ordre des prêcheurs auquel appartenait le P. Goudin, on avait soin de spécifier que l'ouvrage, dont on sollicitait l'*imprimatur*, ne pourrait paraître qu'une fois toutes les corrections faites par des reviseurs impartiaux. Rien de plus juste, car chaque ouvrage en une certaine manière pouvait engager l'ordre dont il émanait. Nous avons d'ailleurs la certitude qu'Echard était au courant des difficultés que pouvait offrir la publication de la théologie du P. Goudin. Il avait même été pressenti sur ce point par son correspondant, Josse Le Clerc, dans une lettre datée du 21 août 1721 et à laquelle nous avons déjà fait allusion. Nous voyons, d'une part, par la réponse discrète que fait Echard, le 1[er] septembre, que c'est là un sujet délicat. « Je crois avoir marqué dit-il, parlant de Goudin, tous ses ouvrages théologiques en gros (voir *Scriptores*, t. II, p. 740), disant qu'il avait composé une théologie, qu'il aurait imprimée, s'il n'eût pas été prévenu de la mort *ætate florente*, car apparemment ce *monitum* dont vous me faites l'honneur de me parler est un extrait de ses sentiments sur ces matières, aussi bien que ce que dit M. Simon dans ses lettres est une partie de sa théologie, savoir son traité de la grâce, et un bibliothécaire ne peut pas faire mention de ces minuties. *On n'a pas pu juger à propos de faire imprimer cette théologie du P. Goudin pour de bonnes raisons.* » Ainsi donc Echard connaissait parfaitement la lettre de Richard Simon à Goudin et par conséquent les tendances que ce critique lui prêtait. Mais chose remarquable, alors qu'Echard, dans la même lettre, prend soin de défendre la mémoire de Nicolaï contre l'accusation d'avoir versé tout à fait dans le molinisme, il se garde de rien dire de semblable touchant Goudin. Il eût été fort désirable pourtant que cet auteur nous ait donné son appréciation. Il écrivait avant la publication de la théologie, qui ne parut que deux ans plus tard. Pensait-il que les remarques de Richard Simon répondaient vraiment à l'état d'esprit de Goudin? Sa réserve à l'égard d'un auteur mort depuis bien des années nous le laisserait presque soupçonner. Mais en réalité quelle attitude Goudin prenait-il dans les questions signalées par Richard Simon ? Celui-ci l'affirme nettement : « Je vous loue d'avoir bien voulu adoucir quelques sentiments durs de vos thomistes *sur la prédestination et la grâce efficace. Ils prétendent que cette grâce tire son efficace de la seule toute-puissance de Dieu :* ce qui me paraît fort dur. Et, en effet, dans les écrits que vous m'avez communiqués, *vous tirez cette efficace de plusieurs autres moyens* dont Dieu, qui par sa science infinie connaît tout ce qui se passe dans le cœur de l'homme, se sert, sans que vous favorisiez pour cela les sentiments de Suarez ou de Molina. » D'autre part, nous avons appris tout à l'heure d'Echard qu'il avait paru un *monitum*, qui était un extrait des sentiments de Goudin sur ces matières de la grâce. Il s'agit bien ici, semble-t-il, d'opinions au moins différentes des opinions reçues. Or, si nous ouvrons la théologie de Goudin au traité de la grâce et précisément au passage visé par Richard Simon, nous n'y trouvons rien que de très conforme avec la doctrine reçue dans l'école thomiste. C'est également de la toute-puissance de Dieu que Goudin fait dériver l'efficacité de la grâce et nous ne voyons nullement qu'il la fasse dériver d'autres moyens, ainsi que l'en félicitait Richard Simon lui-même. Nous ne pouvons que citer les paroles même de notre auteur. *Tractatus de gratia*, Louvain, 1874, p. 294 : *Tertia sententia statuit infallibilem gratiæ efficaciam oriri ex omnipotentia divina, et supremo dominio quod Deus habet supra corda hominum, sicut supra omnia quæ in cælo et sub cælo sunt, uti eam expressere Patres nostri, in congregationibus De auxiliis. Unde non est infallibilitas præscientiæ ut vult secunda sententia, sed causalitatis. Non enim infallibilitas operationis gratiæ fundatur in præscientia nostri consensus, sed*

e contra infallibilis certitudo præscientiæ fundatur in infallibilitate divinæ virtutis et causalitatis. Hanc sententiam totus prædicatorum ordo ut germanam S. Augustini et S. Thomæ semper amplexus est, et pro ea ut pro aris et focis contra oppositam semper pugnavit, ut merito transfuga et proditor dominicanæ doctrinæ dicatur, quisquis eam deserit. Eamdem esse catholicam doctrinam ab apostolo traditam et ab Ecclesia deinceps contra pelagianum errorem defensam omnino censemus; et licet oppositum nulla hæreseos nota inuramus, ne sedis apostolicæ nondum propalatum contra eam judicium anteverlamus, nullatenus tamen cum doctrina gratiæ uti a S. Augustino, et a pontificibus, et a conciliis contra pelagianos explicata est, posse cohærere, arbitramur. Assurément, par une déclaration si nette d'orthodoxie thomiste, nous ne voyons pas en quoi Goudin aurait apporté un adoucissement à la doctrine communément reçue dans l'école. Il est ici aussi ferme que n'importe quel champion des congrégations *De auxiliis.* Il n'y a pas trace dans le traité de la grâce de Goudin, *tel que nous pouvons le lire*, je ne dis pas d'une autre explication de l'efficacité de la grâce divine en dehors de la toute-puissance de Dieu, ce qui serait assurément très grave de la part d'un thomiste, mais même une allusion à d'autres moyens qu'aurait Dieu, en plus de sa toute-puissance, d'assurer en nous l'efficacité de sa grâce. Avouons-le sincèrement, le traité de la grâce lu par Richard Simon ne paraît point être absolument celui que nous avons sous les yeux. Bien loin d'ailleurs d'obtempérer à l'invitation de son ami d'atténuer la rigueur de sa théorie de la prémotion ou prédestination physique, Goudin l'affirme à chaque page et la donne comme le principe même de l'efficacité de la grâce. En effet, p. 306, après avoir énuméré les différentes explications de l'efficacité de la grâce et en avoir fait ressortir l'insuffisance, il en vient à l'explication thomiste : *Quintus modus gratiæ efficaciam in præmotione physica potissimum reponit. Hunc communiter tenet schola thomistica... Atque ex ea notione physicæ præmotionis (quam etiam in ordine supernaturali locum indubitatum esse debet, vel saltem hic supponimus ex alibi dictis), jam facile intelligitur, eam non immerito adhiberi ad explicandam divinæ gratiæ efficaciam...* Ainsi donc des deux points signalés par Richard Simon, sur lesquels Goudin aurait adouci la doctrine communément reçue chez les thomistes, nul ne paraît établi, d'après le texte que nous possédons. Inutile de dire que les autres remarques de la lettre ne se trouvent non plus vérifiées dans l'ouvrage de Goudin. Ainsi, Richard Simon félicitait Goudin *d'avoir bien voulu adoucir quelques sentiments durs des thomistes sur la prédestination...* Ici encore les propositions établies par Goudin, telles du moins qu'elles nous ont été transmises, n'offrent aucun « adoucissement » de la théorie thomiste visée par Richard Simon. En effet, Goudin y soutient nettement les deux propositions suivantes : 1° *Prædestinatio sumpta pro æterno Dei proposito, quo aliquos præ aliis elegit ad gloriam certissime perducendos non est ex aliquibus meritis aut alio motivo ex parte creaturæ præviso, sed ex gratuita Dei misericordia, illos præ aliis specialius dilectos eligentis. Tractatus theol.*, t. I, p. 303. 2° *Gloria et gratia in decreto prædestinationis ita disponuntur, ut Deus primo gratis quibusdam præ aliis gloriam efficaciter dandam voluerit; deinde vero ex illa intentione ipsis media ad gloriam certo perducentia præparaverit : unde prædestinatio etiam ad gloriam fuit. Ibid.*, p. 315.

Que conclure de tout cela ? Pour quiconque est tant soit peu familiarisé avec l'histoire de la théologie de cette époque, fort mal connue d'ailleurs, il n'y a rien là qui doive surprendre beaucoup. Nous pouvons fort bien admettre que le P. Goudin ait pu avoir quelques opinions particulières à l'encontre de celles régnantes dans l'école thomiste, qu'il les ait exposées dans sa théologie; à l'examen, après sa mort, ces opinions auront été corrigées et éliminées avec soin de ses manuscrits et c'est ainsi que ses traités de théologie ont pu paraître. Tels quels, ils sont du thomisme le plus orthodoxe et ne pourraient en aucune façon attirer à l'auteur la lettre qui a donné lieu à l'examen que nous venons de faire. Nous pourrions peut-être avancer que Goudin corrigea lui-même le texte de sa théologie et que c'est vraiment sa pensée intacte qui se trouve encore exprimée dans ses traités. A cela il y a bien quelques objections sérieuses, les voici : la lettre de Richard Simon est de l'année même de la mort de Goudin et tout nous porte à croire qu'elle est de l'été de 1695; or nous nous rappelons que Goudin mourut le 25 octobre de la même année. De plus, la façon dont parle Echard montre assez que sa théologie n'offrait point toute garantie au point de vue thomiste. L'explication des corrections posthumes nous paraît plus fondée. Ramenés ainsi dans les limites du plus pur thomisme, les traités théologiques de Goudin méritaient assurément les louanges qu'on lui décernait dans les différentes approbations, mises en tête de l'édition de 1723. Parmi les raisons qu'il donne, dans son épître dédicatoire, d'avoir placé cet ouvrage sous le patronage du général de l'ordre lui-même, l'éditeur signale celle d'avoir voulu protéger la mémoire de Goudin contre ses détracteurs, contre les *minus æquos rerum æstimatores, qui injurie carpunt quod non capiunt...* De même, dans l'*approbatio tertia*, datée de Cologne, 23 mars 1723, les docteurs faisaient de l'œuvre de Goudin cette apologie, dont le sens désormais nous est connu : ... *nunc jure meritissimo in lucem prodeunt tractatus de scientia et voluntate Dei, de absconditis mysteriis prædestinationis, reprobationis et gratiæ, ab hoc viro per omnia eximio compositi, ex quorum studiosa lectione nobiscum, etiam invitus, agnosces et fateberis super eum vere requievisse spiritum sancti Thomæ Aquinatis doctoris angelici, a quo ne vel ad apicem recessit, sed quot ponit conclusiones, tot refert probatque dogmata angelica, tot statuit fidei catholicæ propugnacula, tot opponit hæresi clypeos thomisticos*, etc.

Ainsi se trouve, pensons-nous, soulevé et élucidé un point d'histoire qui n'est pas sans intérêt. Seule la découverte des manuscrits originaux des traités de Goudin ou quelque relation faite à Rome sur cet ouvrage pourrait nous donner pleine satisfaction.

Echard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 740; *Lettres choisies de M. Simon*, Amsterdam, 1730, t. IV, p. 228-236; L. Bertrand, *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent Josse Le Clerc*, Paris, 1878, p. 87 (il ne cite qu'une phrase relative à Goudin extraite de la lettre d'Echard; texte complet d'après Bibliothèque nationale, fonds français [Bouhier], n. *24411*, p. 20); *Nécrologe de Saint-Jacques de Paris*, ms. (Arch. gén. de l'ordre), p. 324; Reg. des maîtres généraux de l'ordre (*ibid.*); Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 320; citant *Der Katholik*, 1857, t. II, p. 426, et Scheeben, l. VI, n. 18.

R. COULON.

GOUJET Claude-Pierre, érudit, né à Paris, le 19 octobre 1697, mort dans cette même ville le 1er février 1767. Il fit ses premières études chez les jésuites et au collège Mazarin. Il entra ensuite chez les Pères de l'Oratoire, où il resta peu, et obtint en septembre 1720 un canonicat à Saint-Jacques-l'Hôpital. Très attaché aux doctrines jansénistes, il se montre en toutes circonstances l'adversaire des jésuites. Membre de plusieurs académies de provincè, l'abbé Goujet a beaucoup écrit et sur des sujets bien divers. Parmi ses nombreux ouvrages, nous mentionnerons : *Traité de la vérité de la religion chrétienne, traduit du latin de Grotius avec des remarques*, in-12, Paris, 1724; *Vie de Rufin, prêtre de l'église d'Aquilée,* par dom Gervaise, refondue par l'abbé Goujet, 2 in-12, Paris,

1724; *Maximes sur la pénitence avec la solide dévotion du rosaire*, in-12, Paris, 1717; *Principes de la vie chrétienne, traduits du latin du cardinal Bona, avec une préface*, in-12, Paris, 1728; *Les vies des saints pour tous les jours de l'année avec l'histoire des mystères de Notre-Seigneur*, 7 in-12, Paris, 1730 : eurent part à cet ouvrage l'abbé Mésengui et le professeur Roussel; *Gémissements d'un cœur chrétien exprimés dans les paroles du psaume CXVIII, traduit des Soliloques écrits en latin par M. Hamon*, in-12, Paris, 1731; *Continuation des Essais de morale contenant la vie de M. Nicole et l'histoire de ses ouvrages*, in-12, Luxembourg, 1732; *Supplément au grand dictionnaire historique, dit de Moréri*, 2 in-fol., Paris, 1735 : de nombreux cartons furent mis dans ces volumes sans la participation de l'abbé Goujet, qui publia plus tard : *Nouveau supplément au grand dictionnaire historique, dit de Moréri*, 2 in-fol., Paris, 1749, et un volume d'*Additions* à ce *Nouveau supplément*, 1750; *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle, pour servir de continuation à celle de M. du Pin* (*avec deux lettres sur S. Denys l'Aréopagite et les ouvrages qu'on lui attribue*), 3 in-8°, 1736 et 1737 : le IVe volume est demeuré manuscrit; *Vie de M. Singlin, directeur des religieuses de Port-Royal*, in-12, Utrecht (Paris), 1736; *Dissertation sur l'état des sciences en France depuis la mort de Charlemagne jusqu'à celle du roi Robert*, in-12, Paris, 1737; *La vie de messire Vialart de Herse, évêque et comte de Châlons en Champagne*, in-12, Utrecht, 1738 : une *Relation de miracles* accompagne les éditions de 1740 et 1741 : l'abbé Goujet n'eut aucune part à la rédaction de cette dernière partie; *Prières et affections chrétiennes, avec des gravures qui représentent les actions du prêtre célébrant la messe, ouvrage laissé imparfait par feu M. Guyonnet de Vertron, mis en ordre, considérablement augmenté et avec une préface*, in-12, Paris, 1738; *Épîtres et Évangiles avec des réflexions*, 3 in-12, Paris, 1738; *Bibliothèque française, ou histoire de la littérature française depuis l'origine de l'imprimerie jusque aujourd'hui, avec un catalogue des ouvrages dont on parle dans cette bibliothèque et un discours préliminaire*, 18 in-12, Paris, 1740-1759 : plusieurs volumes sont demeurés manuscrits; *Vie de M. Duguet, avec le catalogue de ses ouvrages*, in-12, Paris, 1741; *Mémoires historiques et littéraires sur le collège royal de France, fondé par le roi François Ier*, in-4°, ou 3 in-12, Paris, 1758; Crevier dans son *Histoire de l'université* ayant critiqué certains passages de son ouvrage, l'abbé Goujet lui répondit par une *Lettre de l'auteur de l'histoire du collège royal de France à l'auteur de l'histoire de l'université de Paris au sujet du collège royal de France*, in-12, Amsterdam, 1761; *Histoire des inquisitions, avec un discours sur quelques auteurs qui ont traité de l'inquisition*, 2 in-12, Cologne, 1759; *Relation abrégée de la vie et de la mort de Madame Marie-Élisabeth Tricalet, veuve de M. Lebœuf*, in-12, Paris, 1761; *Abrégé de la vie de M. Tricalet, directeur du séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet*, in-12, Paris, 1762; *Éloge historique du cardinal Passionei*, in-12, La Haye, 1763; *Histoire du pontificat de Paul V*, 2 in-12, Amsterdam, 1765; *Mémoires historiques et littéraires de l'abbé Goujet*, ouvrage posthume publié par l'abbé Barral, in-12, La Haye, 1767. En outre, l'abbé Goujet publia divers écrits dans les journaux ou Mémoires littéraires pour lesquels il composa des éloges historiques de personnages illustres de son époque. Il collabora à un grand nombre d'ouvrages qu'il annota ou pour lesquels il écrivit des préfaces, par exemple, une édition des *Cas de conscience* de Lamet et Fromageau, 1735; l'*Histoire de la nouvelle édition des œuvres de saint Augustin* par les bénédictins; la traduction des *Actes des martyrs* par Drouet de Maupertuis; les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, etc. Il prit part à la continuation de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury par le P. Fabre, et dom Ceillier lui dut diverses notes pour son *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*.

Barral, dans les *Mémoires historiques et littéraires de l'abbé Goujet;* Dague de Clairefontaine, *Essai sur la mort de l'abbé Goujet*, à la suite de l'édition de l'*Histoire de la vie de Nicole* de 1767; *Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, 1755, t. IV, p. 20, 209; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1855, t. IV, p. 453; Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. V *b*, p. 300; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 423; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1084, 1175; 1912, t. V, col. 184-186.

B. Heurtebize.

GOULD Thomas, né à Cork en Irlande en 1657, mort à Thouars en 1734. Il passa en France vers 1678, et après avoir fait sa théologie à Poitiers, fut nommé aumônier des ursulines de Thouars. Il s'appliqua surtout à la conversion des protestants; son zèle fut récompensé par de magnifiques succès. Ses principaux ouvrages sont : *Lettres à un gentilhomme du Bas-Poitou, touchant la véritable croyance de l'Église catholique, contre les dogmes qui lui sont faussement imputés dans les écrits des ministres*, 1705; 4e édit., 1720; *Traité du sacrifice de la messe, avec l'explication des cérémonies qui s'y observent et la manière d'y assister dévotement, selon l'esprit de la primitive Église*, Paris, 1724; *Entretiens où l'on explique la doctrine de l'Église catholique par l'Écriture sainte*, Paris, 1727; *Recueil de différentes objections que font les protestants contre les catholiques..., et des réponses des catholiques*, Paris, 1735.

Dictionary of national biography, Londres, 1908; Hœfer, *Nouvelle bibliographie générale*, Paris, 1857; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, t. IV, col. 1059.

A. Gatard.

GOULU Jean, né à Paris en 1576, entra chez les feuillants en 1604, où on lui donna le nom de Jean de Saint-François. Il remplit dans son ordre à deux reprises les fonctions de supérieur général. Son père, qui était un helléniste connu, l'avait familiarisé de bonne heure avec la langue grecque. Ses premiers travaux furent des traductions. Il corrigea une traduction du traité de saint Grégoire de Nysse contre Eunomius ; il traduisit les œuvres de saint Denis, Paris, 1608, les Homélies de saint Basile sur l'Hexaméron, in-8°, Paris, 1616, et le Manuel d'Épictète, in-8°, Paris, 1609. Ce dernier travail lui avait été demandé par Henri IV pour la reine Marie de Médicis. Une nouvelle traduction latine des *Opera sancti Dionysii*, qu'il avait soigneusement préparée, parut après sa mort, in-8°, Paris, 1629. On lui doit une édition du traité *De æterna beatitudine* de saint Anselme, in-8°, Paris, 1615, une traduction française des *Exercices spirituels* du P. Augustin Manna, oratorien de Rome, in-16, Paris, 1613. Il publia : *La vie du bienheureux François de Sales, évêque de Genève*, in-4°, Paris, 1624, qui lui avait témoigné autant d'estime que d'affection. Il écrivit le *Discours funèbre sur le trépas de Nicolas Le Fèvre*, évêque de Chartres, conseiller et précepteur de Louis XIII, in-8°, Paris, 1612, et une *Exhortation au chapitre des feuillants*, Paris, 1616. Ses *Lettres de Fyllarque à Ariste*, in-8°, Paris, 1627, firent grand bruit au moment de leur apparition; il s'en prenait, à la suite de dom André de Saint-Denis, à Balzac, lequel était de taille à se défendre. Dom Jean Goulu se fit apprécier comme controversiste. Il réfuta le traité sur *la vocation des gentils* du théologien protestant Pierre du Moulin, in-8°, Paris, 1620. Il donna quelques années plus tard ses *Vindiciæ theologicæ ibero-politicæ ad catholicum regem Philippum IV contra pseudo-theologi admonitoris calumnias*, in-8°, Paris, 1628. Son intervention contre Balzac,

qui avait parlé librement des moines, déchaîna une tempête littéraire. Tous les ennemis de Balzac s'en donnèrent. Il y eut une littérature pour et contre. La plume ne suffisait pas, on se servit de l'épée. Le P. Goulu fut très apprécié du cardinal Du Perron, du duc César de Vendôme et de sa femme Françoise de Lorraine, et du pape Urbain VIII, qui l'avait connu à Rome. Il mourut à Paris le 5 janvier 1629 et fut enterré dans l'église des feuillants.

Montius, *Cistercii reflorescentis*, in-fol., Turin, 1690, p. 73; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 3e édit., t. II, p. 1291-1293; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 408-409; *Éloge de Jean Goulu*, dit de Saint-François, in-4°, Paris, 1629.

J. Besse.

GOURLIN Pierre-Sébastien ou Jean-Étienne, théologien janséniste, né à Paris le 26 décembre 1695, mort dans cette même ville, le 15 avril 1775. Ses études terminées, il entra dans les ordres et fut ordonné prêtre en 1721. Vicaire à Saint-Benoît, il refusa de se soumettre à la bulle *Unigenitus*, et prit rang parmi les *appelants*. Pour ce fait, il fut interdit par Mgr de Vintimille, archevêque de Paris. Il persista dans sa révolte jusqu'à la mort, renouvelant son appel dans son testament. Ses supérieurs légitimes durent en conséquence lui refuser les derniers sacrements qui ne lui furent administrés qu'en vertu d'un arrêt du parlement. Disciple du célèbre docteur Boursier, il prit part à presque tous les ouvrages publiés alors par les *appelants*, et, à l'exemple de son maître, composa divers écrits pour plusieurs évêques ou curés qui avaient recours à lui. De cet auteur nous mentionnerons : *Lettre de plusieurs curés, chanoines et autres ecclésiastiques du diocèse de Sens à Mgr leur archevêque*, 1er juillet 1731; *Lettre des curés, chanoines et autres ecclésiastiques du diocèse de Sens à Mgr l'archevêque, avec un Mémoire pour servir de réponse à la lettre pastorale du 15 août 1731; Acte d'appel de la constitution Unigenitus et du nouveau catéchisme donné par M. Languet, archevêque de Sens, au futur concile général interjeté par plusieurs curés, chanoines et autres ecclésiastiques de la ville et du diocèse de Sens, et Mémoire justificatif où l'on fait voir les innovations du nouveau catéchisme par rapport à la doctrine, son opposition avec la doctrine commune des catéchismes, la liaison de ces innovations avec la constitution Unigenitus, les pressants motifs qui ont obligé d'en interjeter appel et la validité dudit appel*, 2 in-4°, 1742-1755; *Instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque de Tours sur la justice chrétienne*, in-12, Paris, 1749; *Les appelants justifiés*, in-12; *Observations sur la thèse de l'abbé de Prades*, in-12, 1752; *Lettres d'un théologien aux éditeurs des œuvres posthumes de M. Petitpied*, 2 in-12, Paris, 1756; *Mandement et instruction pastorale de Monseigneur l'évêque de Soissons portant condamnation : 1° du commentaire latin du Fr. Hardouin, de la Compagnie de Jésus, sur le Nouveau Testament; 2° des trois parties de l'Histoire du peuple de Dieu, par le P. Isaac Berruyer; 3° de plusieurs libelles publiés pour la défense de la seconde partie de cette histoire*, 7 in-12, Paris, 1760; *Examen d'un nouvel ouvrage du P. Berruyer, intitulé « Réflexions sur la foi »*, in-12, Paris, 1762; *Catéchisme et symbole résultans de la doctrine des PP. Hardouin et Berruyer*, in-12, Avignon, 1762; *Ordonnance et instruction de Mgr de Beauteville contre les Assertions*, 1764; *Requête d'un grand nombre de fidèles contre l'assemblée de 1765; Lettre d'un théologien à un évêque député à l'assemblée de 1765; Œuvres posthumes de Mgr le duc de Fitz-James, évêque de Soissons, concernant les jésuites*, 3 in-12, Avignon, 1769-1770 : presque toutes les pièces sont de Gourlin; *De la préparation à la sainte communion*, in-12; *Institution et instruction chrétienne, dédiée à la reine des Deux-Siciles*, 3 in-12, Naples (Paris), ouvrage réimprimé sous le titre de *Catéchisme de Naples*. Après la mort de Gourlin, l'abbé Pelvert publia : *Tractatus theologicus de gratia Christi Salvatoris, ac de prædestinatione sanctorum in sex libros distributus*, 3 in-4°, s, l., 1781. Dans les trente dernières années de sa vie, Gourlin fut un des principaux rédacteurs des *Nouvelles ecclésiastiques*. Il fut également l'éditeur de l'ouvrage de l'abbé Antoine-Martin Roche : *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de ses connaissances*, 2 in-12, Amsterdam, 1759.

Quérard, *La France littéraire*, in-8°, Paris, 1829, t. III, p. 433; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1855, t. V, p. 442-443; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, in-4°, Bruxelles, 1890, t. I, col. 1366, 1368, 1369.

B. Heurtebize.

GOURMANDISE. — I. Définition. II. Moralité. III. Péchés dérivés. IV. Remèdes.

I. Définition. — La gourmandise, désir désordonné du manger et du boire, est un vice opposé aux vertus spéciales d'abstinence et de sobriété, lesquelles se rattachent à la vertu générale de tempérance et modèrent en nous, selon les données d'une sage raison, le désir et l'usage de la nourriture et des boissons.

De là, deux sortes de gourmandise : 1° celle qui porte à des excès dans le manger (*gula, ingluvies, crapula*); 2° celle qui porte à des excès dans le boire (*ebrietas*).

II. Moralité. — 1° *Excès dans le manger.* — La gourmandise (*gula*), considérée comme tendance, est un vice, parce qu'elle porte l'homme à violer les prescriptions de la loi naturelle réglant l'usage de la nourriture et de la boisson. Il faut manger pour vivre, dit le proverbe. Pour entretenir la vie du corps, réparer ses forces, être en état d'accomplir sa tâche quotidienne, l'homme doit manger et boire. Le plaisir naturel qui accompagne ces actes est destiné à les lui faire aimer et désirer, et à rendre facile une opération qui autrement lui répugnerait. Jouir de ce plaisir, lorsqu'on mange et qu'on boit raisonnablement, n'est pas interdit; mais le rechercher pour lui-même, manger et boire sans nécessité, ou plus qu'il ne convient est un désordre et une faute. L'excès, en matière de gourmandise, peut venir de ce que l'on mange ou trop tôt et avant le temps raisonnable (*præpropere*), ou trop abondamment (*nimis*), ou trop avidement (*ardenter*), ou des mets trop délicats (*laute*) ou une nourriture apprêtée avec un soin exagéré (*studiose*).

L'excès dans le manger, ou l'acte proprement dit de gourmandise, est *gravement* ou *légèrement* coupable. *Gravement*, lorsque, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXLVIII, a. 2, *delectationi inhæret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi consequatur.* C'est le cas de ceux qui font passer les exigences de leur gourmandise avant celles de la conscience et qui, pour satisfaire à leur appétit, seraient disposés à manquer gravement aux lois de Dieu ou de l'Église. Tels sont ceux qui, par leurs excès de table, et par les dépenses exagérées qui en sont la conséquence, se mettent dans l'impossibilité de payer leurs dettes, dissipent une fortune qu'ils ont le devoir de conserver ou de protéger, ruinent leur santé, ou ceux qui par gourmandise négligent le précepte ecclésiastique du jeûne et de l'abstinence.

Véniellement, quand, dit encore saint Thomas, *in vitio gulæ intelligitur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc faciat aliquid contra legem Dei*, c'est-à-dire quand il y a disproportion entre le besoin raisonnable de nourriture et la quantité exagérée d'aliments consommés. Si le désir immodéré des plaisirs de la table ne va pas

jusqu'à faire transgresser un précepte grave, il n'y a que faute de soi légère. Alors, en effet, il y a seulement excès dans l'usage d'une chose en elle-même bonne et permise, c'est-à-dire faute simplement vénielle.

C'est pourquoi, au sentiment de saint Liguori, que suivent les théologiens actuels, le fait de manger avec excès, *usque ad vomitum*, n'est pas une faute mortelle : ce n'est que l'usage immodéré d'une chose en soi permise. Même le fait de provoquer le vomissement au milieu d'un repas, afin de pouvoir manger encore, si répugnant qu'il soit, n'a pas une malice spécifiquement différente et reste de soi faute vénielle.

2° *Excès dans le boire.* — Si cet excès ne va pas jusqu'à l'ivresse, il doit être apprécié selon les principes qui viennent d'être exposés; s'il va jusqu'à l'ivresse, il ajoute à la malice de la simple *gula* une circonstance qui l'aggrave, la perte volontaire de la raison.

L'ivresse est parfaite ou imparfaite, selon qu'elle fait perdre totalement ou non l'usage de la raison. La première se reconnaît pratiquement à certains signes non équivoques qui accompagnent nécessairement la disparition de la faculté de se diriger, abolition momentanée du sens moral, inconscience pendant laquelle on ne sait plus ce qu'on fait, extravagances contrastant violemment avec les habitudes normales, hésitations caractéristiques dans la parole, marche titubante et équilibre impossible à conserver, illusions des yeux qui voient double ou ne voient pas, révoltes de l'estomac, etc. La seconde existe quand l'excès ne va pas jusqu'à la perte de la raison.

1. *Caractère moral de l'ivresse en général.* — Parfaite ou imparfaite, l'ivresse est évidemment mauvaise, puisqu'elle suppose des libations immodérées, que ne justifient nullement les besoins du corps et de la vie, dont le seul but est la satisfaction d'une passion désordonnée, qui menacent ou troublent gravement l'usage de la raison, dégradent l'homme et le mettent dans l'impossibilité de connaître et de remplir ses devoirs.

L'ivresse imparfaite, n'étant que l'abus légèrement excessif d'une chose permise et ne troublant pas complètement l'usage de la raison, n'est de soi que faute vénielle. Par accident, elle serait mortellement coupable, si elle était la cause prochaine de quelque grave désordre ou scandale, ruineuse pour la santé du buveur, pour sa fortune ou celle des siens, si elle le menait à la débauche ou si elle provoquait de sérieuses discordes dans sa famille.

2. *Moralité de l'ivresse parfaite.* — L'ivresse parfaite est une faute mortelle de soi. Elle est expressément qualifiée comme telle par saint Paul. I Cor., VI, 10; Gal., V, 21. A cause de ses tristes effets pour le corps et pour l'âme, elle est énergiquement blâmée dans l'Écriture. Eccli., XXX, 40; XXXI, 38-40; Ose., IV, 11; Prov., XX, 1; Matth., XXIX, 49. Voir dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Ivresse.* Elle est stigmatisée comme telle par les Pères, et entre autres, par saint Basile, *Serm.*, XVI, *de ingluvie et ebrietate*, *P. G.*, t. XXXII, col. 1315-1327, qui, après avoir décrit toutes les hontes et toutes les misères réservées à l'homme ivre, conclut son dicours en ces termes : *Dominum non recipit ebrietas, Spiritum Sanctum propellit. Fumus quidem abigit apes, dona vero spiritualia fugat crapula. Ut autem id minime patiamur, careamus ne illi ingrato ventri obsequamur, ut æterna illa bona adipiscamur;* par saint Ambroise, *De Elia et jejunio*, *P. L.*, t. XIV, col. 697-728; par saint Jean Chrysostome, *Homil. adversus ebriosos et de resurrectione*, *P. G.*, t. L, col. 433-436.

Cet excès, qui prive l'homme de sa raison, le dégrade, fait de cette créature formée à l'image de Dieu un être inférieur à la brute et l'expose sans défense aux pires dangers comme aux plus mauvaises tentations, ne peut être une faute seulement légère, sauf le cas où elle ne durerait qu'un temps très court, moins d'une heure, selon Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 456, et Noldin, *Summa theologiæ moralis*, t. I, n. 343, restriction d'ailleurs plus spéculative que pratique, car celui qui s'enivre ne sait pas combien de temps durera l'ivresse.

Mais d'où vient cette malice grave du péché d'ivresse? Selon plusieurs théologiens dont l'opinion est aujourd'hui communément abandonnée, l'ivresse volontaire est gravement coupable parce qu'en provoquant la perte de la raison, elle est cause directe d'un désordre que rien ne peut excuser ni justifier. *Arbitramur eum qui repugnante potu biberet usque ad privationem rationis fore proprie ebrium, sicut puella foret proprie fornicaria quæ metu mortis consentiret fornicationi*, dit Billuart. *Summa Summæ S. Thomæ*, tr. *De temperantia*, diss. III, a. 2. D'après saint Thomas, elle vient avant tout du double désordre dont l'ivrogne se rend coupable : *a*) en absorbant uniquement par plaisir une boisson dont il devait user pour un autre but; *b*) en l'absorbant avec excès, jusqu'à en perdre momentanément l'usage de la raison, sans qu'aucun motif vienne justifier cet abus en le rendant en quelque façon nécessaire.

La solution des cas particuliers variera, selon que l'on adopte la première ou la seconde de ces opinions.

3. *Solutions de quelques cas particuliers.* — *a*) *Usage immodéré de liqueurs enivrantes.* — Est-il toujours interdit de boire jusqu'à l'ivresse complète, ou bien est-il accidentellement et exceptionnellement permis de le faire, pour se guérir de quelque maladie, pour supporter les douleurs d'une opération chirurgicale, pour échapper à la mort dont on est menacé si l'on refuse de s'enivrer ?

Les théologiens qui considèrent l'ivresse volontaire comme intrinsèquement mauvaise le nient, parce qu'il n'est pas permis de faire le mal pour arriver au bien. Mais selon d'autres, l'ivresse est coupable dans la mesure où elle implique un excès que rien ne légitime, ce qui est le cas ordinaire. Pourtant si boire plus que ne le permet habituellement la vertu de sobriété n'est pas le moyen d'assouvir une passion désordonnée et brutale mais seulement le remède efficace du mal dont on souffre et dont on a le droit de se guérir, cet acte ne peut plus être qualifié de déraisonnable. Il devient légitime, parce que, dans une certaine mesure, il devient nécessaire. Ce qui est superflu pour l'homme en bonne santé, remarque saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CL, a. 2, peut être nécessaire au malade, donc interdit au premier et permis au second. Ainsi ce qui, en temps ordinaire, est excessif et répréhensible, en cas de maladie, cesse, par hypothèse, d'être immodéré et n'est pas objectivement une faute. Mais, dira-t-on, l'état dégradant qui résulte de l'ivresse suffit-il pour rendre absolument illicite l'usage d'un tel remède ? Non, parce que l'on peut justement le considérer comme voulu d'une manière indirecte et l'on peut appliquer ici les règles générales de volontaire indirect : la santé à recouvrer est un bien réel qui compense l'effet mauvais de l'ivresse simplement toléré et permet qu'on le provoque. La boisson alcoolique serait donc, à ce point de vue, assimilée aux substances pharmaceutiques produisant un effet analogue. Ainsi pense saint Liguori, *Theologia moralis*, l. V, tr. *De peccatis*, dub. V, n. 76, à qui cette opinion paraît probable en elle-même, et mieux prouvée que l'opinion opposée, à condition toutefois, dit-il, que l'on ne cherche pas directement dans l'alcool l'effet abrutissant de l'ivresse, car ce serait vouloir directement le mal, mais l'effet physiologique excitant ou fortifiant l'organisme. Selon d'autres théologiens, cette condition même n'est pas requise, puisque ce qui est excessif et déraisonnable dans les cas ordinaires ne l'est plus ici et puisqu'il y a une raison suffisante de tolérer les suites dégradantes de l'ivresse.

Mêmes opinions et mêmes raisons en ce qui concerne le deuxième cas. Est-il permis de boire jusqu'à l'ivresse pour échapper totalement ou partiellement, par ce moyen, à la douleur d'une opération chirurgicale? Les théologiens qui regardent l'ivresse volontaire comme intrinsèquement mauvaise le nient. Saint Liguori se range à leur sentiment, parce que, selon lui, ce serait provoquer la perte de la raison pour arriver à l'inconscience et à l'insensibilité, donc faire le mal pour arriver au bien. Mais cette raison est loin d'être démonstrative. Ce que l'on cherche en réalité, c'est, avant tout, l'effet physiologique de l'alcool qui, absorbé à forte dose, peut diminuer ou détruire la sensibilité. Le reste n'est qu'indirectement voulu. Et il semble bien que la raison soit suffisante. On arrive au même résultat par l'emploi de substances pharmaceutiques produisant des effets analogues dont l'usage est universellement regardé comme licite. A ce point de vue, remarque Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, tr. IV, n. 185, *nullum discrimen morale videtur inter hoc medium et alia, ex. gr. chloroformium, quæ adhiberi solent.* Mais enivrer un moribond pour lui procurer l'avantage de mourir sans souffrance n'est point permis parce que, à ce moment surtout, l'homme a besoin de toute sa raison pour se préparer au jugement de Dieu.

Le dernier cas, plutôt théorique que pratique, est encore résolu de diverses manières. Un homme, menacé de mort s'il refuse de boire avec excès, est-il coupable si, pour échapper au danger, il consent à s'enivrer ? Les théologiens qui regardent comme intrinsèquement mauvaise toute ivresse volontaire l'affirment et saint Liguori, s'appuyant sur un passage très clair, mais non authentique de saint Augustin, se range à cette opinion et la juge plus probable. Mais, au sentiment de Lessius, les raisons pour lesquelles, d'après saint Thomas, l'excès dans le boire est moralement coupable, n'existent plus ici : ce n'est plus, en effet, le plaisir seul qui fait agir le buveur, mais la nécessité qui le contraint malgré lui, et si l'ivresse doit provoquer un résultat déplorable, il y a un motif grave qui autorise à le tolérer : c'est la vie qui est menacée et qu'il s'agit de sauver. Cette manière de voir est acceptable dans le cas où la violence est destinée à provoquer un simple excès de boisson; si elle avait pour but de porter à une violation formelle de la loi de Dieu, il serait toujours interdit d'y céder, dût-on y perdre la vie. Ce serait, en effet, consentir au péché formel.

b) Coopération à l'ivresse d'autrui. — Il y a, sans aucun doute, péché mortel dans le fait de provoquer sans raison l'ivresse chez autrui. On commet ce péché par imprudence, en fournissant largement au buveur les liqueurs fortes dont on sait qu'il abusera certainement, en l'excitant par des paris ou des provocations à boire le plus et le plus longtemps possible, ou encore en multipliant, sous prétexte d'amitié ou de politesse, ces instances obsédantes qui forcent les gens à boire plus que de raison. Autre chose est pourtant le fait de donner abondamment, dans un repas, des vins ou des liqueurs fortes, au risque d'occasionner par là certains abus et quelques ivresses. C'est un cas de coopération éloignée à la faute d'autrui : une raison légère suffit à la rendre licite, à condition que l'intention soit droite.

Mais s'il y a faute grave à provoquer sans raison l'ivresse chez autrui, est-il permis de la provoquer pour empêcher un mal, par exemple, pour empêcher l'ivrogne de commettre quelque crime, plus grave que le péché de l'ivresse ?

Oui, selon Lessius, dont l'opinion semble *vere probabilis* à saint Liguori, parce qu'il est juste, donc permis, de préférer un moindre mal à un plus grand; or c'est le cas.

Non, disent Holzmann, Arsdekin et le continuateur de Tournély, parce que pousser quelqu'un à l'ivresse, c'est le porter directement au péché, ce qui est toujours interdit.

On peut du moins le penser pour le cas où le buveur s'enivre sciemment et volontairement; car on le pousse directement au péché formel. Mais en serait-il de même au cas où le buveur serait surpris sans qu'il s'en doute ? Alors il n'y aurait plus que péché matériel et il y aurait, dans le fait qu'on évite par ce moyen un crime ou un mal grave, une raison suffisante de le permettre (Laymann, Bonacina, Salmanticenses).

Serait-il permis d'enivrer quelqu'un pour procurer un bien, par exemple, pour lui arracher un secret, pour échapper à sa surveillance et recouvrer sa liberté, ou pour quelque motif analogue ?

Non, évidemment, si l'on n'a pas le droit d'extorquer le secret que l'on veut arracher ou si l'on n'a pas le droit de prendre la fuite.

Dans le cas contraire, si, par exemple, on a le droit de faire parler le dépositaire du secret, ou le droit d'échapper par la fuite à une injuste détention, les moralistes distinguent encore. Ou bien on peut user et provoquer l'ivresse sans que le buveur s'en aperçoive : en ce cas, il n'y a que faute matérielle et une raison sérieuse permettra de la provoquer, ou bien il faut provoquer une ivresse volontaire et coupable. Il serait encore permis de la provoquer, selon Lessius, du moins si par là on empêche un mal plus grand. Laymann le nie, parce que ce serait porter directement quelqu'un au péché.

4. *Dans quelle mesure l'homme est-il moralement responsable des péchés commis en état d'ébriété parfaite ?* — Dans la mesure où il les a prévus et voulus en en posant la cause. En cas d'ivresse involontaire, rien n'est voulu ni prévu; donc rien d'imputable. En cas d'ivresse volontaire, les fautes sont imputables dans la mesure où elles sont prévues et dès l'instant où elles le sont.

Toutefois quelques théologiens remarquent que l'homme en état d'ivresse ne sachant plus ce qu'il dit, des paroles qu'il profère nul ne tient compte. Par conséquent, ses insultes et ses injures n'atteignent personne, du moins généralement parlant, parce que chacun les dédaigne. On ne lui imputera donc pas comme une faute les expressions grossières qui chez un autre seraient coupables, parce qu'en fait elles ne constituent pas une injure efficace. Il n'en est pas de même des paroles obscènes ou des blasphèmes et des impiétés qui lui échapperaient, qui gardent leur malice propre.

III. Péchés dérivés. — Saint Grégoire, *Moral.*, l. XXXI, c. xlv, *P. L.*, t. lxxvi, col. 621, attribue cinq filles à la gourmandise : *de ventris ingluvie inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus propagantur.* Très sensible au plaisir du manger et du boire, le gourmand apprécie trop ces jouissances vulgaires quand il les possède et laisse alors paraître, dans ses paroles et son attitude, une joie niaise et déplacée (*inepta lætitia*); trop gai pour surveiller ses discours et ses actes, il se laisse aller à des paroles irréfléchies, à un verbiage ridicule (*stultiloquium*), auquel se joint souvent le burlesque des gestes ou des manières (*scurrilitas*). Cependant l'estomac se charge outre mesure et l'on est menacé de ses révoltes, comme aussi des révoltes de la chair surexcitée (*immunditia*). Les excès de table alourdissent le corps, rendent difficile le travail de l'esprit, en diminuent la facilité et le goût et finissent par émousser l'intelligence (*hebetudo sensus*).

Ces conséquences fâcheuses de la gourmandise, déjà fort sensibles en celui qui mange immodérément, sont plus fortement accentuées chez quiconque abuse des liqueurs enivrantes. Une lamentable expérience, sur laquelle il serait superflu d'insister ici, l'a démontré avec une triste évidence. Lorsque l'excès dégénère en

habitude et devient l'ivrognerie proprement dite, il est la cause de maux incalculables pour l'individu, la famille et la société. Par l'alcoolisme, santé, fortune, intelligence, moralité sont menacées ou compromises chez les individus. Pour la famille et la société, les suites sont aussi désastreuses : c'est la fin de la paix domestique, le commencement d'une foule d'attentats et de crimes de toute nature et le début d'une dégénérescence de la race, qui, à chaque nouvelle génération d'ivrognes, s'accentuera de plus en plus. Voir Mgr Turinaz, *Lettre pastorale sur trois fléaux de la classe ouvrière*, Nancy, 1900; Mgr Gibier, *Nos plaies sociales : la profanation du dimanche, l'alcoolisme, la désertion des campagnes*, Paris, 1903.

IV. Remèdes. — Les remèdes efficaces capables de guérir ce vice ne manquent pas, mais il est plus facile de les indiquer que de les faire adopter.

1° *Remèdes individuels.* — Qui veut se guérir de la gourmandise ou de l'ivrognerie : 1. doit éviter toutes les occasions du péché et fuir les milieux où la tempérance n'est pas strictement observée; 2. doit fortifier en lui-même la vertu de tempérance par la pratique fréquente de la mortification chrétienne, par la frugale simplicité de ses repas, par le jeûne et par le retranchement de quelques mets superflus; 3. doit la fortifier encore par la considération des motifs naturels et surtout des motifs surnaturels, qui le portent si fortement à combattre ce vice, et par la prière qui obtient toutes les grâces.

2° *Remèdes généraux.* — La plaie grandissante de l'alcoolisme préoccupe en France et ailleurs tous ceux qui pensent à l'avenir. Les moyens proposés pour combattre efficacement le terrible fléau sont ou des mesures législatives rendant, soit par une réglementation plus sévère, soit par des impôts plus élevés, l'abus de l'alcool plus difficile ou plus coûteux, ou des campagnes de conférences et de presse destinées à éclairer l'opinion publique sur les méfaits et les crimes de l'alcool, ou les sociétés de tempérance. Voir Dr Bertillon, *L'alcoolisme et les moyens de le combattre jugés par l'expérience*, Paris, 1904; Vanlaev, *Du fléau social; l'alcoolisme et ses remèdes*, Paris, 1897.

S. Thomas. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXLIX, CL; S. Liguori, *Theologia moralis*, l. V, tr. *De peccatis*, c. III, dub. V. Tous les théologiens moralistes cités au cours de l'article et spécialement Jaugey, *Prælectiones theologiæ moralis*, tr. *De quatuor virtutibus cardinalibus*, sect. IV, c. III, Langres, 1875; Ribet, *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne*, Ire partie, c. XLIV, XLV, Paris, 1912.

V. Oblet.

GOUSSET Thomas, l'une des gloires théologiques de l'épiscopat français du XIXe siècle, l'adversaire heureux du rigorisme et l'ardent promoteur de la réaction antigallicane en France, né le 1er mai 1792 à Montigny-lès-Cherlieu, dans le diocèse de Besançon, appartenait à une famille de modestes et pieux laboureurs. Il avait dix-sept ans, lorsque ses parents consentirent, en 1809, à se séparer de lui et à le laisser commencer ses études classiques; mais la vivacité de son esprit et son application au travail le mirent en mesure d'entrer, dès l'automne de 1812, au grand séminaire de Besançon, et, cinq ans plus tard, le 22 juillet 1817, il était ordonné prêtre. L'année suivante, après neuf mois de vicariat à Lure (Haute-Saône), il était appelé au grand séminaire, pour y professer successivement, treize années durant, le dogme et la morale. L'abbé Gousset sera merveilleux comme professeur; l'étendue et la précocité de son savoir, ses idées nettes et fortes, son langage limpide et toujours correct, sa voix mâle que relevait encore un accent persuasif, produisaient sur les élèves une impression profonde, et leur inspiraient une admiration presque passionnée. Avec cette première phase de sa longue et laborieuse carrière s'ouvre son action réformatrice sur l'enseignement français de la théologie. On voit l'abbé Gousset tour à tour annoter les *Conférences ecclésiastiques d'Angers*, 6 in-8°, Besançon, 1823, dans le sens romain, éloigné à la fois des excès du rigorisme et des abus du relâchement; soutenir dans sa brochure : *Exposition de la doctrine de l'Église sur le prêt à intérêt*, Besançon, 1824, que la loi civile ne suffit point à défaut de tout autre titre extrinsèque, pour légitimer l'intérêt; rééditer les *Instructions sur le rituel de Toulon*, 6 in-8°, *ibid*, 1827, en en comblant par ses notes les lacunes et en en adoucissant où il convient la sévérité; améliorer et compléter dans le même esprit le *Dictionnaire théologique de Bergier*, 8 in-8°, *ibid.*, 1827; publier enfin le *Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*, Paris, 1827, livre clair et précis, qui obtint en Belgique comme en France un succès prodigieux et répandit au loin le nom de son auteur. Depuis quelque temps déjà, bien qu'élevé lui-même dans les principes du rigorisme qui prévalaient partout au sein des séminaires de France, l'abbé Gousset, à son étude personnelle des vieux théologiens, avait entrevu les défectuosités et les erreurs du système janséniste. La découverte inattendue, en 1829, dans une librairie, d'un exemplaire de la *Théologie morale du bienheureux Alphonse de Liguori*, alors peu connue et calomniée, lui révéla toute la doctrine que sa science et son rare bon sens lui faisaient pressentir. L'ébranlement de sa santé l'ayant obligé, sur l'ordre des médecins, à partir pour l'Italie en 1830, l'abbé Gousset fit à Rome, devant la Confession de saint Pierre, le vœu, entre autres, de se consacrer tout entier à la défense et à la propagation de la théologie liguorienne; il y demeurera inviolablement fidèle. De retour à Besançon, il s'empressa de poser à la Pénitencerie, par l'entremise du cardinal de Rohan, son archevêque, les deux questions ci-dessous : 1° Un professeur de théologie peut-il suivre et enseigner les opinions professées par le bienheureux A.-M. de Liguori dans sa *Théologie morale ?* 2° Doit-on inquiéter le confesseur qui, dans la pratique du tribunal de la pénitence, suit toutes les opinions du bienheureux A. de Liguori, par cette seule raison que le Saint-Siège n'a rien trouvé dans ses ouvrages qui fût digne de censure ? La réponse de la Pénitencerie, confirmée par Grégoire XVI, fut, on le sait, affirmative sur la première question, négative sur la seconde. Bientôt après, l'abbé Gousset, que le cardinal de Rohan avait nommé vicaire général du diocèse en 1831, lançait sa *Justification de la théologie morale du bienheureux A. de Liguori*, Besançon, 1832. Ce fut un coup de foudre sur l'école rigoriste; le livre fit grand bruit; on l'a traduit en italien, réimprimé en Belgique, annexé en diverses éditions aux œuvres de l'évêque de Sainte-Agathe.

Les écrits de l'abbé Gousset avaient mis son nom, sa science et son esprit en pleine lumière. Grégoire XVI le nommera, le 1er février 1836, évêque de Périgueux et l'élèvera, le 13 juillet 1840, sur le siège archiépiscopal de Reims; enfin, le 30 septembre 1850, Pie IX le créera cardinal. Évêque, Mgr Gousset méritera le titre de père des pauvres, tant ses libéralités envers eux seront inépuisables ! Dans toutes les questions où l'intérêt de l'Église est en jeu, il déploiera un zèle éclairé; en 1841, il réclamera la liberté de l'enseignement avec énergie, et, trois ans après, de concert avec ses suffragants, renouvellera ses réclamations; il applaudira aux efforts de dom Guéranger pour ramener en France l'unité liturgique, et décrétera, le 15 juin 1848, le rétablissement dans son diocèse du rite romain; jaloux de relever et d'affermir la discipline ecclésiastique, il convoquera et présidera trois conciles provinciaux, l'un en 1849 à Soissons, qui ne fut pas sans retentissement et sans effet sur le reste de la France,

l'autre en 1853 à Amiens, qui marquera aussi dans l'histoire du mouvement catholique, le troisième en 1857 à Reims, dirigé, comme les deux précédents, par un dévouement absolu à l'Église.

Mais les honneurs et les devoirs de la charge épiscopale n'interromperont ni ne ralentiront l'activité littéraire de Mgr Gousset; l'aversion du rigorisme janséniste, l'attachement au Saint-Siège, la piété envers la Vierge Marie continueront de provoquer et d'inspirer sa plume. Pour déraciner l'usage implanté dans notre pays de refuser le viatique aux individus frappés de la peine capitale, il écrit sa *Lettre à M. l'abbé Blanc sur la communion des condamnés à mort*, Reims, 1841. Il publie, en 1844, la première édition de sa *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, 2 vol., livre écrit en français, clair et solide, qui, venant à son heure et répondant aux besoins de l'époque, a eu le plus grand et le plus légitime succès; il a été traduit en diverses langues, et on en comptait dans la France seule, à la mort de Mgr Gousset, treize éditions. L'auteur, quatre ans après, complète son œuvre par la publication de sa *Théologie dogmatique*, 2 vol., Paris, 1848, destinée aux fidèles autant qu'aux prêtres, et qui battait en brèche le gallicanisme, comme la *Théologie morale* avait sapé le jansénisme. En 1852, il dénonce au public par ses *Observations* le *Mémoire* clandestin *sur le droit coutumier* et en réfute avec fermeté la doctrine réellement schismatique dans ses tendances et dans sa direction. Après la promulgation du dogme de l'immaculée conception, Mgr Gousset fait paraître son livre : *La croyance générale et constante touchant l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge Marie*, Paris, 1855, et y relève dans l'introduction l'infaillibilité doctrinale du souverain pontife. Son *Exposition des principes du droit canonique*, Paris, 1859, est une apologie courageuse et opportune de la vraie doctrine sur la primauté du pape et les prérogatives du Saint-Siège. Enfin, dans son ouvrage : *Des droits de l'Église touchant la possession des biens destinés au culte et la souveraineté temporelle du pape*, Paris, 1862, il dresse un véritable monument canonique et historique en l'honneur du droit, de l'inaliénabilité des biens de l'Église et du domaine temporel de la papauté. Outre les écrits susmentionnés, il en a laissé d'autres, composés sous sa direction et avec sa collaboration, notamment les *Statuts synodaux de Périgueux*, in-4°, 1837, et les *Actes de la province ecclésiastique de Reims*, 4 in-4°, 1842-1844. Esprit supérieur par ses initiatives et par ses ouvrages en même temps que bon, simple, cordial, attachant, Mgr Gousset mourut à Reims le 22 décembre 1866, entouré d'hommages sincères et emportant d'universels regrets; il les méritait à tous les titres.

Deglaire, *Le cardinal Gousset, archevêque de Reims*, Paris (1865); H. Menu, *Notice biographique sur Mgr le cardinal Thomas Gousset*, Reims (1866); Fèvre, *Histoire de son Éminence Mgr Gousset, archevêque de Reims*, Paris, 1882; Th. Neveu, *Le cardinal Gousset*, dans les *Contemporains*, n. 50, Paris, 1892; Besson, *Panégyriques et oraisons funèbres*, Paris, 1870, t. II; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1912, t. V, col. 1351-1353; Gousset, *Le cardinal Gousset, sa vie, ses œuvres, son influence*, Besançon, 1903; *L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation*, in-4°, Paris, 1907, p. 469, 500-503.

P. GODET.

GOUTTES **Jean-Louis**, évêque constitutionnel, né à Tulle, le 21 décembre 1739. Avant d'embrasser l'état ecclésiastique, il avait servi dans un régiment de dragons et ses détracteurs ont raconté qu'il en était mal sorti, mais ils n'en ont fourni aucune preuve. Ordonné prêtre, l'abbé Gouttes exerça d'abord dans le diocèse de Bordeaux, puis fut attaché à l'église du Gros-Caillou, à Paris, après quoi il alla à Montauban, où il avait obtenu un petit bénéfice. Ces divers emplois ne l'empêchaient pas de séjourner de temps à autre dans sa ville natale, où sa famille tenait un rang honorable dans la bourgeoisie aisée. C'est là qu'il fut mis en relations avec Turgot, alors intendant de la province.

Ce jeune prêtre à l'esprit éveillé et hardi plut au célèbre administrateur, qui l'encouragea à étudier les problèmes économiques et finit par en faire son collaborateur habituel. Il n'eut pas de peine à le gagner à toutes ses idées; il semble même que l'abbé, dont le jugement n'était pas aussi solide que son intelligence était vive, exagéra les enseignements du maître, comme il arrive à bien des disciples et se fit le défenseur des opinions les plus audacieuses. Turgot lisait attentivement ses mémoires, le chargeait d'en composer sur certaines questions à l'ordre du jour, s'appropriait ce qu'il y trouvait d'original et utilisait cet écrivain à la plume bien taillée pour mettre en circulation les idées neuves auxquelles il fallait que l'opinion du public s'habituât.

C'est certainement sous l'inspiration de Turgot que Gouttes rédigea sa *Théorie de l'intérêt de l'argent tirée des principes du droit naturel, de la théologie et de la politique, contre l'abus de l'imputation d'usure*, Paris, 1780; 2e édit., augmentée d'une Défense, 1782. Dans ce livre, il rompait ouvertement avec l'enseignement, alors unanime, des écoles; en prenant la défense du prêt à intérêt, il était en avance d'un demi-siècle et les arguments qu'il présentait ne sont peut-être pas ceux qui ont amené les théologiens à se départir des principes rigoureux qu'ils avaient longtemps soutenus.

Par cette publication, l'abbé Gouttes se rangeait parmi les écrivains qui travaillaient, plus ou moins consciemment, à précipiter la Révolution, mais les projets de réformes économiques et sociales étaient tellement dans l'esprit du temps que nul ne songeait à lui tenir rigueur de ses audaces. Au contraire, mis en évidence par ses écrits, l'abbé Gouttes en tira pour lui-même un profit matériel très appréciable. L'évêque de Tarbes, M. de Gain-Montaignac, était lui aussi limousin d'origine et s'intéressa à son brillant compatriote. Commendataire de l'abbaye de Quarante, au diocèse de Narbonne, le prélat disposait de plusieurs cures relevant de cette maison religieuse; celle d'Argilliers était fort désirable, car, située dans un pays riche, elle valait, en dîmes sur les grains, l'huile et le vin, un revenu qui allait, suivant les années, de 3 000 à 6 000 livres. Recommandé à l'évêque, Gouttes fut nommé et triompha d'un compétiteur qui avait usé de la procédure de « prévention en cour de Rome » et était soutenu par l'archevêque de Narbonne. Il fallut aller jusqu'au parlement de Toulouse et Gouttes en conserva rancune contre ce que les gallicans appelaient « les empiétements de la cour romaine. »

Le nouveau curé d'Argilliers jouissait d'une situation très enviable : son physique noble, sa bonne grâce, sa réputation de publiciste, la nouveauté des opinions qu'il développait avec verve, les perspectives séduisantes qu'il ouvrait devant ses auditeurs faisaient de lui l'oracle du clergé; on lui pardonna bien vite ses origines étrangères. Aux fidèles, il tenait des discours tout remplis des idées en vogue, il parlait rarement du dogme, estimant que les paysans en savent toujours assez sur ce point; il n'encourageait pas les dévotions, ayant peu de goût pour ce qu'il appelait les superstitions. Ses prônes étaient des leçons d'économie rurale et domestique; il vantait les progrès de la science, recommandait les procédés d'assolement, les fumures et les méthodes d'élevage; il préconisait la plantation des pommes de terre, la vaccine et l'allaitement maternel; il racontait les prouesses des aéronautes et les découvertes des savants. Parfois, il lui arrivait de donner des

conseils de tempérance, d'ordre et de probité et semblait se souvenir alors qu'il était prêtre et curé. Ses paroissiens le suivaient docilement, conquis par son vaste savoir, et, se détachant petit à petit de leurs croyances traditionnelles, s'acheminaient insensiblement vers la totale indifférence religieuse.

Quand le clergé de la sénéchaussée de Béziers eut à désigner son député aux États généraux, le curé d'Argilliers fut élu. A Versailles, comme à Paris, il fut l'un des meneurs du parti des curés qui apporta son appoint au Tiers-État et lui assura la victoire. Dans le travail quotidien, Gouttes déployait une activité infatigable, prêt à parler, à rédiger, à mettre au service des comités la compétence que lui valaient ses études spéciales. Ses opinions était celles d'un royaliste libéral, mais son loyalisme monarchique ne l'empêchait pas de réclamer l'égalité civile, l'abolition des privilèges et le contrôle effectif des dépenses publiques par les représentants de la nation. Passionnément modéré, il ne sortait de sa mansuétude coutumière que lorsqu'on s'avisait de contester les thèses qui lui étaient chères. Comme un certain nombre de ses collègues, il avait tenu à figurer dans les rangs de la garde nationale et il lui arriva de siéger dans un costume moitié clérical et moitié militaire; personne ne s'avisa d'en rire, car à cette époque les grands mots et les grands gestes étaient pris au sérieux par une génération qui avait été nourrie des récits de Plutarque.

Quand fut discutée la nouvelle organisation de l'Église de France, Gouttes, qui faisait partie du « Comité ecclésiastique », soutint quelques-unes de ses théories paradoxales et en fit accepter plusieurs; aussi, quand la constitution civile entra en vigueur, il sembla équitable de lui réserver un siège épiscopal et, à défaut d'autre, il obtint celui d'Autun que la retraite de Talleyrand rendait disponible. Une dernière fois, le 24 février 1791, l'évêque d'Autun, démissionnaire depuis plus d'un mois, avait consenti à user de ses pouvoirs d'ordre pour donner des évêques à une Église à laquelle il ne croyait pas, puis il était rentré définitivement dans l'état séculier et s'était regardé comme délié de toute obligation sacerdotale.

Gouttes, élu le 15 février 1791, fut sacré à Paris par Lamourette, le nouveau « métropolitain » du Rhône; il partit aussitôt pour organiser son diocèse. Le département dont il devenait le chef spirituel était un groupement artificiel de régions qui différaient par la nature de leur sol autant que par le caractère de leurs habitants. Le clergé n'avait aucune unité, mais l'élément assermenté y était pauvrement représenté; ne trouvant nulle part le vicaire épiscopal qui devait être son principal auxiliaire et même son remplaçant pendant qu'il siégeait à l'Assemblée, Gouttes appela près de lui son ami Victor de Lanneau; c'était un Champenois, qui, après avoir été chanoine, était entré dans l'ordre des théatins; ses talents d'éducateur l'avaient fait mettre à la tête du collège de Tulle où Gouttes l'avait connu et apprécié. Ayant confié son diocèse à un homme de son choix, l'évêque retourna à Paris.

A la séparation de la Constituante, Gouttes voulut reprendre la direction de son clergé, mais il dut bien vite reconnaître qu'on avait pris l'habitude de se passer de lui; les vicaires épiscopaux avaient acquis une autorité qui neutralisait la sienne; de plus, les idées avaient marché, et tout en essayant de se hausser jusqu'au diapason révolutionnaire, Gouttes resta toujours un attardé. Il publia quelques mandements dans lesquels il prêcha « le respect des lois » et enseigna qu'il faut obéir « alors même qu'elles seraient injustes. » Ce fanatisme de légalité devait bientôt le placer dans le plus cruel embarras. Littérairement parlant, la prose épiscopale de Gouttes n'existe pas : la composition est alourdie par d'interminables digressions; la phrase est sans élégance, la pensée est vulgaire et se traduit dans une forme où la banalité s'allie à la trivialité. Quelles comparaisons ont pu faire ceux qui se souvenaient du style aristocratique de Maurice de Talleyrand ! de ces lettres vraiment épiscopales où, en termes nobles respirant une hautaine déférence pour ses lecteurs et souvent une onction qu'on eût pu croire sincère, il cachait sous les fleurs d'une brillante rhétorique la causticité de son esprit incisif ! Auprès de lui, Gouttes écrivait comme un lourdaud.

Lanneau s'était emparé du premier rôle politique : Gouttes fut bien obligé de le lui laisser. S'effaçant, il assista sans protester à la déprédation du patrimoine de son Église et au pillage méthodique de tout ce que la générosité et le goût avaient accumulé de trésors dans les sanctuaires du diocèse. Pendant que Lanneau trônait à la municipalité, au club, au comité révolutionnaire et trouvait moyen de cumuler ces fonctions avec celles de principal du collège, Gouttes parcourait les campagnes et donnait la confirmation aux enfants des paysans.

Au mois de novembre 1793, un vent d'anticléricalisme parcourut la France comme une tempête furieuse : par ordre du comité révolutionnaire, les prêtres devaient renoncer à leur titre pastoral, livrer leurs lettres de prêtrise et répudier leur sacerdoce. Lanneau conduisait ce mouvement : depuis près d'un an, il s'était marié, et, en remettant ses papiers ecclésiastiques, il annonce que dans quelques jours il va être père. Gouttes avait été profondément offensé par ces scandales; il s'en était senti humilié dans sa dignité sacerdotale, mais il n'avait pas eu le courage de manifester son indignation. La loi autorisait le mariage des prêtres; elle encourageait l'apostasie; en serviteur aveugle de la loi, Gouttes en subissait les dispositions les plus odieuses.

Quelques jours plus tard, la cathédrale d'Autun allait être dédiée au culte de la Raison; on organisait des mascarades infâmes au cours desquelles Gouttes savait qu'il serait invité à déposer ses insignes épiscopaux et à abjurer sa foi. C'en était trop ! Cette fois, sa conscience se souleva et, à la veille de la cérémonie impie, il quitta la ville pour se réfugier dans une propriété, propriété d'église, qu'il avait achetée pour en faire sa maison de campagne. Ce fut son premier acte de courage, et qui lui coûta la tête.

Les fureurs antireligieuses du début s'étaient calmées; se faisant tout petit, Gouttes était rentré à Autun et il avait pensé se faire bien venir en offrant ses services au comité révolutionnaire qui l'employait à écrire des lettres; le malheureux s'essayait à les rédiger dans le style furibond qui était alors de rigueur, mais sa bonne volonté ne désarma pas ceux qui avaient juré sa perte.

La lettre et l'esprit de la loi ne permettaient pas d'intenter des poursuites criminelles contre un prêtre parce qu'il n'avait pas apostasié. Il fallut prendre un détour : on se souvint que, le 9 avril 1793, au cours d'une des tournées pastorales, l'évêque avait passé une soirée au presbytère de Mont-Arroux (ci-devant : Saint-Didier-sur-Arroux); dans l'abandon d'une conversation amicale, Gouttes avait rappelé les souvenirs de sa carrière politique; il avait évoqué les grandes journées révolutionnaires, raconté les luttes auxquelles il avait été mêlé; il concluait en exprimant son admiration pour les hommes de 89, pour la Constituante où il avait travaillé à fonder la liberté. « Les Constituants valaient mieux que les membres de la Législative et surtout que ceux de la Convention ! » Ces réminiscences un peu chagrines étaient sans grande portée : il se trouva pourtant parmi les convives

quelqu'un pour dénoncer Gouttes comme coupable d'avoir « excité au mépris de la représentation nationale. » On avait désormais un motif de le poursuivre et, le 7 janvier 1794, il était incarcéré au couvent, devenu prison, de la Visitation. Tous les convives du fâcheux souper de Mont-Arroux furent arrêtés à leur tour; ils étaient accusés de complicité par non-révélation et le délateur lui-même fut poursuivi pour dénonciation tardive !

Si amoindris que fussent les caractères sous le régime de la Terreur, l'opinion se montra favorable à l'évêque : Lanneau en convient; il constate « l'effervescence, l'apitoyement que l'ex-grand-prêtre incarcéré occasionne dans le sexe dévot »; pour y mettre fin, il ordonne de transférer le prisonnier à Mâcon, puis à Paris. Le 10 mars, Gouttes entrait à la Conciergerie, précédé d'une lettre où Lanneau le « recommandait » à Fouquier-Tinville et concluait en disant : « J'espère que l'exécution sera prompte. »

Ce fut en effet par un « tour de faveur » que la cause fut appelée, le 26 mars, devant le tribunal révolutionnaire; auprès de Gouttes étaient ses prétendus complices. Ces prêtres constitutionnels avaient fait piètre figure : tous avaient plus ou moins apostasié et cependant il s'en trouva deux qui eurent le cœur de défendre leur évêque en rétablissant les faits et en montrant le peu de portée des rêveries dont on avait méchamment exagéré la gravité. Ces deux témoins furent immédiatement inculpés pour avoir voulu soustraire un coupable à la justice révolutionnaire et renvoyés en prison; quant aux autres, ils étaient suffisamment intimidés et ils répondirent ce qu'on voulut leur faire dire.

Gouttes se défendit piteusement : « Mon arrestation a eu pour cause mon refus de donner ma démission d'évêque; je ne l'ai pas donnée, cette démission, parce que j'aurais cru insulter le peuple en prévenant son vœu, parce que lui seul m'ayant nommé, lui seul pouvait me renvoyer; son opinion une fois connue, tout contrat cessait entre nous et il en eût été de moi comme d'un valet renvoyé par son maître.. » Un valet ! J'étais un valet ! Voilà la conception que ce fonctionnaire se fait de l'épiscopat ! En 1791, le corps électoral s'est mêlé de singer l'opération de l'Esprit-Saint en conférant la juridiction à un individu dont il a cru faire un évêque; il n'a fait qu'un valet ! En dépit de ses protestations, Gouttes fut condamné à mort, et le soir même du 26 mars, il était guillotiné.

On a prétendu que dans sa prison l'intrus avait été visité par M. Émery et s'était réconcilié avec l'Église. M. Émery énumère les prêtres qui ont recouru à son ministère, mais Gouttes n'est pas de ce nombre. Gouttes était un esprit faux, faussé par les paradoxes philosophiques de son école. Sa vie était pure, son cœur resta fermé à tout sentiment abject; sa perversion résidait dans l'intelligence, mais son obstination était invincible. Il est à craindre qu'il ne soit mort comme il avait vécu, en caressant sa chimère de ramener « les beaux jours de la primitive Église. » L'Église des constitutionnels n'a rappelé celle des temps apostoliques que par la persécution qu'elle suscita d'abord contre le clergé fidèle à Rome, mais qui, se retournant contre elle, la fit misérablement périr.

Œuvres de Gouttes. — Son *Traité de l'intérêt de l'argent* a été publié sans nom d'auteur en 1780; la 2ᵉ édition, qui est de 1782, est précédée d'une réponse aux critiques faites à l'ouvrage. Barbier dit que ce traité n'est qu'une refonte d'un livre paru sous le même titre et dont l'auteur serait l'abbé Rullié. Il ajoute que Turgot collabora à l'œuvre de Gouttes. — Les travaux parlementaires de Gouttes sont reproduits ou analysés dans le *Moniteur* et dans les *Archives parlementaires;* on les trouvera en consultant les tables de ces deux recueils. — Les mandements de Gouttes sont énumérés et appréciés dans le livre de M. de Charmasse, *O.-L. Gouttes, évêque constitutionnel de Saône-et-Loire*, Autun, 1898, qui a dépouillé et utilisé avec beaucoup de soin tout ce qui avait paru à Autun et toutes les pièces contenues aux archives de Mâcon et d'Autun sur ce personnage.

Pour le procès de Gouttes, voir Archives nationales, *W, 340-623*, et *Bulletin du tribunal révolutionnaire*, n. 9; Pisani, *Répertoire de l'épiscopat constitutionnel*, Paris, 1907, p. 317-320; Bliard, *Jureurs et insermentés*, Paris, 1910; *Nouvelles ecclésiastiques*, 1791, p. 127.

P. Pisani.

GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE. — I. Proposition. II. Erreurs. III. Doctrine catholique.

I. Proposition. — 1° Comme nous l'établirons dans cet article, le divin fondateur de l'Église n'a pas voulu qu'elle fût une république, ni une oligarchie ou aristocratie; mais il lui a donné un gouvernement essentiellement monarchique. Les théologiens s'attachent donc à démontrer la sagesse de ce choix, car il est hors de doute que le Fils de Dieu a pu et a voulu gouverner son Église, par celui des moyens qui est le meilleur et le plus fructueux.

La concentration du pouvoir suprême dans les mains d'un seul, disent-ils, est une garantie d'ordre, d'unité, et, par suite, de force et de stabilité. La pluralité des chefs, au contraire, ne peut engendrer que le désordre, la confusion, la division, la faiblesse et l'instabilité. La chose est si évidente qu'elle fut admise par toute l'antiquité, aussi bien chez les Grecs et les Latins que chez les Hébreux. Les philosophes, les orateurs, les historiens et les poètes même n'ont qu'une voix pour le proclamer. On connait le vers célèbre d'Homère, formulant cet aphorisme : οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς, l. VII, c. II. Cf. Platon, *Polit.*; Aristote, *Ethic.*, l. VIII, c. X; *Polit.*, l. III; Senèque, *De beneficiis*, l. II; Plutarque, *De monarchia;* Isocrate, *Nicoclès;* Stobée, *Florilegium*, 45. Dans ce chapitre, cet écrivain cite à l'appui de son sentiment de nombreux passages d'auteurs anciens, entre autres, d'Hésiode, d'Euripide, etc., qui tous concourent à confirmer la vérité de la thèse qu'il a entrepris de défendre, et qu'il résume dans le titre, dont il fait comme un axiome : ὅτι κάλλιστον ἡ μοναρχία.

Tel fut aussi l'enseignement de l'antiquité chrétienne Il nous suffira de citer parmi les Pères grecs : saint Justin, *Cohortatio ad Græcos :* la monarchie, dit-il, est une garantie plus grande contre la discorde et les divisions, *P. G.*, t. VI, col. 241; saint Athanase, *Contra gentes*, c. XXXVIII : De même que la multitude des dieux conduit à l'athéisme, ainsi la multitude des princes conduit à l'anarchie, et quand, dès lors, il n'y a plus de chef, se produisent la confusion, les perturbations et la ruine de la société. *P. G.*, t. XXV, col. 75.

Les Pères latins parlent de même. Saint Cyprien, *De idolorum vanitate*, c. VIII, démontre, par l'unité de Dieu gouvernant le monde, que la monarchie est le meilleur et le plus naturel des gouvernements : *Ad divinum imperium etiam de terris mutuemur exemplum. Quomodo unquam regni societas, aut cum fide cœpit, aut sine cruore desiit ? P. L.*, t. IV, col. 576. Saint Jérôme, *Epist. ad Rusticum monachum*, c. XV : *Unus imperator ; judex unus. Roma, ut condita est, simul habere duos fratres reges non potuit. P. L.*, t. XXII, col. 1080.

Aux Pères font écho les théologiens. Cf. S. Thomas, *Contra gentes*, l. IV, c. LXXVI, n. 3-4; *Sum. theol.*, Iᵃ IIᵃᵉ, q. CIII, a. 3; Suarez, *De legibus*, l. III, c. IV, n. 1, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. V, p. 184; Bellarmin, *Controv. generalis, De summo pontifice*, l. I, c. I, *Opera omnia*, 8 in-4°, Naples, 1872, t. I, p. 311; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 8, § 2, in-8°, Rome, 1885, p. 438; Billot, *De Ecclesia Christi*, part. II, c. III, q. XIII, § 1, in-8°, Rome, 1903, p. 528 sq.

Les mêmes auteurs font remarquer avec raison que si l'oligarchie est déjà une cause de ruine, puisque la pluralité des chefs engendre la division, et que, selon le mot du Sauveur, *omne regnum in seipsum divisum desolabitur*, Luc., XI, 17; Matth., XII, 25; la démocratie, qui plus encore multiplie le nombre des chefs, divise la société davantage, et l'expose aux pires dangers. En outre, un monarque, de qui dépend tout un royaume, que, dans son ensemble, il est porté à considérer comme sien, recherchera et procurera plus le bien de la société entière, que ne le fera une réunion de chefs, plus ou moins nombreux, dont chacun croira devoir s'occuper plus spécialement de la province, de la circonscription, ou de la ville dont il est chargé, et mettra au second plan, et peut-être au dernier rang de ses soucis, les questions d'intérêt général. *A fortiori*, si la multitude commande, comme cela est dans le régime démocratique : alors, chaque individu, l'expérience ne le démontre que trop, cherchera avant tout son avantage personnel, ou celui de ses amis et de ses proches, sans s'inquiéter beaucoup du reste, si tant est qu'il s'en inquiète.

2° La monarchie, cependant, est de plusieurs sortes. Elle est *simple*, ou *mixte* et *tempérée*, suivant que le monarque a ou n'a pas la plénitude de la puissance suprême, soit législative, soit judiciaire, soit exécutive, indépendamment de tout autre individu ou assemblée.

Il est évident que si, en théorie, le gouvernement d'un seul est chose préférable dans l'intérêt général de la communauté, et pour les raisons alléguées plus haut néanmoins, en pratique, vu la corruption de la nature humaine, ou même son infirmité native, des inconvénients graves et nombreux peuvent en résulter. N'est-il pas à craindre que le pouvoir suprême ainsi concentré dans les mains d'un seul, dont les caprices ne rencontreront aucun obstacle, ne dégénère en tyrannie, en égoïsme démesuré, et, par conséquent, n'entraîne de très graves dommages pour le corps social ? A cette omnipotence, ne faut-il pas un contrepoids ? Où le trouver, si ce n'est dans l'aristocratie et la démocratie, quoique à des degrés divers ? Il semblerait donc opportun de donner à l'une ou à l'autre, ou peut-être à l'une et à l'autre, un rôle à jouer dans le gouvernement de la société. Ce serait, en un certain sens, limiter l'autorité du monarque; mais ce serait, tout en conservant les avantages de la monarchie, poser une salutaire barrière devant elle, pour l'empêcher de tomber dans de regrettables excès, et de conduire le royaume aux abîmes.

En quoi consisterait ce rôle concédé à l'aristocratie et à la démocratie ? Cela dépend, en principe, des circonstances et des milieux; mais on pourrait, par exemple, tout en laissant au monarque le rôle prépondérant, demander pour la confection des lois, ou du moins, de quelques-unes, les plus importantes, le consentement des citoyens les plus haut placés, et celui des délégués du peuple. Par cette division des pouvoirs, il ne resterait plus au monarque que la plénitude du pouvoir exécutif. Ce serait bien pour lui une diminution d'autorité — un tempérament; — mais aussi une nécessité pour l'intérêt de tous. Cf. Suarez, *Defensio fidei catholicæ adversus anglic. sect. errores*, l. III, c. III, n. 3, *Opera omnia*, t. XXIV, p. 213. *Nos itaque B. Thomam aliosque theologos catholicos sequuti, ex tribus simplicibus formis gubernationis, monarchiam cæteris anteponimus, quamquam propter naturæ humanæ corruptionem, utiliorem censemus hominibus hoc tempore monarchiam temperatam ex aristocratia et dimocratia quam simpliciter monarchiam : modo tamen primæ partes monarchiæ sint, secundas habeat aristocratia, postremo loco sit dimocratia.* Bellarmin, *op. cit.*, t. I, p. 311.

Si, cependant, il existait une monarchie dans laquelle, en vertu de l'assistance divine, le prince ne pourrait abuser de sa puissance, cette diminution d'autorité ne paraîtrait nullement nécessaire, ni même convenable, et la monarchie retiendrait, alors, en pratique, toute sa perfection intrinsèque et ses avantages, tels qu'elle les a en théorie.

3° On divise la monarchie en *absolue* et *non absolue*. Quoique cette dernière semble, au premier abord, se confondre avec la précédente, elle en diffère, néanmoins, sensiblement. Toute monarchie absolue, en effet, est une monarchie dans le sens strict du mot; mais non réciproquement. Le mot *absolue* implique quelque chose de plus que la monarchie simple ou pure : c'est-à-dire l'exclusion de tout autre cogouvernement, même subordonné, comme le serait, par exemple, celui de princes inférieurs, qui, sous la suzeraineté du monarque suprême, gouverneraient des provinces, des circonscriptions, ou des villes, par une autorité qui leur serait propre et ordinaire. Dans la monarchie absolue, le monarque a non seulement l'autorité suprême, mais totale, et tous ceux qui gouvernent, sous lui, des étendues de territoire plus ou moins considérables, ne sont que ses délégués, ses commissaires, ou ses représentants, en un mot, ses vicaires qu'il peut révoquer à volonté. Cf. Palmieri, *De romano pontifice*, part. II, c. I, a. 1, thes. XVIII, in-8°, Rome, 1877, p. 437 sq.

Cette plénitude de puissance dans la monarchie pure, ou non tempérée par les limites dont nous avons énuméré quelques-unes, n'implique pas, cependant, chez le monarque, le pouvoir de faire dans le royaume tout ce qu'il veut, au point de changer même la constitution du pays. Si, par exemple, la constitution statuait que, sous l'autorité pleine et complètement indépendante du chef suprême, existât une hiérarchie dont les membres, quoique nommés par le chef lui-même, auraient la charge d'administrer certaines parties de territoire avec une autorité qui leur serait propre et ordinaire, cette clause ne pourrait être détruite par le monarque. La monarchie n'en resterait pas moins vraie monarchie, quoique non absolue. Elle ne serait pas, en effet, une monarchie *tempérée par l'aristocratie*, mais plutôt une monarchie pure *unie à l'aristocratie :* monarchie, car elle en aurait le décorum, la souveraine indépendance, la prééminence et la stabilité; mais unie à l'aristocratie, pour éviter l'inconvénient qui est le plus à redouter dans une monarchie absolue : une centralisation exagérée qui enlève à chaque province ou à chaque ville son caractère propre, rend impossible toute initiative individuelle, et détruit presque entièrement l'activité régionale, en s'opposant à la diffusion égale de la vie dans tous les organismes du corps social. Avec de véritables princes à la tête des provinces, chacune de celles-ci, quoique toujours dépendante du pouvoir suprême, conserve son caractère spécial, et, pour ainsi dire, sa personnalité, de sorte que, sans détriment pour l'unité de l'ensemble, chaque province devient également un centre de vie qui rayonne dans toutes les directions.

4° C'est cette forme de gouvernement que le Christ a donnée à son Église : monarchie, non pas absolue, ni *tempérée* par une aristocratie, mais *unie* à une aristocratie, puisque, comme nous le rappellerons plus bas, les évêques ne sont pas de simples vicaires du pape, mais de vrais princes de l'Église, avec puissance propre et ordinaire. En outre, non seulement la monarchie ecclésiastique est unie à l'aristocratie, mais aussi, en un certain sens, à la démocratie, puisque le suprême monarque et les autres princes de la hiérarchie sacrée n'obtiennent pas leur charge et leurs dignités par un héritage qui en fasse comme l'apanage de certaines familles privilégiées, mais par une élection qui n'exclut de ces dignités aucune classe de citoyens. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De Ecclesia Christi*, part. II, sect. II, prop. 34, schol. I, n. 376, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897-1903, t. I, p. 235.

Assurément, dit Bellarmin, c'est la meilleure forme de gouvernement qu'on puisse souhaiter, et qui puisse exister dans ce monde pervers; c'est, en même temps, la plus agréable et la plus utile, car tous s'attachent davantage à une forme de gouvernement à laquelle ils peuvent participer; *optima, et in hac mortali vita maxime expetenda;... et præterea in hac vita gratior et utilior. Bona quidem monarchiæ in hac inesse, planum est... futuram autem in omnibus gratiorem ex eo perspici potest, quod omnes illud genus regiminis magis amant cujus participes esse possunt : quale sine dubio est hoc nostrum. De romano pontifice*, l. I. c. III, *Opera omnia*, t. I, p. 316. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CV, a. 1.

5° De quel nom spécial faudrait-il appeler cette monarchie, qui, quoique vraie monarchie, n'est ni absolue, ni tempérée, au sens strict du mot ? Il faudrait un mot spécial qui n'existe pas : *nescio utrum unquam istud nomen inventum sit, seu etiam possit aliquando inveniri.* Card. Billot, *De Ecclesia Christi*, part. II, c. III, q. XIII, § 2, p. 535. Elle constitue, en effet, une monarchie tout à fait *sui generis*, à laquelle on pourrait appliquer, non sans raison, la parole liturgique, *nec PRIMAM SIMILEM VISA EST nec habere sequentem.* Billot, *loc. cit.;* Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 8, n. 535, p. 426. Cette considération préliminaire suffirait déjà, à elle seule, à montrer dans quelles graves erreurs sont tombés tous ceux qui ont imaginé que l'Église fût bâtie sur le modèle des gouvernements humains, qu'ils fussent monarchiques, aristocratiques ou démocratiques, tempérés ou non. Cf. Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Proleg., a. 3, in-8°, Ratisbonne, 1897, p. 17 sq.

II. ERREURS. — 1° *Erreurs de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique une sorte de monarchie bicéphale.* — Les premiers qui paraissent avoir sérieusement combattu la forme monarchique du gouvernement ecclésiastique sont les grecs. Cette prétention se fit jour peu après l'ère des persécutions, dès que, avec la paix rendue à l'Église, des avantages temporels commencèrent à entourer les dépositaires du pouvoir spirituel. Ils voulurent la traduire en loi reconnue par toute la catholicité, au IIe concile œcuménique, Ier de Constantinople, en 381. Non seulement ils s'efforcèrent de placer au-dessus de toutes les Églises d'Orient celle de Constantinople qui, auparavant, n'était pas même patriarcale, étant un simple suffragant de l'exarque d'Héraclée, en Thrace; mais ils affirmèrent qu'elle est l'égale de Rome, et n'est inférieure à celle-ci que par l'ancienneté. Quant aux privilèges, elle les possède à un titre égal, par la raison qu'elle est la seconde Rome, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην, motion et motif qu'ils insérèrent frauduleusement dans le troisième canon de ce concile. Cf. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 578. On voit sans peine toute la portée de ce simple membre de phrase. C'était proclamer que l'Église de l'ancienne Rome jouit de son privilège d'être la mère et maîtresse des Églises de l'univers entier, non de par la volonté de Dieu manifestée par l'apôtre saint Pierre qui voulut y établir son siège, mais par une raison d'ordre purement politique, presque par simple hasard : la majesté de la ville elle-même, siège de la résidence impériale, du sénat et des grandes institutions de l'empire. Donc, comme cela était possible et comme les grecs en voyaient déjà le prélude dans les événements d'alors, si les révolutions humaines enlevaient un jour à l'ancienne Rome sa prééminence politique, et la faisaient descendre, sous ce rapport, au-dessous de Constantinople qui marchait ostensiblement vers un accroissement de splendeur, tandis que Rome déclinait visiblement, l'Église de l'ancienne Rome suivrait cette marche descendante par rapport à celle de Constantinople, la Rome nouvelle, qui s'élèverait d'autant. La monarchie ecclésiastique avait donc, à ce moment, deux têtes : l'une dans l'ancienne Rome, et l'autre dans la Rome nouvelle. A l'avenir, si elle n'en avait qu'une seule, ce serait évidemment celle de Constantinople, appelée à supplanter complètement sa rivale.

On sera moins surpris de cette ambition exorbitante, si l'on se rappelle que les grecs avaient une tendance très prononcée à classer les évêchés d'après l'importance politique des villes qui en étaient le siège, et à calquer la division des provinces ecclésiastiques sur les divisions des provinces civiles. Ils en avaient fait déjà comme une règle, quarante ans auparavant, par le 9e canon du concile d'Antioche, en 341. Cf. Mansi, t. II, col. 1039. Nous les verrons, plus tard, insister encore sur ce point, et persister à ne pas vouloir s'écarter de ce principe, dans les 12e et 17e canons du IVe concile œcuménique de Chalcédoine. Cf. Mansi, t. VII, col. 362; Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarcalkirchen*, in-8°, Bonn, 1853, p. 3.

L'authenticité de ce 3e canon du IIe concile général de Constantinople a été niée par Baronius, *Annal. eccles.*, a. 381, n. 35, 36, 12 in-fol., Rome, 1593-1607, t. IV, p. 342 sq.; mais il figure dans les anciennes collections de Socrate, *H. E.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 576, et de Sozomène, *H. E.*, l. VII, c. IX, *ibid.*, col. 1436.

Au sens littéral, ce 3e canon n'accorde, cependant, à l'évêque de Constantinople qu'une prééminence d'honneur, πρεσβεῖα τῆς τιμῆς; mais les grecs l'entendirent autrement et y virent une primauté égale, sous tous rapports, à celle du pape. Cf. Mansi, t. VI, col. 607. Les légats du pape saint Léon le Grand, au concile œcuménique de Chalcédoine, en 451, le désavouèrent dans la session XVIe, Mansi, t. VII, col. 442; Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. II, col. 635 sq., et le pape le dénonça comme le fait d'un petit nombre d'évêques, *quorumdam episcoporum conscriptio*, fait qu'on n'avait jamais porté officiellement à la connaissance du Siège apostolique, ni soumis à son approbation, comme cela était nécessaire. *Epist.*, CVI, n. 2-5, *P. L.*, t. LIV, col. 997 sq., 1003, 1005, 1007; Mansi, t. VI, col. 204. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. VII, epist. XXXIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 892 sq. Néanmoins, ce 3e canon fut, dans la suite, inséré dans le Décret de Gratien, part. I, dist. XXII, c. 3, mais avec cette rectification des censeurs romains : *Canon hic ex iis est quos apostolica romana Sedes a principio et longo post tempore non recepit... idque tandem, pacis ac tranquillitatis causa fuit illis concessus*, en bien spécifiant, toutefois, qu'il ne s'agissait que d'une primauté d'honneur. Cf. Mansi, t. XVI, col. 174; t. XXII, col. 991; Hardouin, t. VII, col. 24 sq.; Denzinger, *Enchiridion*, n. 362.

Ces tendances schismatiques des grecs et leur habitude de s'appuyer sur le bras séculier leur étaient trop naturelles et trop profondément enracinées dans l'esprit pour que les désaveux venus de Rome pussent les en détourner. Ils persévérèrent dans ces errements, après le concile de Constantinople, mais en les accentuant de plus en plus. Cf. Socrate, *H. E.*, l. VII, c. XXVIII, XLVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 801, 840; Théodoret, *H. E.*, l. V, c. XXVII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1256; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 in-4°, Paris, 1693-1712, t. XV, p. 700 sq.

Au IVe concile œcuménique de Chalcédoine, en 451, les grecs, vers la fin, profitèrent de l'absence des légats du Saint-Siège, pour définir, sous l'influence de la cour de Byzance, dans la XVe session, can. 28, que l'évêque de Constantinople, quoique le second par rang d'ancienneté après le pape de l'Église universelle, a cependant les mêmes privilèges que lui. Ils revenaient ainsi sur le 3e canon du concile précédent, mais en le précisant davantage. Cf. Mansi, t. VII, col. 246, 443 sq., 452 sq.; Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. II, col. 626,

638, 642. Ils ne craignirent pas d'y affirmer hautement cette énormité, qu'ils n'avaient osé qu'insinuer au concile de Constantinople, à savoir : que les *Pères* ont accordé au siège de l'ancienne Rome les privilèges de la primauté, parce que cette ville était la ville impériale : Καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην, οἱ πατέρες ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα. Il était donc logique que, pour le même motif, la nouvelle Rome, honorée par la résidence de l'empereur, du sénat et des grands dignitaires de l'empire, et jouissant des mêmes privilèges politiques que l'ancienne ville impériale, reçût les mêmes avantages dans l'ordre ecclésiastique. Ainsi ce n'est pas à saint Pierre qu'ils attribuaient d'avoir placé le siège du souverain pontificat dans la ville de Rome, mais aux *Pères*. Lesquels ? ils ne le disaient pas. Or, ou bien ces Pères étaient considérés en cela comme les témoins de la tradition apostolique et divine et, alors, on ne pouvait étendre à Constantinople les privilèges spirituels qu'ils reconnaissaient à l'ancienne Rome; ou bien, ils avaient agi par eux-mêmes, de leur propre autorité, par un consentement commun; mais alors, avant qu'ils eussent attribué à Rome les privilèges de la primauté, elle ne les aurait pas eus. Où donc, avant cette concession des Pères, résidait le chef de l'Église, d'après les grecs ? Était-elle acéphale ? Fut-elle une république avant de devenir une monarchie ? Et si les Pères, dont il est ici question, furent les apôtres eux-mêmes, il est impossible de s'appuyer sur leur autorité pour formuler quelque chose de semblable à l'égard de Constantinople dont l'Église n'est pas de fondation apostolique, vérité historique tellement certaine à l'époque du concile de Chalcédoine, que les grecs pour soutenir leur prétention n'osèrent pas invoquer le fait de la présence d'un apôtre à Byzance, au Ier siècle de l'ère chrétienne, mais seulement celui de la présence de l'empereur, depuis Constantin, c'est-à-dire trois siècles plus tard. Affirmer aussi catégoriquement que Rome est redevable de sa situation ecclésiastique à son caractère de capitale de l'empire, c'est se mettre en contradiction avec la vérité historique. On ne trouve, dans les écrits des apôtres, rien qui justifie cette manière de voir. La tradition aussi est muette sur ce point, et le Ier concile général, celui de Nicée, en 325, n'a pas donné les prérogatives de la primauté au siège de Rome, mais déclare, dans son 6e canon, qu'il a trouvé déjà établie, durant les siècles précédents, cette situation privilégiée de la ville de Rome. Cf. Mansi, t. II, col. 668, 687, 955, 1127; Hardouin, t. I, col. 325, 463, 919; Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom...*, p. 71, 76 sq., 90-95, 140.

Ce sentiment des grecs que le rang d'un évêque dans la hiérarchie sacrée devait être fixé, selon l'importance, au point de vue civil, de la ville où est son siège, fut réprouvé par le pape saint Léon le Grand, auquel il appartenait d'approuver les canons du concile de Chalcédoine. Dans sa lettre, il fit remarquer la profonde différence qui existe entre ce qui est du monde et ce qui est de Dieu : *alia ratio est rerum sæcularium, alia divinarum.* Il rappelle nettement que ce qui assure à une ville un rang élevé dans la hiérarchie ecclésiastique n'est pas la présence d'un prince séculier, mais l'origine apostolique d'une Église, sa fondation par les apôtres, et le rang dans lequel eux-mêmes ont voulu l'établir. *Epist.*, CIV, n. 3, *P. L.*, t. LIV, col. 995. Or, dit le même pape à l'empereur Marcien, l'évêque de Constantinople ne peut pas faire que cette ville, résidence impériale, soit de fondation apostolique : *regiam civitatem apostolicam non potest facere sedem. Epist.*, CV. Cf. Mansi, t. VI, col. 187 sq.; *Epist.*, CVI, n. 2, *P. L.*, t. LIV, col. 1003.

Il est certain que les apôtres avaient fondé des églises de préférence dans les villes les plus considérables, afin qu'elles constituassent comme des centres, d'où le christianisme pourrait plus facilement rayonner. C'est ainsi qu'il arriva que, de fait, les métropoles ecclésiastiques furent, d'ordinaire, établies dans les métropoles civiles; mais il n'y avait là qu'une concomitance et nullement une relation de cause à effet. Ces sièges épiscopaux furent donc des métropoles ecclésiastiques, non parce qu'ils se trouvaient dans des villes importantes, mais parce que les apôtres, pour des raisons d'utilité, les avaient placés là. C'est ce que note avec soin saint Cyprien, dans une de ses lettres rapportée par Mansi, t. III, col. 40 : *Roma est Ecclesia principalis, quia est cathedra Petri.* Le concile de Sardique s'exprime de même : *Ad caput, id est ad sedem Petri, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes.* Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. I, col. 653. Saint Augustin, en divers endroits, rappelle la même vérité. *Contra litteras Petiliani*, c. LI, *P. L.*, t. XLIII, col. 300; *Epist.*, CLXII, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 707. Le pape Pélage Ier, dans sa lettre *Ad episcopos Tusciæ*, en 556, expose, à son tour, le même principe. Cf. Mansi, t. IX, col. 716.

Cependant le 28e canon du IVe concile de Chalcédoine, ainsi subrepticement voté, avait provoqué une dernière session, la XVIe. Mansi, t. VII, col. 423-454; Hardouin, t. II, col. 623-644. Les légats du Saint-Siège y protestèrent contre ce qui avait été tramé en leur absence. Néanmoins, sous la pression des commissaires impériaux, ce 28e canon qui portait si gravement atteinte aux droits inaliénables de la chaire de saint Pierre, fut maintenu par le servilisme des évêques grecs encore présents; plusieurs, en effet, étaient déjà partis. Le pape saint Léon le Grand, par lequel on chercha à le faire confirmer, non seulement ne l'approuva pas, mais le rejeta formellement, et le cassa, en vertu de l'autorité du prince des apôtres, comme il le dit dans sa lettre à l'empereur Marcien citée plus haut, dans celle à l'impératrice Pulchérie, dans celles à l'évêque de Constantinople lui-même et à plusieurs autres évêques d'Orient. Cf. Mansi, t. VI, col. 195 sq., 198 sq., 207, 226, 234 sq.

L'absence des légats du pape et le refus de confirmation de la part du souverain pontife furent la cause que ce 28e canon fut considéré comme non avenu, et manque dans beaucoup de manuscrits des procès-verbaux des sessions du concile de Chalcédoine, soit latins, soit même grecs, soit arabes. Ils ne renferment que les 27 premiers canons. Cf. Mansi, t. VI, col. 1169; t. VII, col. 370, 380, 400; Hergenröther, *Photius Patriarch von Constantinopel*, 3 in-8°, Ratisbonne, 1867-1869, t. I, p. 74 sq.

Malgré ces protestations de saint Léon le Grand, ainsi que celles de plusieurs de ses successeurs, les papes Simplicius, Félix III et saint Gélase, les évêques de Constantinople, soutenus par les empereurs, ne cessèrent d'exercer les prétendus droits que leur conférait ce 28e canon. Ils allèrent même plus loin dans leurs visées ambitieuses. Au temps du pape Pélage II et de son successeur saint Grégoire le Grand, à la fin du VIe siècle et au commencement du VIIe, ils s'attribuèrent le titre de patriarche œcuménique, non dans un sens restreint, comme on le trouve parfois déjà dans les manuscrits antérieurs, mais en étendant la portée de cette expression, au point qu'elle signifiait patriarche de l'Église universelle, de même que les conciles œcuméniques représentent la totalité des évêques du monde entier. Leur prétention effrénée força le pape saint Grégoire le Grand à écrire, à intervalles rapprochés, de nombreuses lettres sur ce sujet, soit à Jean, évêque de Constantinople, soit à l'empereur Marcien, soit à l'impératrice Constance et aux autres métropolitains de l'Orient. Cf. *P. L.*, t. LXXVII, col. 758, 962, 995, 1047, etc.

Pour réprimer cette ambition démesurée de l'évêque de Constantinople, saint Grégoire le Grand refusa ce

titre pour lui-même, quoiqu'il y eût droit, et ne consentit à porter que celui de serviteur des serviteurs de Dieu, titre qu'il légua à ses sucesseurs sur la chaire de saint Pierre. Cf. Mansi, t. IX, col. 1210, 1214, 1217; Hardouin, t. VI, col. 932; Palmieri, *De romano pontifice*, part. II, c. I, a. 1, thes. XIX, p. 446-453.

Les évêques de Constantinople n'en continuèrent pas moins à garder le titre prétentieux de patriarche œcuménique. Puis, ils en vinrent à cet excès d'aberration de considérer l'évêque de cette ville, non seulement comme l'égal du pape, mais comme son supérieur, ou plutôt le seul pape, lorsque, Constantinople continuant à être la résidence impériale, l'ancienne Rome fut tombée aux mains des barbares, ou de ceux que les grecs persistèrent à appeler dédaigneusement de ce nom. Ils en voulaient à ce monde barbare qui, en s'arrachant à la domination des empereurs, reconnut, dès qu'il se fit catholique, la primauté des successeurs de saint Pierre. Les conséquences de cet état d'esprit furent une série de schismes temporaires, qui, en dernière analyse, aboutirent au schisme définitif, consommé dans le milieu du XI[e] siècle.

2° *Erreurs de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique une monarchie tempérée d'aristocratie.* — On voit ce sentiment paraître au grand jour, pour la première fois, à la fin du X[e] siècle, en quelques cas isolés, cependant, et qui n'eurent pas de suites immédiates. Ce furent, par exemple, en 991, les pages véhémentes d'Arnould, évêque d'Orléans, contre ce qu'il appelait les prétentions pontificales. Cf. *P. L.*, t. CXXXIX, col. 287-338. Gerbert, le futur Sylvestre II, partagea aussi, quelque temps, ces idées. Cf. *P. L.*, t. CXXXIX, col. 289. Mais, pendant les trois siècles subséquents, tous les auteurs, théologiens ou canonistes, reconnaissent encore, sans la moindre restriction, la forme pleinement monarchique du gouvernement ecclésiastique.

Au commencement du XIV[e] siècle seulement reparut l'opinion que cette monarchie doit être, en vertu même de son institution, tempérée par l'aristocratie épiscopale. Ces doctrines erronées sont clairement et longuement exposées dans le principal ouvrage de Guillaume Durand le Jeune, évêque de Mende, qu'il ne faut pas confondre avec son oncle paternel, Guillaume Durand l'Ancien, qui le précéda sur le siège épiscopal de cette ville. Celui-ci, mort en 1296, avait professé ouvertement, comme les grands théologiens de son époque, entre autres saint Thomas et saint Bonaventure, la thèse catholique de la monarchie pontificale. Dans son célèbre *Rationale divinorum officiorum*, l. II, *De personis*, c. I, n. 17, il avait dit : *Sicut ostium cardine regitur, sic illius (papæ) auctoritate omnes Ecclesiæ reguntur... Papa, id est, pater patrum... caput est omnium pontificum, a quo illi tanquam a capite membra descendunt, et de cujus plenitudine omnes accipiunt, quos vocat in partem sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.* Son neveu écrivit, en 1307, comme préparation au concile œcuménique de Vienne le *Tractatus de modo concilii generalis celebrandi, et corruptelis in Ecclesia reformandis.* Il ne se contente pas d'y dépeindre en couleurs extrêmement sombres les désordres dont souffrait l'Église; mais il propose le remède à tant de maux. D'après lui, on n'en saurait trouver d'autre que celui d'un remaniement profond du gouvernement ecclésiastique, par une forte limitation apportée au pouvoir du pape, et une large extension accordée à celui des évêques, successeurs légitimes des apôtres, qu'il s'attache à montrer en tout égaux à saint Pierre : *qui parem cum Petro honorem et potestatem acceperunt a Deo*, part. III, tit. XXXVII. Les évêques, dit-il, doivent être pratiquement, comme ils le sont de droit divin, maîtres absolus dans leur diocèse. En outre, ils doivent participer effectivement au gouvernement de l'Église universelle, et, pour cela, se réunir *tous les dix ans*, en conciles généraux, souverains dans leurs attributions, et dont le pape sera chargé de faire observer les décrets.

C'est bien là, à n'en pas douter, le concept d'une monarchie tempérée d'aristocratie. Le pape n'a plus que le pouvoir exécutif. Le pouvoir législatif lui échappe, et, comme tous les autres chrétiens, il est soumis aux lois portées par l'épiscopat.

Cette doctrine n'eut aucun succès au concile de Vienne, 1311-1312. Elle provoqua, au contraire, des protestations nombreuses et l'affirmation réitérée que le pape a pleine autorité sur l'Église entière, dispersée ou réunie, et qu'il a juridiction immédiate et ordinaire sur tous les chrétiens.

Mais les choses se passèrent autrement, un siècle plus tard, au concile de Constance, réuni pour mettre fin au grand schisme d'Occident. En face de cette situation douloureuse et si profondément troublée de l'Église partagée en deux, puis trois obédiences; à la vue de trois pontifes se disputant la tiare, et s'excommuniant publiquement les uns les autres, les esprits s'étaient agités, et l'on se demandait de toutes parts quel était le meilleur moyen de remédier à un mal si funeste, dont les conséquences étaient si déplorables. Dès 1381, Pierre d'Ailly, professeur de théologie à l'université de Paris, avait proclamé, dans un discours solennel prononcé devant une assemblée nombreuse, qu'il n'y en avait pas d'autre que la convocation d'un concile général. Mais le concile général ne pouvait atteindre ce but si désirable, qu'à la condition d'être supérieur au pape et de pouvoir lui imposer son autorité. L'orateur ne recula pas devant cette proposition. Il la développa longuement, l'étayant de toutes les preuves possibles, affirmant que le Christ ayant fait son Église immortelle avait dû lui donner la puissance de sortir d'un tel abîme. Donc, le concile général tenait sa juridiction immédiatement du Christ, et avait plein pouvoir pour légiférer et juger, tandis que le pape n'était que le ministre du concile et l'exécuteur de ses décrets. Si le pape venait à faillir dans la foi et à s'écarter de la voie droite, le concile, son supérieur, pouvait juger sa doctrine aussi bien que sa conduite, le condamner et même le déposer, si le coupable persévérait dans ses errements, scandalisait l'Église et devenait un danger pour elle, au lieu de l'édifier, de la soutenir et d'étendre son action sur les âmes. Voir AILLY (Pierre D'), t. I, col. 647 sq.

Dans ces hardiesses de langage se reflètent les pensées et les préoccupations d'un grand nombre des contemporains de l'orateur, et non des moins haut placés. Professeurs de théologie, docteurs des universités, prélats, abbés mitrés, évêques et cardinaux même abondaient dans ce sens. Leur excuse est leur vif désir de sortir de la situation inextricable dans laquelle on se trouvait. Plusieurs même étaient plus radicaux encore dans leur manière de concevoir l'essence du gouvernement ecclésiastique, afin de découvrir dans sa constitution le pouvoir qu'il avait de se réformer lui-même. Un des plus illustres élèves de Pierre d'Ailly, et son successeur dans la chaire de théologie de l'université de Paris, quand le maître eut été promu à l'épiscopat, le pieux Gerson, comme nous le verrons plus bas, non seulement adopta ses principes sur le gouvernement ecclésiastique, mais en poussa les conséquences extrêmement loin, au point d'admettre que, le concile pouvant faillir lui aussi dans la foi, comme le concédait Pierre d'Ailly, l'infaillibilité promise par le Christ à son Église ne reposait que sur la multitude des fidèles, dont les évêques n'étaient que les mandataires ou les délégués.

Les principes de Pierre d'Ailly furent appliqués par le concile de Pise, qui, le 5 juin 1409, déposa les deux papes, comme convaincus d'être schismatiques, héré-

tiques, opiniâtres et incorrigibles. En conséquence, il autorisa les cardinaux à procéder à une nouvelle élection pontificale. De ce conclave singulier sortit Alexandre V; mais comme le concile de Pise était loin d'être œcuménique, il ne fut pas reconnu par une grande partie de la chrétienté, et, au lieu de deux papes, on en eut trois. Le remède était pire que le mal.

Nous ne raconterons pas ici comment et en vertu de quel prétendu droit le concile de Constance, convoqué en 1414, en arriva à déposer deux papes, reçut la démission du troisième, et, le 11 novembre 1417, applaudit à l'élection de Martin V. Cette épreuve, une des plus terribles que l'Église ait traversées, se terminait enfin par le retour du monde chrétien à l'unité; mais de sérieuses tentatives avaient été faites par les membres de cette tumultueuse assemblée contre la divine constitution du gouvernement ecclésiastique. On y avait affirmé, à diverses reprises, la supériorité du concile sur le pape, et on avait proclamé la nécessité de la convocation périodique des conciles généraux, pour contrôler, réglementer et diriger même l'administration du chef de l'Église. Ces prescriptions furent arrêtées dans la XXXIX[e] session, celle du 9 octobre 1417, un mois avant l'élection du pontife légitime, auquel on se proposait de les imposer. Suivant le décret *Frequens*, le premier de cette session, les conciles généraux devaient être réunis périodiquement, avec cette clause, cependant, que le premier se tiendrait cinq ans après celui de Constance; le second, sept ans après le premier, et ensuite régulièrement de dix en dix ans. Chaque concile, avant de clore ses travaux, fixerait le lieu et la date des prochaines assises générales de l'épiscopat. Mais si un schisme se produisait, le concile devrait, de plein droit, se réunir dans l'année même, et aucun des prétendants à la papauté ne le présiderait, tous étant suspendus, *ipso facto*.

Dans la XL[e] session, 30 octobre, le concile décréta et ordonna, au nom de l'Église universelle, que le futur pape, à l'élection duquel on allait procéder, serait obligé, de concert avec le concile, ou les représentants de celui-ci, à travailler à la réforme de l'Église *dans son chef* et dans ses membres, avant même la dissolution du concile, et d'après un programme élaboré par le concile lui-même. Ainsi le concile usait à l'avance de sa prétendue autorité sur le pape futur, et lui signifiait impérieusement ses volontés, auxquelles l'élu devrait se conformer fidèlement. Si ces dispositions draconiennes laissaient subsister, en principe, la monarchie pontificale, elles y apporteraient une notable restriction D'aucuns y verront même plus qu'un simple tempérament, et plutôt une véritable et gênante tutelle. C'était bel et bien, au sens juridique du mot, une *diminutio capitis*. Mesures fort graves, ne tendant à rien moins qu'à modifier, dans ses lignes essentielles, la constitution du gouvernement ecclésiastique, telle que l'avait établie le divin fondateur de l'Église. Elles ne furent, d'ailleurs, jamais approuvées ou confirmées par le pape, ni par Martin V, ni par aucun de ses successeurs. Voir CONSTANCE (*Concile de*), t. III, col. 1200 sq.

Elles n'en eurent pas moins des conséquences extrêmement regrettables, et qui exposèrent l'Église aux plus redoutables dangers. On s'en aperçut bien dans le concile de Bâle que l'on prétendit imposer, en vertu des décrets du concile de Constance, au pape Eugène IV, successeur de Martin V, et qui finit par dégénérer en conciliabule schismatique. Là se manifestèrent de plus en plus ces tendances, ou plutôt ces intentions bien arrêtées d'une partie de l'épiscopat de faire du concile général un rouage permanent, ordinaire et nécessaire du gouvernement ecclésiastique, et transformer ainsi l'Église en monarchie parlementaire.

Ce mouvement d'opinion occasionna d'abord, cinq ans après le concile de Constance, la réunion de celui de Pavie-Sienne, qui se tint de 1423 à 1424 et fut dissous prématurément, et comme à l'improviste. Mais, avant de se séparer, les membres de l'assemblée eurent le temps d'indiquer un nouveau concile, qui, suivant les prescriptions conciliaires de Constance, devait se tenir en 1431. La ville de Bâle fut choisie à cet effet, et Martin V, quoique à regret, avait acquiescé à cette sorte de sommation. Mansi, t. XXVIII, col. 1071 sq.; t. XXIX, col. 11 sq.; Hardouin, t. VIII, col. 895, 1109, 1113. Il mourut au moment où le concile allait s'ouvrir, 20 février 1431. Le jour même de cette ouverture, 3 mars 1431, Eugène IV était élu; mais il avait dû, avant l'élection, comme les autres cardinaux, promettre de se conformer en tout aux prescriptions du concile de Constance, et de ne prendre aucune mesure importante pour le bien de l'Église, non seulement sans le conseil, mais aussi sans l'approbation formelle du Sacré-Collège. C'était toujours la papauté mise sous tutelle; une monarchie fortement tempérée d'aristocratie, et un état de choses en opposition avec la divine constitution du gouvernement ecclésiastique, car le pouvoir suprême ne résidait plus dans le pape, mais était partagé entre lui et le collège des cardinaux.

Le concile de Bâle renchérit encore sur ces prétentions cardinalices. Par ses exigences et ses menaces, en effet, quoique le concile comptât encore peu d'évêques présents, il manifesta une hostilité très marquée contre le pape, et afficha la prétention de gouverner l'Église. Les choses en vinrent à tel point que, vers la fin de l'année, le 18 décembre, Eugène IV, par une bulle, prononça la dissolution du concile. Cf. Mansi, t. XXIX, col. 564. A cet acte du souverain pontife, le concile répondit en renouvelant les décrets conciliaires de Constance, affirmant expressément et formellement qu'il ne pouvait être dissous par aucune puissance, *même papale*, laquelle, au contraire, devait lui obéir, sous peine d'être punie, même par la déposition; et que, si le pape ne voulait pas réformer l'Église, *en son chef* et en ses membres, le concile y pourvoirait de sa propre et souveraine autorité. C'était la révolte. Les évêques qui prirent de si graves décisions n'étaient pas nombreux encore, il est vrai; mais ils se sentaient soutenus par l'opinion publique, et surtout par le personnel des grandes universités d'Europe. Des livres furent écrits pour démontrer la prétendue supériorité du concile œcuménique sur le pape; et ce qui n'avait été imaginé à Constance que comme un expédient pour terminer le grand schisme, devint l'objet d'un enseignement doctrinal, proposé comme vérité de foi catholique, sapant dans sa base l'institution même de la papauté, puisqu'il tendait à détruire, en fait, la primauté du souverain pontife, en lui enlevant l'administration de l'Église. Cf. Mansi, t. XXIX, col. 90 sq., 409, 564; Hardouin, t. VIII, col. 1183, 1465, 1578. Nous n'entrerons pas dans le récit de ces douloureux débats qui aboutirent à un nouveau schisme, lequel heureusement ne fut pas de longue durée. Voir BALE (*Concile de*), t. II, col. 113 sq. Mais ces mauvaises doctrines persistèrent, comme un virus dans le corps social. Elles engendrèrent le gallicanisme, survécurent grâce à lui, s'étendirent, et se formulèrent plus tard, dans les quatre articles de la trop fameuse déclaration du clergé de France, en 1682. Voir GALLICANISME. Cf. Palmieri, *De romano pontifice*, part. II, c. I, a. 1, thes. XVI, p. 396 sq.; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 8, § 1, n. 537, p. 428; Pesch, *De Ecclesia Christi*, part. II, sect. II, prop. 34, n. 373 sq., *Prælectiones theologicæ*, t. I, p. 233 sq.; Wilmers, *De Ecclesia Christi*, l. II, c. III, n. 134, p. 239 sq.; Billot, *De Ecclesia Christi*, part. II, c. III, q. XIII, § 2, p. 532-535. Ces erreurs se firent jour encore à l'époque du concile du Vatican. Cf. Mgr Maret, *Le concile général et la paix religieuse*, 2 in-8°, Paris, 1869; *Le pape et les évêques*, in-8°, Paris, 1869.

3° *Erreurs de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique une simple aristocratie sans aucun chef suprême.* — Tel est le sentiment de plusieurs sectes qui, séparées de la véritable Église, gardent, néanmoins, une certaine hiérarchie, et affirment que l'Église catholique se compose des diverses Églises nationales, qui ont leurs évêques et leur clergé, mais ne reconnaissent pas la primauté du souverain pontife. Ces Églises, ainsi séparées du centre de la catholicité, se prétendent égales entre elles, et sur le même pied que l'Église romaine. Elles affirment appartenir aussi bien que celle-ci au bercail du Christ, le seul suprême pasteur, qui aurait voulu, selon elles, donner à son Église un gouvernement simplement aristocratique, par le moyen des évêques successeurs des apôtres, évêques tous égaux entre eux, comme le furent les apôtres. Toutes ces Églises nationales, quel que soit leur nom, seraient donc des parties ou des branches de l'Église universelle; des Églises-sœurs qui, étant filles du même Père, doivent être unies entre elles par la sympathie et le respect mutuel, quoiqu'il n'y ait entre elles aucun lien de subordination et d'obéissance. Elles vivent côte à côte, et forment une sorte de fédération spirituelle.

Parmi les anglicans surtout, ce concept du gouvernement ecclésiastique trouve un grand nombre de partisans. On rencontre parmi eux, et se disant appartenir à l'Église catholique : l'Église épiscopalienne d'Angleterre, ou haute Église, la *High Church of England;* celle d'Irlande, *Church of Ireland;* celle d'Écosse, *Scottish episcopal Church.* Celle des États-Unis s'appelait, d'abord, *Protestant episcopal Church*; mais, depuis plus d'un quart de siècle, elle a affirmé plus clairement sa prétention d'appartenir à l'Église catholique, en se faisant appeler *American branch of the catholic Church.* Ces diverses branches ne refuseraient pas de s'unir à l'Église romaine, si celle-ci consentait à les reconnaître comme des portions de la véritable Église du Christ. Voir CATHOLICITÉ, t. II, col. 2010 sq. Cf. Döllinger, *L'Église et les Églises*, in-8°, Paris, 1861.

Quand ces diverses Églises séparées se réunissent en congrès, sortes de conciles « pananglicans », où l'on compte parfois de deux cents à trois cents évêques de tous les pays soumis à la domination anglaise : îles Britanniques, colonies, Indes, Australie, Afrique et même des États-Unis de l'Amérique du Nord, elles n'osent point formuler des décrets de foi, mais se bornent à échanger des vues, chacun étant à peu près libre de croire ce qu'il veut, et d'interpréter la Bible à sa façon. Il n'y a, parmi elles, aucune autorité constituée, apte à prendre une décision dogmatique ou disciplinaire, au sujet des points controversés qui les divisent. Ces *congress of the bishops of the Anglican communion*, malgré le décor brillant qui les entoure d'ordinaire, prouvent, chaque fois, avec une évidence nouvelle, l'impuissance radicale d'une Église dont la forme de gouvernement serait simplement aristocratique, corps social sans tête, et démontrent plus clairement, par voie de contraste, la divine sagesse du Christ, qui a voulu que le gouvernement de son Église fût nettement monarchique, avec une autorité suprême pleine et entière résidant en un chef incontesté auquel tous doivent obéir. Voir ANGLICANISME, t. I, col. 1281 sq.; AMÉRIQUE, t. I, col. 1050, 1074; ÉPISCOPALIENNE (*Église*), t. V, col. 365 sq. Cf. W. Palmer, *A treatise on the Church of Christ*, 2 in-8°, Londres,1850, t. I, p. 229, 237, 276, 286, 383, 455; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, aux mots *Vieux catholiques, Église anglicane, Église orientale orthodoxe*, 13 in-8°, Paris, 1877-1882, t. II, p. 725 sq.; t. IV, p. 295 sq., 324 sq.; Wilmers, *De Ecclesia Christi*, l. V, c. III, § 2, p. 561 sq., 570-572; *The catholic encyclopedia*, au mot *Protestant episcopal Church in the United States of America*, 15 in-4°, New York, 1907-1913, t. XI, p. 436; t. XII, p. 493 sq.; Coleman, *The Church in America*, in-8°, New York, 1895.

On trouve ces audacieuses doctrines enseignées *ex professo* dans le *De republica christiana*, publié par le trop fameux Marc-Antoine de Dominis, archevêque de Spalatro, sucessivement catholique, anglican, de nouveau catholique, puis encore hérétique, 3 in-fol., Londres, 1617, 1620, ouvrage plusieurs fois réédité, en Allemagne surtout. L'auteur prétend y démontrer que le vrai gouvernement ecclésiastique, tel qu'il a été institué par le Fils de Dieu, n'est pas une monarchie, mais une république aristocratique, car les apôtres, dit-il, furent tous égaux, et les évêques le sont aussi. Tous sont également les vicaires du Christ. Leur juridiction n'est pas restreinte à tel ou tel lieu, mais s'étend, de soi, à l'Église universelle. La seule monarchie qu'on pourrait admettre dans l'Église serait celle de l'évêque dans son propre diocèse, ou celle de l'ensemble des évêques des Églises particulières, qui, par leur union en concile, forment la première autorité de l'Église universelle. Mais, de droit divin il n'existerait entre les évêques aucune hiérarchie. La primauté du pape ne serait donc qu'une flagrante usurpation, qui ne peut apporter que la confusion et le trouble dans le gouvernement ecclésiastique, par l'abaissement des évêques, et l'oppression injuste des autres Églises nationales ou régionales, l'Église romaine n'étant qu'une Église particulière au même titre que les autres. Le pape ne serait pas plus le successeur de saint Pierre que ne le sont les évêques des autres Églises fondées par lui. Ce serait donc faux que l'Église universelle ait une tête, et que son gouvernement soit celui d'une monarchie. Une telle prétention ne serait que le résultat de l'ambition papale, source de tant de maux, et obstacle principal à la paix de l'Église. Voir DOMINIS, t. IV, col. 1670 sq. L'auteur s'efforça de propager ses idées schismatiques et hérétiques dans plusieurs autres de ses ouvrages, entre autres le *Papatus romanus*, in-4°, Londres, 1617, où il tâche de démontrer l'origine humaine du pontificat suprême, son développement et son extinction. Cf. *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1949 sq.; *The catholic encyclopedia*, au mot *Anglicanism*, t. I, p. 499 sq.; W. Palmer, *Harmony of Anglican doctrine with the doctrine of the Eastern Church*, in-8°, Aberdeen, 1846; *An appeal to the Scottish bishops and clergy*, in-8°, Édimbourg, 1849; *Dissertations on subjects relating to the Orthodox or Eastern catholic communion*, in-8°, Londres, 1853.

4° *Erreurs de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique une institution démocratique.* — Le premier auteur qui soutint cette doctrine qui, plus encore que les précédentes, s'éloigne de la vérité catholique, semble avoir été Marsile de Padoue, né en 1270, mort en 1343, et qui dogmatisa au commencement du XIVe siècle. Dans sa *Defensio pacis*, publiée vers 1324, il enseigna que, dans l'Église comme dans l'État, l'autorité réside dans le peuple, qui par les élections, la délègue à ses représentants, la retire, ou la modifie. Le vote de la majorité est la loi souveraine. Même au concile, le peuple chrétien reste juge suprême de la foi et de la discipline. Toute la hiérarchie sacrée, institution proprement humaine dépend de lui. Il peut la changer, la transformer l'abroger même. Marsile de Padoue admet, cependant, encore le sacerdoce, mais égal chez tous les prêtres, et avec cette clause que la juridiction leur vient du peuple chrétien, ou de l'empereur, en tant que celui-ci représente le peuple. Vers la même époque, les fraticelles admettaient pratiquement la même doctrine, sauf la soumission aux princes séculiers. Voir FRATICELLES, col. 771 sq. Ces erreurs manifestement hérétiques furent condamnées par le pape Jean XXII Cf. Denzinger-Bannwart, n. 423 sq.; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 7, § 1,

n. 517 sq., p. 413 sq.; Pesch, *De Ecclesia Christi*, part. II, sect. II, prop. 33, schol. II, n. 357, *Prælectiones theologicæ*, t. I, p. 220.

Guillaume Occam, franciscain, mort en 1347, professa les mêmes idées dans son *Dialogus* sur la constitution de l'Église. Parfois, cependant, il semble admettre une certaine primauté de Pierre et de ses successeurs, mais à laquelle il est permis de se soustraire, quand on s'aperçoit que celui qui en est honoré, en use contre le bien général de l'Église, contre les droits temporels des princes et contre ceux du peuple. Le pape serait donc inférieur au concile, parce que celui-ci est le représentant des fidèles. D'ailleurs, selon Occam, le concile lui-même peut se tromper.

Durant le XIVe siècle, une série de théologiens s'engouèrent de l'enseignement hétérodoxe d'Occam, et leur influence ne se fit que trop sentir aux conciles de Pise, de Bâle et de Constance. Si Pierre d'Ailly n'alla pas jusque-là, le pieux Gerson, son élève, ne recula point devant ces énormités. Il se montra partisan déclaré du système démocratique, et, même multitudiniste, pour le gouvernement ecclésiastique. On voit ces tendances très accentuées dans plusieurs de ses ouvrages, tels que *De potestate ecclesiastica; De auferibilitate papæ*, etc., *Opera*, t. II, col. 249, 216, 436. Cf. Palmieri, *De romano pontifice*, Prolegomen., 12, p. 66 sq. Voir col. 1318 sq.

Les hérésiarques du XVIe siècle embrassèrent avec ardeur ces doctrines. Dans son livre *De abrogatione missæ privatæ*, part. II, Luther proclame que, parmi le peuple chrétien, il ne doit y avoir aucune différence de personnes et de dignités : ni clercs, ni laïques, ni consécration, ni profession monacale, ou religieuse, etc.

Calvin tient un langage analogue dans son *Institutio christiana*, l. IV, c. VI, § 9; c. XX, n. 6-8; c. XLI, n. 6, in-fol., Bâle, 1536, 1559; Leyde, 1454; trad. franç., in-fol., Strasbourg, 1541; 3 in-8°, Genève, 1818. D'après lui, tous les chrétiens sont également prêtres. Les dignités ecclésiastiques ne seraient pas d'institution divine, mais proviendraient uniquement de la libre élection du peuple chrétien. Le peuple, dans son ensemble, en effet, ne pouvant s'occuper de la prédication, ou de l'administration des choses religieuses, a élu, par lui, ou par le ministère des princes séculiers, quelques individus pour qu'ils s'en occupassent. Mais l'autorité de ces ministres sacrés ne leur provient que de l'élection librement faite par le peuple chrétien.

Les puritains d'Angleterre voulurent imiter ce qu'ils admiraient à Genève, et établirent le gouvernement ecclésiastique sur la base du presbytérianisme. Selon eux, ce régime était le seul conforme au Nouveau Testament.

Au conciliabule de Bâle, où les évêques furent relativement peu nombreux, mais où les simples prêtres se comptèrent par centaines, et où des laïques furent appelés à siéger, les réunions prirent, vers la fin surtout, un caractère nettement démocratique; disons plus, nettement révolutionnaire.

Le concile de Trente, sess. XXIV, can. 4, 7, Denzinger-Bannwart, n. 837, 844, condamna ces aberrations; mais elles n'en furent pas détruites pour cela. Elles continuèrent à infecter certains esprits, qui, néanmoins, se disaient catholiques. Beaucoup de gallicans, en effet, en vinrent là. Après avoir conçu le gouvernement ecclésiastique comme une monarchie fortement tempérée d'aristocratie, ils descendirent, par une conséquence naturelle, jusqu'à transformer cette monarchie aristocratique en pure démocratie.

Edmond Richer, professeur de théologie à l'université de Paris, et syndic de la Sorbonne, divulgua ces idées dans son opuscule, *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, petit livre de peu de pages, mais de beaucoup d'erreurs, in-4°, Paris, 1611, souvent réédité, mais qui, un an après son apparition, fut condamné en France par le cardinal Du Perron, dans le concile provincial de Sens, tenu à Paris. Rome aussi le condamna, le 10 mai 1613. Si Richer se rétracta, ce qui est douteux, il le fit seulement *in articulo mortis*. Après son premier ouvrage, en effet, il en avait publié une sorte d'apologie : *Demonstratio libri de ecclesiastica et politica potestate, cum auctoris testamento*, in-4°, Paris, 1622; ouvrage mis, lui aussi, à l'index. Ce qui laisse craindre que sa rétractation *in extremis* n'ait pas été sincère, c'est que plusieurs de ses ouvrages posthumes, tirés de ses manuscrits après sa mort, renferment les mêmes erreurs : *Traité des appellations comme d'abus*, in-4°, Cologne, 1701; *Historia conciliorum generalium*, in-8°, Cologne, 1683; *Vindiciæ doctrinæ majorum scholæ parisiensis*, in-4°, Cologne, 1683, ouvrage directement composé contre les tenants de la monarchie pontificale, etc.

Parmi les jansénistes, les richéristes furent nombreux. Leur influence néfaste se maintint jusqu'à la grande Révolution de 1789. Les richéristes formaient un groupe compact à l'Assemblée nationale qui s'appuya sur leurs principes pour forger la Constitution civile du clergé. Cf. Feller, *Biographie universelle*, t. VII, p. 261. Il ressort clairement, en effet, de l'enseignement de Richer, que Notre-Seigneur aurait conféré la plénitude de l'autorité à l'ensemble de l'Église, ou collectivité. Les membres de la hiérarchie sacrée : prêtres, évêques et le souverain pontife lui-même, n'ont d'autres pouvoirs que ceux qu'ils tiennent de la délégation que l'Église leur donne, en les élisant comme ses représentants, ou députés. De soi, la puissance est égale chez les prêtres et chez les évêques. La différence ne provient que de l'élection faite par le peuple chrétien, qui nomme quelques-uns de ses membres, les évêques, pour succéder aux apôtres, et quelques autres, les prêtres, pour succéder aux soixante-douze disciples. A tous, prêtres et évêques, la communication du sacerdoce de Jésus-Christ est égale, quoique, pour le bon ordre et hors des cas de nécessité, une partie des pouvoirs inhérents au sacerdoce soit liée et comme paralysée dans les simples prêtres. Ceux-ci n'en sont pas moins juges de la foi, et conseillers nécessaires des évêques pour la discipline. Même remarque pour le pape. Il n'a, en plus des évêques, que l'autorité dont ceux-ci consentent à ne pas user, et qu'ils lui délèguent, pour mieux assurer l'unité. Mais ils demeurent libres de lui retirer cette concession quand ils le croient opportun pour le bien de l'Église. Ce qui est ainsi délégué au pape, c'est surtout le pouvoir exécutif; mais le pouvoir législatif s'exerce par les synodes de prêtres, ou les conciles épiscopaux. Le pape est une sorte de doge exécuteur des ordres du sénat; mais il ne possède aucune espèce d'autorité propre dans les évêchés, où le moindre des fonctionnaires locaux en a plus que lui. Pour exprimer sa pensée, Richer se sert d'une comparaison singulière. L'autorité ecclésiastique, dit-il, est dans le corps entier de l'Église, comme la puissance de voir, ou d'entendre, est dans l'homme vivant tout entier, quoiqu'elle ne puisse s'exercer, pour le bénéfice du corps entier, de par sa volonté et sous sa dépendance, que par le ministère des sens, doués d'organes appropriés. Or, le corps n'existe pas pour l'œil, mais l'œil existe pour le corps. Donc.

Notons, parmi ceux qui embrassèrent et propagèrent ces doctrines subversives, Ellies Dupin, *De antiqua Ecclesiæ disciplina dissertationes historicæ*, disp. III, c. I; disp. VI, § 1, etc., in-4°, Paris, 1686; Cologne, 1691; Noël Alexandre; Ricci, évêque de Pistoie et Prato; Van Espen; Nicolas de Hontheim, son élève, ou Fébronius, qui, cependant, a souvent noyé sa pensée dans une foule de contradictions. Voir FÉBRONIUS, t. V, col. 2118 sq. Cf. Mazzella, *De religione et Ecclesia*,

disp. III, a. 7, § 1, n. 519 sq., p. 414 sq.; Pesch, *De Christi Ecclesia*, part. II, sect. II, prop. 38, schol. II, n. 357, *Prælectiones theologicæ*, t. I, p. 220-225; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, l. II, c. VIII, n. 135, p. 239-242; Palmieri, *De romano pontifice*, part. II, a. 1, thes. XVIII, p. 438 sq.

Au XIXe siècle, ces théories furent encore soutenues en Allemagne, à l'occasion du concile du Vatican. Les évêques, disait Döllinger, *Allgemeine Zeitung*, 11 mars 1870, ne sont que les représentants du peuple chrétien, ses députés, ses chargés d'affaire, ayant la mission de déclarer, en son nom, ce que le peuple chrétien croit, en matières religieuses, comme l'ayant reçu de la tradition. Simples mandataires, ils ne peuvent outrepasser leurs pouvoirs sans s'exposer à être blâmés par ceux qui les ont élus et rejetés par eux. Cf. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. II, p. 725 sq.

5° *Erreur de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique un régime monarchique sous l'autorité suprême d'un prince séculier.* — C'est par l'attestation publique de cette suprématie royale, *etiam in spiritualibus*, que débuta le schisme anglican. Henri VIII, n'ayant pu obtenir du souverain pontife l'annulation de son mariage avec Catherine d'Aragon, résolut de se passer du pape. Il fit donc déclarer, d'abord, par l'assemblée du clergé à Cantorbéry et par les universités anglaises, en 1534, qu'on ne trouvait pas de preuves, dans l'Écriture sainte, que le pape eût reçu de Dieu sur le royaume d'Angleterre plus d'autorité et de juridiction que n'en possèdent les autres évêques. Il fit déclarer ensuite aux mêmes prélats courtisans que le roi est, après le Christ, le seul chef de l'Église dans son royaume. Étant le chef de la nation au temporel, il doit l'être et il l'est au spirituel aussi; et, de même qu'il a le pouvoir d'établir des officiers civils pour l'administration de ses États, il a aussi le droit d'instituer des ecclésiastiques et des dignitaires de divers rangs pour administrer l'Église, prêcher la parole sainte et conférer les sacrements aux fidèles. Les évêques eurent la complaisance coupable de reconnaître formellement que toute leur autorité spirituelle leur venait du roi, et dépendait absolument de sa volonté. Ceci convenu, le roi se nomma un vicaire général, et, soit par lui-même, soit par cet auxiliaire, adressa fréquemment des instructions aux prêtres pour leur désigner quels sujets ils devaient traiter en chaire, ou quelles catégories de personnes ils pouvaient admettre à la communion. Ainsi ne pouvaient prêcher dans les églises que ceux qui en recevaient le mandat ou l'autorisation du pouvoir civil. La chaire ne devenait plus autre chose que l'organe de transmission des volontés gouvernementales. Sous le règne d'Édouard VI, roi-enfant, sucesseur d'Henri VIII, prêcher sur des sujets non autorisés, comme, par exemple, la messe, les images, le carême, etc., c'était s'exposer à la prison. Ce fantôme de roi envoya des commissaires pour procéder, en son nom, à la visite canonique des églises et des sacristies, s'assurer que ses ordres étaient exécutés, et que l'on prêchait réellement suivant ses volontés enfantines. Les dogmes à croire, la morale à pratiquer, les cérémonies liturgiques, les formulaires de prières, tout était réglé sans appel par le roi, ou le parlement. Un livre d'homélies fut même publié par l'autorité royale, pour suppléer à l'insuffisance des prédicateurs.

Voilà à quel degré de servilisme et d'abaissement peut en venir un clergé qui consent à se séparer du vicaire de Jésus-Christ. Il peut même descendre plus bas. Ce n'était pas assez pour le schisme d'avoir un pape civil, il eut bientôt une papesse, la reine Élisabeth, fille adultérine d'Henri VIII et d'Anne de Boleyn. Consciente de sa supériorité, et prétendant à l'infaillibilité doctrinale, elle persécuta cruellement, durant tout son règne, les catholiques qui refusaient de prêter le serment de suprématie spirituelle à sa personne. Cf. *The catholic encyclopedia*, au mot *Anglicanism*, t. I, p. 499 sq.; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, au mot *Angleterre*, t. I, p. 318 sq.

Le protestantisme, en général, s'est également soumis presque partout à la suprématie civile. C'est là, d'ailleurs, comme une loi de l'histoire, ou plutôt comme une réponse de la providence à ceux qui veulent secouer le joug, si paternel pourtant, du père commun des fidèles. La Russie a imité l'Angleterre, dans la constitution d'un gouvernement ecclésiastique national sous la suprématie impériale. Cf. Lichtenberger, *op. cit.*, au mot *Églises protestantes*, t. IV, p. 342 sq.; *The catholic encyclopedia*, au mot *Orthodox Church of Russia*, t. XIII, p. 261 sq. L'Autriche fut longtemps menacée d'un malheur semblable, à la suite des infiltrations dans son sein des doctrines de Fébronius, dont la divulgation était puissamment secondée par l'orgueilleuse ambition de Joseph II et sa prétention de supplanter le pape dans les États soumis à sa couronne impériale. Voir FÉBRONIUS, t. V, col. 2020. Ce danger ne fut pas complètement évité.

Au conciliabule de Bâle, plusieurs voix s'étaient élevées déjà pour conseiller de recourir aux princes séculiers, afin de s'affranchir plus sûrement du pape; mais le conciliabule se contenta d'être révolutionnaire, et de prononcer la suspense contre le pape Eugène IV.

III. DOCTRINE CATHOLIQUE. — 1° *Le gouvernement ecclésiastique institué par le Christ n'est pas une démocratie.* — Il n'est démocratie, ni *actu*, ni *radicaliter*. Qu'il ne le soit pas *actu*, c'est-à-dire que, de fait, la multitude ne gouverne pas, c'est évident; tous reconnaissent que la chose est impossible et absurde. Un gouvernement-multitude ne serait que l'anarchie, la confusion, le désordre et la ruine. Il est facile de démontrer aussi que, dans l'Église, le gouvernement n'est pas une démocratie *radicaliter*, en ce sens que la puissance suprême vienne du peuple, auquel elle aurait été conférée par Dieu, de façon que le peuple lui-même choisisse le ministre qui doit l'exercer.

Ceux qui ont enseigné cette erreur, comme Richer et autres, ont confondu le sujet en qui l'autorité réside, et celui pour le bien duquel l'autorité a été constituée. La puissance sociale qui est conférée à certains individus ne l'est pas pour leur avantage personnel, il est vrai, mais pour celui de la communauté. Si donc l'on demande en faveur de qui la puissance ecclésiastique a été constituée, il faut répondre évidemment qu'elle l'a été en faveur de tous les fidèles, c'est-à-dire de l'Église et de la communauté. Le grand apôtre le disait d'une manière formelle : *Omnia vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas..., vos autem Christi, Christus autem Dei.* I Cor., III, 22, 23. Mais ceci est vrai de toute forme gouvernementale, qu'elle soit démocratique, aristocratique ou monarchique. Le monarque, en effet, est un pasteur, un guide, un pilote, un père.

Néanmoins, affirmer que la puissance sociale est en faveur de la multitude, et prétendre que cette multitude est le sujet en qui réside radicalement cette puissance, sont deux propositions absolument différentes. La fin n'est pas le sujet. La fin de la lumière solaire, par exemple, est de permettre à l'œil de voir les objets extérieurs; il ne s'ensuit pas évidemment que l'œil soit la source même de la lumière solaire. Le fait que la puissance sociale est en faveur de la communauté ne prouve donc pas que cette communauté soit le sujet radical de cette puissance, et que, la possédant en elle-même, elle ait la faculté de la transmettre à qui bon lui semble; ce fait ne prouve qu'une chose : c'est que la communauté a droit à ce que cette puissance soit exercée pour son utilité propre, par une sage administration. Or ce but si désirable peut être atteint,

non seulement aussi bien, mais incomparablement mieux, quand le sujet possédant l'autorité, loin d'être élu par la multitude qui, le plus souvent, n'a pas conscience de ses vrais besoins, l'est au moyen d'un mode d'élection moins exposé à être vicié par l'ignorance ou les passions populaires.

Rien donc de plus faible que l'argument invoqué par Richer, à savoir que la partie étant pour le tout, et non le tout pour la partie, la divine sagesse du Christ, en fondant son Église, a dû le pousser à donner la puissance de juridiction plutôt à l'Église elle-même, qu'à tel ou tel individu déterminé, et qu'il a, par conséquent, donné la puissance des clefs à l'Église universelle, afin que celle-ci en usât par le ministère de Pierre et de ses successeurs. C'est là un grossier sophisme, basé uniquement sur la confusion de la fin et du sujet. Pour en revenir, en effet, à la comparaison chère à Richer et par laquelle il prétend étayer solidement son système, la puissance de vision n'a pas été donnée à l'homme de manière que le sujet premier en qui résidât cette puissance fût l'ensemble de l'homme, âme et corps et toutes les parties de celui-ci, au point que l'œil ne serait que le mandataire, le délégué, ou le représentant de toutes les parties du corps pour l'exercice de cette puissance visuelle, hypothèse des plus ridicules; mais la puissance de vision a été placée par le créateur immédiatement, *tanquam in subjecto*, dans l'âme et l'œil, quoique l'exercice de la puissance de vision soit une *actio hominis et propter hominem et cætera ejus membra*, suivant l'axiome classique, *actiones sunt suppositorum*.

On ne serait pas plus en droit d'invoquer pour cette thèse au autre aphorisme de l'école : *Propter quod unumquodque tale, et illud majus !* Ce principe, en général, ne s'applique que dans les relations d'effet à cause efficiente, mais nullement dans celles de finalité, car, par exemple, si un professeur est savant, afin de pouvoir instruire ses élèves, il ne s'ensuit nullement que ceux-ci le soient plus que lui; au contraire. De même, si la puissance des clefs a été donnée à saint Pierre pour l'avantage de l'Église, il ne s'ensuit nullement que l'Église, dans son ensemble, ait plus de puissance que Pierre.

Il ne s'agit donc pas de savoir à quel sujet le Christ a voulu confier l'exercice de la puissance des clefs, mais à qui il a voulu confier cette puissance elle-même. On ne peut pas prétendre que cette puissance ait été conférée par le Christ à d'autres que ceux qu'il désigne lui-même. Or, d'après ses paroles les plus explicites, il conste que le Christ l'a conférée à des personnes bien déterminées, c'est-à-dire aux apôtres, et plus spécialement à saint Pierre.

La majeure de l'argument est évidente, car la puissance par laquelle le Christ gouvernait les fidèles, durant sa vie mortelle, était bien propre à lui, et souverainement indépendante de toute concession ou consentement de la foule. Cette puissance lui venait, non des hommes, mais de Dieu, son Père : *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra*, Matth., XXVIII, 18; *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam*. Ps. II, 8. Cette puissance était la même que celle de Dieu, son Père, auquel il est égal par sa divinité. Mais, en quittant ce monde, le Christ était bien libre de communiquer cette puissance à qui il voulait, de manière que nul autre ne la possédât que ceux auxquels il l'aurait communiquée. C'est un testament que le Christ a fait à ses apôtres, en leur léguant sa puissance. Or, il est de l'essence du testament que seules peuvent s'en prévaloir les personnes expressément désignées par le testateur. Nul n'a le pouvoir d'étendre cet acte au delà de la volonté bien exprimée de celui qui l'a fait.

La mineure de l'argument n'est pas moins évidente. Il conste clairement par le texte évangélique que la puissance de gouverner son Église a été donnée par le Christ principalement à Pierre, et, avec Pierre, aux autres apôtres, que le Christ s'était attachés par des liens spéciaux, et qu'il avait placés dans une catégorie à part, bien distincte de celle des simples fidèles, et même des soixante-douze disciples. Cf. Matth., XVI, 18 sq. ; XXVIII, 20; Luc., VI, 13 sq.; Joa., XXI, 15, etc.; vérités mises en lumière par saint Paul. Rom., X, 15; I Cor., V, 3, 4; XII, 29; Eph., IV, 11.

La tradition constante de l'Église manifeste bien aussi que tel fut le sentiment des Pères et du peuple chrétien. Est-ce que jamais, durant le long espace de vingt siècles, furent convoqués des conciles œcuméniques de fidèles ? Où, dans l'histoire, rencontre-t-on la moindre trace de semblables assemblées ? Dans quel concile général l'épiscopat a-t-il jamais sollicité l'avis ou le vote des simples fidèles, et même des prêtres ?

On n'a jamais reconnu non plus aux fidèles le droit d'instituer les prélats ou les évêques, droit qui appartient incontestablement à la suprême autorité du gouvernement ecclésiastique. Cette autorité ne réside donc pas dans l'ensemble des fidèles, *tanquam in subjecto*. On n'accordait aux fidèles que la faculté d'exprimer un désir, ou de porter témoignage sur les qualités intellectuelles et administratives des candidats, et sur la réputation dont ils jouissaient. Mais exprimer un désir, ou porter un témoignage sur l'idonéité d'un candidat, et élire, ou instituer, sont deux choses totalement différentes. Voir ÉLECTION DES ÉVÊQUES; ÉLECTION DES PAPES, t. IV, col. 2256 sq., 2282 sq. Cf. Act., XV, 23.

La vérité de la proposition ressort également de cette vérité catholique que l'ordre qui constitue les prêtres et les évêques est un véritable sacrement, imprimant un caractère spécial et ineffaçable, et, par suite, distinguant profondément et formellement ceux qui en sont honorés des simples fidèles qui ne l'ont pas reçu. Voir ORDRE, SACREMENT, CARACTÈRE SACRAMENTEL.

Que le Christ ait voulu que cette puissance conférée à Pierre et aux apôtres fût, après eux, transmise à des personnes bien déterminées, comme à leurs légitimes successeurs, cela ressort aussi de ses propres paroles. Matth., XXVIII, 16-20. Jésus-Christ parlant spécialement à ses apôtres, leur dit : *Euntes, docete omnes gentes... ecce ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi*. Cf. Marc., XVI, 14-20. D'après les paroles de son divin fondateur, l'Église doit durer jusqu'à la fin des siècles, mais elle doit durer telle qu'il l'a constituée lui-même, et avec la même forme de gouvernement qu'il lui a donnée. Cf. Bellarmin, *De romano pontifice*, l. I, c. VI, p. 317-319; Palmieri, *De romano pontifice*, Prolegomen., § 12-15, p. 64-96; part. II, thes. XVIII, n. 11, p. 438 sq.; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, l. I, c. V, a. 2, prop. 27, n. 75, p. 123-133.

2° *Le gouvernement ecclésiastique institué par le Christ n'est pas une monarchie sous l'autorité suprême d'un prince séculier.* — La multitude des fidèles n'étant pas le sujet en qui réside la suprême puissance, comme nous venons de l'établir, il est évident qu'elle n'a pu déléguer cette autorité aux princes séculiers. La thèse des protestants, des anglicans, des russes et des joséphistes, relativement à la suprématie royale, ou impériale, dans le domaine spirituel, croule donc par la base. Cf. Bellarmin, *De romano pontifice*, l. I, c. VII, p. 317-322; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 7, § 2, p. 415-425; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, l. I, c. V, a. 3 prop. 29, p. 134-140.

3° *Le gouvernement ecclésiastique institué par le Christ n'est pas une aristocratie dont les membres posséderaient une puissance égale en tous, ou dont les conciles généraux seraient comme le sujet en qui résiderait la suprême puissance, supérieure au pape.* — Cela ressort des privilèges et de la primauté d'honneur et de juridiction conférée à Pierre et à ses successeurs relativement à l'Église universelle. Voir PAPE, INFAILLIBILITÉ DU PAPE. Cf. Bel-

larmin, *De romano pontifice*, l. I, c. VIII-XI, p. 322-334; Franzelin, *De Ecclesia Christi*, sect. II, c. II, thes. X, p. 124 sq.; Mazzella, *op. cit.*, disp. III, a. 8, § 2, p. 431-438; Wilmers, *op. cit.*, p. 188 sq.; Palmieri, *De romano pontifice*, part. II, thes. XVIII, n. 3, p. 439-443; thes. XIX, XX, p. 443-471; Pesch, *De Ecclesia Christi*, part. II, sect. II, prop. 24, *Prælectiones*, t. I, p. 227-233; Billot, *De Ecclesia*, part. II, c. III, thes. XXV, XXX, p. 536-563, 635-652.

4° *Le gouvernement ecclésiastique institué par le Christ est une monarchie.* — En effet, le gouvernement est monarchique lorsque : 1. le chef suprême est unique; 2. quand il possède la plénitude de la puissance; 3. quand tous les autres dignitaires ou magistrats dépendent de lui; 4. quand il peut juger tous les autres membres de la société et n'être jugé par aucun d'eux; 5. quand tous ceux qui veulent appartenir à cette société et jouir des biens qu'elle renferme, sont obligés d'adhérer et d'obéir à ce chef suprême, comme étant le principe et le centre de l'unité sociale.

Tous ces points devant faire l'objet d'articles spéciaux, il nous suffira ici de les énoncer, et de renvoyer le lecteur aux articles PAPE, INFAILLIBILITÉ.

Pour le concept de monarchie, il n'est pas requis cependant que le chef suprême puisse, à sa volonté, abolir dans la société des magistratures qu'il n'a pas instituées lui-même, comme nous l'avons établi au commencement de cet article. La monarchie pontificale est donc vraiment monarchique, quoique le pape ne puisse point abolir l'épiscopat qui est d'institution divine, ni remplacer tous les évêques par de simples vicaires apostoliques. Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 234 sq. Voir ÉVÊQUES, t. V, col. 1656 sq.

5° *Le gouvernement ecclésiastique institué par le Christ est donc une monarchie, non pas tempérée par l'aristocratie, mais unie à l'aristocratie.* — La monarchie pontificale n'est pas tempérée par l'aristocratie épiscopale, puisque le pape a la puissance suprême, pleine et entière, propre, ordinaire et immédiate sur l'Église universelle, comme sur chaque chrétien en particulier, voir PAPE; mais cette monarchie est divinement unie à l'aristocratie épiscopale, puisque les évêques sont d'institution divine, et que, de par la volonté du Christ, ils sont, non pas de simples vicaires du pape, mais de vrais princes dans l'Église, avec autorité propre et ordinaire dans leurs diocèses. Voir ÉVÊQUES, t. V, col. 1702 sq.

Les auteurs qui, depuis le conciliabule de Bâle et la diffusion du protestantisme, ont écrit sur la nature du gouvernement ecclésiastique et sa divine institution, sont innombrables. Nous indiquerons ici les principaux et, pour plus de clarté, nous les rangerons par périodes.

1° *Au XVe et au XVIe siècle.* — J. de Turrecremata, *Summa de Ecclesia*, in-fol., Rome, 1489; Salamanque, 1560; les II[e] et III[e] livres, *De primatu pontificis*, furent insérés dans la *Bibliotheca maxima pontificia* de Roccaberti, 21 in-fol., Rome, 1691-1699, t. XIII, p. 283-611; *Flores sententiarum D. Thomæ, de auctoritate summi pontificis*, Augsbourg, 1496; *Tractatus contra avisamentum quoddam basiliensium quod non liceat appellare a concilio ad papam*, inséré dans Mansi, *Concil.*, t. XXX, col. 1072-1094; *Tractatus in favorem Eugenii IV contra decreta concilii Constantiensis in quo fuit depositus Joannes XXIII, et contra gesta in concilio basileensi adversus Eugenium IV*, in-4° Venise, 1563; Mansi, t. XXX, fol 550-590; Cajétan, *De auctoritate papæ et concilii, utraque invicem comparata*, in-fol., Rome, 1511; *De divina pontificatus romani pontificis constitutione et auctoritate*, in-fol., Cologne, 1521; Thomas Netter, *Doctrinale antiquitatum fidei catholicæ*, 3 in-fol., Paris, 1521-1532; Eck, *De primatu Petri adversus Luderum (Lutherum)*, in-fol., Ingolstadt, 1520; Paris, 1521; Alphonse de Castro, *Adversus hæreses*, l. XIII, in-fol., Paris, 1534; Faber, *De potestate papæ adversus Lutherum*, in-fol., Rome, 1529; *Quod Petrus Romæ fuerit, et ibidem primus episcopatum gesserit, atque sub Nerone martyrium passus fuerit*, in-4°, Dillingen, 1516, 1553; Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. VI, in-4°, Salamanque, 1563; Driedo, *De locis theologicis*, in-fol., Louvain, 1550; Dobenek (Cochlæus), *Philippicæ adversus Philippum Melanchton*, in-4°, Leipzig, 1534; Hosius, *De loco et auctoritate romani pontificis in Ecclesia Christi et conciliis*, in-fol., Cologne, 1567; Pighius, *Assertio hierarchiæ ecclesiasticæ, ad Paulum III*, in-fol., Cologne, 1538, ouvrage de haute valeur; Masson (Jacobus Latomus), *Tractatus de primatu romani pontificis*, dans la *Bibliotheca maxima pontificia* de Roccaberti, t. XIII; Lindanus, *De vera Christi Ecclesia*, in-fol., Cologne, 1572; Jean van den Bundere, *Compendium rerum theologicarum quæ hodie in controversiam agitantur*, in-fol., Anvers, 1562; Reginaldus Polus (Pole, Poole), *Pro ecclesiasticæ unitatis defensione libri quatuor*, in-fol., Rome, 1538; *Pro primatu romanæ Ecclesiæ*, in-fol., Strasbourg, 1555; *De summo pontifice Christi in terris vicario ejusque officio et potestate, ad regem Henricum VIII*, in-fol., Louvain, 1569; *Reformatio Anglicæ an. 1556*, in-fol., Rome, 1562; Nicolas Harpsfield, *Sex dialogi contra SS. pontificatus oppugnatores, in quibus auctorum anglicanæ apologiæ mendacia deteguntur*, in-fol., Anvers, 1566; P. de Soto, *Defensio assertionis catholicæ fidei*, c. LXXIV, in-fol., Anvers, 1557; Fr. Horantius (Orantès), *De locis catholicis pro romana fide adversus Calvini institutiones*, l. VI, in-fol., Venise, 1564; Fr. Turrianus (Torrès), *De summi pontificis supra concilium auctoritate*, in-fol., Florence, 1551; Campeggi, *De auctoritate et potestate romani pontificis*, in-fol., Venise, 1562, inséré par Roccaberti, dans sa *Bibliotheca maxima pontificia*, t. XIX, p. 568 sq.; Cantarini, *De potestate pontificis*, in-4°, Paris, 1571; Venise, 1589; Gr. de Valentia, *Analysis fidei catholicæ*, in-fol., Ingolstadt, 1585; Th. Stapleton, *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, in-fol., Paris, 1579; *De magnitudine Ecclesiæ romanæ*, in-fol., Anvers, 1599; Bellarmin, *III[a] Controversia generalis, De summo pontifice*, in-fol., Ingolstadt, 1586, *Opera omnia*, 8 in-4°, Naples, 1872, t. I, p. 305-325; Suarez, *Defensio fidei catholicæ adversus anglicanæ sertæ errores*, *Opera omnia*, 23 in-4°, Lyon et Cologne, 1594-1655, t. XXIII; 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XXIV.

2° *Au XVII[e] siècle.* — André du Val, *Elenchus libelli de ecclesiastica et politica potestate pro suprema romanorum pontificum in Ecclesia auctoritate*, in-8°, Paris, 1612, 1613; l'auteur s'y montre un des plus grands adversaires de Richer et du richérisme, dont il prévoit toutes les conséquences désastreuses; *De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate*, in-4°, Paris, 1614; *Tractatus de SS. pontificis auctoritate*, in-4°, Évreux, 1622, sous le pseudonyme de Jean Lejan; Eudémon, *Admonitio ad lectores librorum Marci Antonii de Dominis*, in-8°, Cologne, 1619; Boudot, *Pythagorica Marci Antonii de Dominis nova metempsychosis*, in-8°, Paris, 1621; Beaulieu (Théophraste Bouju), *Défense pour la hiérarchie de l'Église et de Notre Saint-Père le pape*, in-8°, Paris, 1613; Ramon, *De primatu S. Petri et SS. pontificum romanorum ejus successorum*, in-4°, Toulouse, 1617; Martin Bécan, *De republica ecclesiastica libri quatuor, contra M. Antonium de Dominis*, in-8°, Mayence, 1618; Nardi, *Assertio supremæ potestatis romani pontificis adversus Ant. de Dominis*, in-4°, Anvers, 1619; Coeffeteau, *Pro sacra monarchia Ecclesiæ catholicæ, apostolicæ et romanæ adversus rempublicam Marci Antonii de Dominis, libri quatuor apologetici*, 2 in-fol., Paris, 1623; Maucler, *De monarchia divina, ecclesiastica, et seculari christiana*, in-fol., Paris, 1622; Fénelon, *De summi pontificis auctoritate dissertatio*, *Œuvres complètes*, 10 in-8°, Paris, 1853, 1854, t. II, p. 1-127; Petau, *De Photino hæretico ejusque damnatione dissertatio*, in-8°, Paris, 1636; *De potestate consecrandi et sacrificandi sacerdotibus a Deo concessa... diatriba adversus novam assertionem anonymi cujusdam (Grotii) qui christiani sacrificii consecrandi offerendique potestatem etiam laicis attribuit*, in-8°, Paris, 1639; Londres, 1685; *Dissertationum ecclesiasticarum libri duo*, in-8°, Paris, 1641; *De ecclesiastica hierarchia libri quinque*, in-8°, Paris, 1643; Sirmond, *De Photino hæretico ejusque damnatione in quinque synodis*, in-8°, Paris, 1651; *Concilia antiqua Galliæ a seculo IV ad X*, 3 in-fol., Paris, 1629; Charlas, *Tractatus de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*, Liége, 1684; 3 in-4°, Rome, 1720; *De la puissance de l'Église, ou réponse au traité historique de M. Maimbourg de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome et de ses évesques*, 1687; *Primatus juridictionis romani pontificis assertio, seu responsio ad dissertationem Ell. Dupin de primatu romani pontificis*, in-4°, Cologne, 1700.

3° *Au XVIII[e] siècle.* — Busaeus, *Potestas jurisdictionis sacræ a supremo Ecclesiæ capite Christo in Petrum ejusque successores romanos pontifices, ab his in episcopos immediate transfusa dissertatio historico-dogmatico-theologica*, in-4°, Fulda, 1758; *Hierarchiæ ecclesiasticæ ordo, dignitate et*

potestate primus, seu episcopatus potestate ordinis et jurisdictionis simplici presbytero jure divino superior... assertus et vindicatus, in-4°, Fulda, 1758; Krupp, *De verso ac gemino a Christo instituto societatis ac potestatis ecclesiasticæ systemate*, in-8°, Bonn, 1782, ouvrage singulier : l'auteur, tout en admettant la primauté du pape, nie que le gouvernement ecclésiastique soit une monarchie; Glœtzge, *Tractatus de variis in hierarchia ecclesiastica ordinibus*, in-8°, Augsbourg, 1782; Molinelli, *Del primate dell' apostolo san Pietro e dei romani pontefici suoi successori*, in-8°, Rome, 1784; De Stracutio, *In pontificii primatus jurisdictionem exercitatio*, in-8°, Palerme, 1784; Mozzi de'Capitani, *Storia compendiosa dello scisma della nuova Chiesa d'Utrecht*, in-8°, Ferrare, 1785, 1786, livre que Pie VI loua par son bref du 8 juin 1785, mais qui fut attaqué par Bossi, chanoine de Milan, *Del cattolicismo della Chiesa d'Utrecht* in-8°, Milan, 1786, libelle mis à l'Index, l'année suivante; Mozzi répondit par une réfutation victorieuse dans un ouvrage de longue haleine, *Storia delle revoluzioni della Chiesa d'Utrecht*, 3 in-8°, Venise, 1787; Bossi ayant répliqué par ses *Lettere Ultrajettine*, Mozzi lui répondit encore par la *Riposta pacifica al cavaliere Milanese*, in-8°, Bergame, 1788; et par *Cinquanta ragioni e motivi pe' quali la Chiesa cattolica romana deve essere preferita a tutte le odiose sette del cristianesimo*, in-8°, Bassano, 1789; Cuccagni, *De mutuis Ecclesiæ et imperii officiis erga religionem et publicam tranquillitatem*, in-8°, Pérouse, 1785, ouvrage contre le joséphisme; *Lettere pacifiche*, in-8°, Rome, 1786; *Ragionamento sulla podestà del romano pontefice e sulla obbidienza che gli debono tutti i cristiani*, in-8°, Rome, 1787; *Della autorità e della jurisdizione del romano pontefice sulla erezione e distribuzione de' vescovadi, sulla elezione e consecrazione de' vescovi, e sulla disciplina della Chiesa*, in-8°, Rome, 1788; Bianucci, *Libellus de concilio hierosolymitano, et quod ex illo jus voti decisivi in conciliis intuitu simplicium sacerdotum non eruatur*, in-8°, Rome, 1787; Pecci, *De statu quæstionis circa jura episcopalia*, in-8°, Rome, 1787; Franceschi, *An parochi ad synodum diocesanum vocati, admittendi sint ad votum decisivum, spectato proprio ipsorum ac primitivo charactere*, in-8°, Pise, 1787; Martini, *Responsio atque declaratio contra librum ab episcopo Collensi circa quæstionem de decisivo parachorum voto prælectum*, in-8°, Florence, 1787; Borgo, *Lettere ad un prelato romano sulla idea falsa, scismatica, erronea, eretica, contradittoria, ridicola, della Chiesa formata al modo di Pistoja*, in-8°, Assise, 1788, 1790; Fuensalida (Antoine Rasier), *Analisi del concilio diocesano di Pistoja*, in-4°, Assise, 1790; *Prediche polemiche sopra san Pietro e i suoi successori e il divin loro primato*, in-8°, Foligno, 1784; Muzzarini, *Quale totalità di consenso decida la controversia nelle materie di fede*, in-4°, Pérouse, 1790; l'auteur prouve avec une grande solidité de doctrine qu'il n'est pas besoin du consentement de l'Église universelle pour trancher définitivement les controverses en matière de foi; Vannucci, *De originariis episcoporum juribus, de parochorum voto in conciliis, et de suffragiorum in eisdem pluralitate*, in-8°, Rome, 1787; D. Foppoli, *L'ultimo tribunale degli appelli*, 2 in-8°, Côme, 1784; *I fondamanti della dignità pontificia*, in-8°, Côme, 1789; Fontana, *Difesa dell' episcopato contra le moderne pretensioni di alcuni parochi*, in-8°, Venise, 1789; Moliner, *Sobre el primado del papa*, in-8°, Madrid, 1790; Du Doyar, *Lettres d'un chanoine pénitencier de la métropole de... à un chanoine théologal de la cathédrale de... sur les affaires de la religion*, in-8°, Rouen, 1790, solide réfutation du joséphisme, rééditée plus de vingt fois; Recco, *Ragionamento polemico della esistenza di vera jurisdizione nella Chiesa cattolica, stabilita nell' autorità del romano pontefice e della sua sede*, in-8°, Rome, 1791; Sanna, *Il peccato in religione ed in logica degli atti e decreti del concilio diocesana di Pistoja*, 2 in-4°, Assise, 1791, l'une des meilleures réfutations des nombreuses erreurs du concile de Pistoie; Bérardier, *Les principes de la foi sur le gouvernement de l'Église, en opposition avec la constitution civile du clergé*, in-8°, Paris, 1791, dont il parut jusqu'à quatorze éditions en un seul mois; *L'Église constitutionnelle confondue par elle-même*, in-8°, Paris, 1792; Guasco, *Dizionario Ricciano ed antiricciano*, in-4°, Sora, 1793, réfutation de toutes les erreurs des partisans de Ricci et du synode de Pistoie; Marchetti, *Testimonianze della Chiesa di Francia sopra la Costituzione civile del clero*, in-8°, Rome, 1793; *L'autorità suprema del romano pontefice dimostrata*, in-8°, Rome, 1787; *I tre capitoli*, in-8°, Rome, 1796; Bonola, *Originarii diritti episcopali*, in-4°, Foligno, 1794, contre le synode de Pistoie; Gerdil, *De sacri regiminis ac præsertim pontificii primatus proprio ac singulari jure, in omnis ecclesiasticæ potestatis communicandæ ratione*, in-4°, Rome, 1800; l'auteur publia aussi un grand nombre d'opuscules sur le même sujet, lesquels se trouvent dans les t. v-vii de ses œuvres complètes, 7 in-8°, Florence, 1844-1850.

4° *Au XIXe siècle.* — Muzzarelli, *De auctoritate romani pontificis in conciliis generalibus*, 2 in-8°, Gand, 1815; *Infaillibilité du pape prouvée par les principes mêmes et le sentiment universel de l'Église gallicane*, in-12, Avignon, 1826, 1846; Anfossi, *Difesa della bolla Auctorem fidei*, in-8°, Rome, 1816; De Maistre, *Du pape*, 2 in-8°, Lyon, 1818, 1821, 1830, 1845; Bruges, 1882; *De l'Église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife, pour servir de suite à l'ouvrage intitulé : Le pape*, in-8°, Lyon, 1821, 1822, 1829, 1845, etc.; Adorno Hinijosa, *El sinodo de Pistoya como es en si o sea los jansenistas modernos convencidos de irreligion y de anarquia*, publié dans le t. xx de la *Bibliotheca de religion*, 20 in-8°, Madrid, 1826-1829; Weith, *Edmundi Richerii systema de ecclesiastica et politica potestate confutatum*, in-8°, Malines, 1825; Giudetti, *Difesa contro la falsa dottrina del sinodo di Pistoja*, in-8°, Lucques, 1827; Bouix, *De papa*, 3 in-8°, Paris, 1869-1870; Guéranger, *La monarchie pontificale à propos du livre de Mgr l'évêque de Sura, Le pape et les évêques*, in-8°, Paris, 1870; Puyol, *Étude historique et critique sur le renouvellement du gallicanisme au XVIIe siècle*, 2 in-8°, Paris, 1876; Palmieri, *De romano pontifice*, Prolegomen., § 12-15; part. II, thes. xv-xx, in-8°, Rome, 1877, p. 64-107, 387-471; Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution*, in-8°, Paris, 1885; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 7, 8, in-8°, Rome, 1885, p. 408-438; Franzelin, *De Ecclesia Christi*, sect. ii, c. ii, thes. x-xi, in-8°, Rome, 1887, p. 124-163; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Prolegomen., a. 3; l. II, c. v, a. 2; l. III, c. i, a. 2, in-8°, Ratisbonne, 1897, p. 17 sq., 115-133, 188 sq.; Pesch, *Prælectiones theologicæ dogmaticæ, De Ecclesia Christi*, part. II, sect. i, prop. 33, 34, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897-1903, t. ii, p. 202-237; Billot, *De Ecclesia Christi*, part. II, c. iii, q. xii-xiii, in-8°, Rome, 1903, p. 498-586; Turmel, *Histoire de la théologie positive*, 2 in-8°, Paris, 1906, t. ii.

T. Ortolan.

GOZZE Ambroise, d'une noble famille dalmate de Raguse, entra dans l'ordre de saint Dominique au couvent de sa ville natale. Maître en théologie et religieux zélé, Paul V le choisit pour évêque des églises réunies de Mercana et Trébigna en Dalmatie, le 25 juin 1609. Il fut sacré à Rome dans l'église de Saint-Jean des Florentins par le cardinal Aquaviva, le 5 juillet suivant. Il fut ensuite transféré au siège de Stagno, toujours en Dalmatie, le 23 mars 1615. C'est là qu'il mourut le 13 juillet 1632. Gozze a publié : 1° *Reformationem calendarii perpetui juxta calendarium Gregorianum;* 2° *Tabulam ordinationum capitulorum generalium ordinis ab anno Domini 1542 usque ad annum 1601*, ms., aux archives de Raguse; 3° *Lectiones super logicam Petri Hispani;* 4° *Librum similitudinum et exemplorum 1090 pro prædicatoribus;* 5° *Correctionem in commentarios Ludovici Vives ad libros S. Augustini De civitate Dei;* 6° *Correctiones in figuras F. Antonii de Rempelogis eremitani ;* 7° *Catalogus virorum ex familia prædicatorum in literis insignium*, Venise, 1605, essai de bibliothèque domicaine qui trouvera son développement dans Altamura, Fontana et surtout Echard.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. ii, p. 414; Fontana, *Sacrum theatrum dominicanum*, Rome, 1666, p. 234 et 299, à tort il donne 1620 pour date de sa mort; M. Cavalieri, *Galleria de sommi pontefici*, etc., Bénévent, 1696, t. i, p. 554; même erreur que Fontana, faite d'ailleurs par Echard lui-même; Gliubich, *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienne, 1856, p. 167 ; Gams, *Series episcoporum*, p. 421; *Bullar. ordinis prædicatorum*, Rome, 1733, t. v, p. 721-726.

R. Coulon.

GRACE. Nous étudierons successivement : I. la grâce considérée en général; II. la grâce habituelle ou sanctifiante; III. la grâce actuelle.

I. GRACE CONSIDÉREE EN GÉNÉRAL. — I. Notion. II. Existence. III. Nécessité. IV. Distribution.

I. Notion. — 1° *Signification du mot.* — Le mot grâce, en latin *gratia*, en grec χάρις, a différentes significations : nous en indiquerons les principales, qui se rencontrent dans le Nouveau Testament.

Grâce signifie : 1. bienveillance, faveur que l'on a à l'égard de quelqu'un, par exemple, *gratia Dei erat in illo*, Luc., II, 40, spécialement la bienveillance et la libéralité de Dieu à l'égard des hommes, par exemple, *gratia vobis et pax a Deo Patre nostro*, I Cor., I, 3; *sed non sicut delictum ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt : multo magis gratia Dei et donum... abundavit.* Rom., V, 15.

2. Grâce signifie aussi la conséquence ou l'effet de la bienveillance, c'est-à-dire le bienfait, le don gratuit, spécialement l'ensemble des dons concédés par Dieu aux hommes en vue de leur sanctification et de leur salut, un état de sainteté : *exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*, II Cor., VI, 1; *habemus accessum per fidem in gratiam istam in qua stamus*, Rom., II, 5; *obsecrans et obtestans hanc esse veram gratiam Dei in qua statis*, I Pet., V, 12; *crescite in gratia Dei*, II Pet., III, 18; ou bien un don spécial concernant le salut, par exemple, *et obstupuerunt ex circumcisione fideles, qui venerant cum Petro : quia et in natione gratia Spiritus Sancti effusa est*, Act., X, 45; *secundum gratiam Dei, quæ data est mihi, ut sapiens architectus fundamentum posui*, I Cor., III, 10; *gratia Dei sum id quod sum et gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum.* I Cor., XV, 10. Cf. I Tim., IV, 14; I Cor., XII, 4 sq.; II Cor., VIII, 6; XII, 19.

Le mot grâce est aussi employé pour désigner la condition de l'homme juste après la venue de Jésus-Christ et la caractéristique de l'œuvre accomplie par le Christ : dans ce sens, grâce est opposée à la loi (mosaïque) : *peccabimus, quoniam non sumus sub lege, sed sub gratia ?* Rom., VI, 15; *lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Joa., I, 17.

3. La grâce est une qualité d'une personne ou d'une chose, qui la rend aimable ou agréable aux autres, par exemple, *ut det* (*sermo*) *gratiam audientibus*, Eph., IV, 20; *hæc est gratia apud Deum.* I Pet., II, 20.

4. Enfin grâce signifie la reconnaissance pour le bienfait reçu, par exemple, *numquid gratiam habet servo illi ?* Luc., XVII, 9; *gratia Dei per Jesum Christum*, Rom., VII, 25; *gratias ago Deo meo semper pro vobis.* I Cor., I, 4.

Sur les significations du mot grâce, voir Wahl, *Clavis Novi Testamenti*, Leipzig, 1843; Grimm, *Lexicon græco-latinum in libros Novi Testamenti*, Leipzig, 1903; Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, 1907, t. II; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911.

2° *Signification spéciale dans le langage théologique* — Il faut étudier spécialement le sens, indiqué en second lieu, celui de bienfait, de don gratuit, de chose donnée par pure bienveillance, tout gratuitement, sans qu'il y ait, de la part de celui qui la reçoit, un droit ou une exigence. C'est la signification formelle, expliquée par saint Paul, Rom., XI, 6 : il y parle des Israélites qui sont arrivés au christianisme; ils ont été sauvés par le choix divin, absolument gratuit, dû uniquement à la bienveillance de Dieu à leur égard : « Si c'est par grâce, dit saint Paul, ce n'est plus par les œuvres; autrement la grâce cesse d'être une grâce. » Le don, en tant qu'il est gratuit, est une grâce.

Tout don, fait par Dieu à ses créatures, est gratuit; mais il y a une gratuité spéciale qui est propre à certains bienfaits et n'affecte pas les autres, c'est celle des bienfaits *surnaturels*. Bien que le mot grâce désigne souvent, chez les Pères, les dons naturels, cependant la signification spéciale de don surnaturel, distinct de la nature, est attachée par certains Pères au mot grâce, même avant saint Augustin. Cf. Hurter, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, Inspruck, 1896, t. III, n. 6, p. 5 sq.

Tertullien, *Adversus Marcionem*, l. V, c. XVII, explique le texte, Eph., II, 10, et dit qu'autre chose est signifiée par *facere*, autre chose par *condere* : c'est le même créateur qui est la cause des deux opérations, mais l'effet en est différent; l'une (*facere*) a pour terme la substance ou nature, l'autre la grâce. *Quantum enim ad substantiam fecit* (*Deus*), *quantum ad gratiam condidit.* Tertullien attribue à l'influence prépondérante de la grâce les bonnes œuvres, la conversion, et dit : *Hæc erit vis divinæ gratiæ, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberi arbitrii potestatem... quæ cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur. De anima*, n. 21, *P. L.*, t. II, col. 685. Voir d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 264 sq., 326 sq. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, enseigne que ce n'est pas par nature que nous sommes fils de Dieu, mais par adoption : cette adoption, il l'appelle : *la grâce*. *P. G.*, t. XXXIII, col. 444. Saint Ambroise enseigne que celui qui n'est pas Dieu par nature, l'est par grâce, comme l'homme, ou ne l'est pas du tout, comme les démons. *De incarnationis Domini sacramento*, c. VIII, n. 83, *P. L.*, t. XVI, col. 839. Saint Jérôme, *Adversus Jovinianum*, l. II, n. 29, *P. L.*, t. XXIII, col. 326, parle de l'unité morale, qui constitue la société chrétienne, la met en rapport avec Dieu et fait en sorte que les hommes soient unis à Dieu : cette union avec Dieu n'est pas le résultat de la *nature*, mais bien de la *grâce*. Saint Augustin montre Dieu créant dans les anges la nature et leur faisant en même temps largesse de la grâce. *Simul in eis et condens naturam et largiens gratiam. De civitate Dei*, l. XII, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 357. En défendant contre les pélagiens la nécessité de la grâce, il est plus d'une fois amené à dire ce qu'il entend par ce mot : c'est un ensemble de dons, se rapportant au salut, et réellement distincts de la nature et des perfections qui lui sont propres; si l'on peut appeler grâce le don de la création, si l'on peut appeler grâce ce par quoi l'homme se distingue de l'être inanimé, de la plante et de la bête, cependant c'est une grâce différente de celle par laquelle nous sommes prédestinés, justifiés, glorifiés. Celle-ci est propre aux chrétiens, elle n'est pas la nature, mais elle la sauve, elle n'est pas un secours extérieur à l'homme, mais une forme interne. *Epist.*, CLXXVII, n. 7; cf. *Epist.*, CXCIV, n. 8; CCXVII, n. 11, *P. L.*, t. XXXIII, col. 767, 877, 982. Le même docteur, *De spiritu et littera*, c. XXXIII, n. 57, *P. L.*, t. XLIV, col. 257, se demande si la volonté de croire est un acte *naturel* ou un don de Dieu : il marque ainsi la distinction entre *nature* et *grâce*. Saint Cyrille d'Alexandrie exprime très clairement et de façon tout à fait explicite la surnaturalité de la grâce : par le Christ nous sommes élevés à une dignité *surnaturelle* : εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα... La créature, qui par elle-même est esclave, est appelée à jouir de biens *surnaturels* par la seule volonté de Dieu. *In Joa.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXXIII, col. 153; cf. l. XI, c. XI, t. LXXIV, col. 553; *De sancta et consubstantiali Trinitate*, dial. IV, t. LXXV, col. 882, 908. Dans les prières liturgiques le caractère surnaturel de la grâce est exprimé principalement par l'effusion du Saint-Esprit : *Effunde, quæsumus, Domine, Spiritum gratiæ super familiam tuam; Spiritum nobis, Domine, tuæ charitatis infunde*, et par l'opération du Saint-Esprit en l'âme : *Mentes nostras quæsumus, Domine, Sanctus Spiritus divinis præparet sacramentis. Adsit nobis.., virtus Spiritus Sancti qui et corda nostra clementer expurget. Sacramentarium leonianum*, édit. Feltoe, Cambridge, 1890, p. 80, 134, 27.

Les scolastiques ont approfondi cette notion et saint Thomas explique que les dons naturels sont gratuits parce qu'on ne peut pas les mériter. Les dons surnaturels sont gratuits à double titre, parce qu'on ne peut pas les mériter et parce qu'ils sont positivement indus

à la nature à laquelle ils sont conférés. *Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum, unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cujus est agere meritoria opera... Aliud est debitum secundum conditionem naturæ; puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Dona naturalia carent primo debito, non autem carent secundo. Sed dona supernaturalia utroque debito carent et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXI, a. 1, ad 2um.

Les théologiens définissent la grâce, considérée en général : un don surnaturel (ou l'ensemble des dons surnaturels) concédé par Dieu à une créature douée d'intelligence en vue du salut éternel.

Il faut cependant observer que chez les scolastiques anciens, tels que saint Bonaventure, saint Thomas, le mot *gratia*, employé sans épithète, signifie, ordinairement, non la grâce considérée en général, mais la grâce sanctifiante ou habituelle, en tant qu'elle se distingue et des vertus infuses et du secours transitoire ordonné immédiatement à l'opération. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI; *De veritate*, q. XXIV, a. 14; *Cont. gentes*, l. III, c. CLVI; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, CX, a. 3, ad 3um; Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I.

3° *Division de la grâce.* — Saint Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. I, a. 1, dit que le Saint-Esprit lui-même, parce qu'il est gratuitement donné à l'homme, peut être appelé *grâce*, bien qu'il faille admettre, en l'homme justifié, un effet distinct de Dieu et produit par lui : c'est la grâce créée. Cf. *De veritate*, q. XXIX, a. 1; *Sum. theol.*, Iª, q. XLIII, a. 3.

1. De là la distinction entre grâce *incréée* et grâce *créée*. La grâce incréée est Dieu lui-même, en tant que par son amour il se donne surnaturellement à l'homme. La grâce créée est le don surnaturel produit en l'homme. Cf. Suarez, *De gratia*, proleg. III, c. III, n. 2, *Opera omnia*, Paris, 1856, t. VII, p. 137. Le même auteur, *De gratia*, l. VIII, c. II, t. IX, p. 313 sq., explique que la grâce sanctifiante, bien qu'elle soit produite immédiatement par Dieu, a cependant une cause matérielle, c'est-à-dire un sujet dans lequel elle est infuse; c'est pourquoi l'action divine, qui produit la grâce sanctifiante, n'est pas une action créatrice ou une création au même sens où l'est l'action de Dieu produisant de rien une substance ou un être qui existe en lui-même, sans qu'il soit inhérent à un autre être. Cette considération, qui concerne l'exactitude de la terminologie, n'infirme en rien la notion vraie de la surnaturalité et de l'extrinsécisme de la grâce. Cf. Maupréaux, *Revue augustinienne*, 1909, t. XV, p. 106 sq., 753 sq.

2. Quand on considère l'origine de la grâce, on peut distinguer la grâce de *Dieu* et la grâce du *Christ rédempteur*. Grâce de Dieu est tout don surnaturel concédé indépendamment des mérites du Christ rédempteur. La grâce du Christ rédempteur est tout don surnaturel concédé dépendamment de ces mérites. Ainsi toutes les grâces proprement dites (nous ne parlons pas des bienfaits purement naturels) accordées à l'homme après la chute d'Adam sont des grâces du Christ rédempteur; les grâces, au contraire, concédées aux anges et à nos premiers parents, avant le péché, sont des grâces de Dieu. Nous avons dit du *Christ rédempteur :* la distinction reste établie même si l'on admet l'opinion de certains théologiens, suivant lesquels l'incarnation du Verbe aurait eu lieu, en vertu du decret actuel de la providence, même si Adam n'avait pas péché, et, par conséquent, toutes les grâces auraient été octroyées dépendamment du Christ, alors même qu'il n'y eût pas eu de rédemption. C'est l'opinion de Duns Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. VII, q. III; voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1890 sq.; autre est l'opinion de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. I, a. 3. Suarez, *De gratia*, l. I, proleg. III, c. II, n. 9, t. VII, p. 135 sq., défend l'opinion de Scot.

3. Par rapport au sujet qui reçoit la grâce, celle-ci est *externe* ou *interne*. *Externe* est tout don surnaturel qui est en lui-même et reste extrinsèque à l'homme, par exemple, la prédication de la vérité révélée, la loi divine révélée par Dieu, les exemples des saints, les miracles. Certains théologiens étendent fort loin cette dénomination et l'appliquent à des effets, en soi naturels, mais ordonnés par Dieu à la sanctification surnaturelle ou au salut éternel des hommes. *Ad gratiam externam, præter prædicationem Evangelii, exemplum Christi aliaque facta supernaturalia recte revocantur beneficia per se naturalia, quibus Deus utitur ad nos supernaturaliter movendos, ut remotio occasionis peccandi, societas bonorum hominum, felices rerum eventus, etiam morbi, infortunia et ipsa mors. Hæ quidem res per se sunt indifferentes, sed nihilominus Deus ex benevolentia potest eas disponere, ut simul cum gratia interna salutem conducant.* Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. V, n. 25. Mais nous ne comprenons pas comment on peut appeler grâces *actuelles* ces réalités qu'on vient d'énumérer : c'est donner lieu à des confusions. La grâce *interne* est tout don surnaturel qui se trouve dans le sujet qui le reçoit. Cf. Suarez, *De gratia*, proleg. III, c. III, n. 10 sq., t. VII, p. 139 sq.

4. Saint Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. CL, CLIV; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXI, a. 1, expose la distinction entre la grâce *gratum faciens* et la grâce *gratis data*. La première unit à Dieu et lui rend agréable l'homme qui la reçoit : c'est un don qui sanctifie celui auquel il est octroyé. Pour saint Thomas, c'est la grâce sanctifiante seule. La grâce *gratis data* est un don par lequel celui qui la reçoit coopère à amener les autres au salut : c'est donc un bienfait concédé principalement en vue du salut d'autrui. A ce genre de dons se rapportent les charismes, indiqués par saint Paul, I Cor., XII, 8. Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. III, q. LXXIII, m. II, et saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 2, q. I, *Opera omnia*, Quaracchi, 1882 sq., t. II, p. 682 sq., désignent par l'expression *gratis data*, non seulement les dons, que nous venons d'indiquer, mais encore ce que nous appelons maintenant la grâce actuelle. Suarez, *op. cit.*, c. IV, n. 15, p. 147 sq., et les théologiens modernes classent sous le genre *gratum faciens* tout don surnaturel interne concédé à l'homme en vue de son salut personnel, et sous le genre *gratis data* tous les secours accordés à quelqu'un en vue du salut des autres. Cf. Jungmann, *De gratia*, 6e édit., Ratisbonne, 1896, n. 9; Hurter, *op. cit.*, n. 10.

5. La grâce *actuelle* est un secours transitoire par lequel l'homme est mû par Dieu à une opération salutaire; la grâce *habituelle* est un don, qui est infus dans l'âme et y demeure inhérent, à la manière d'une qualité permanente. Saint Thomas n'emploie pas l'expression *actualis gratia*, mais il connaît la réalité indiquée maintenant sous cette dénomination. Cf. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 2.

D'autres distinctions sont encore en usage : nous en parlerons plus loin, quand nous expliquerons l'essence de la grâce habituelle et de la grâce actuelle.

II. EXISTENCE. — Avant de démontrer l'existence de la grâce, il faut préciser la notion de la réalité désignée par ce mot.

Nous avons dit plus haut que nous entendions par grâce tout don surnaturel fait par Dieu à une créature intellectuelle en vue du salut éternel. La grâce, considérée sous ce concept générique, existe : en effet, l'état du premier homme, tel qu'il est décrit au livre de la Genèse, implique des dons positivement indus à la nature humaine. La révélation, proprement dite, c'est-

à-dire la manifestation d'une vérité faite directement par Dieu à une créature, est un bienfait surnaturel. Toute créature douée d'intelligence est par là même positivement ordonnée à connaître, notamment à connaître Dieu et, jusqu'à un certain point, ses œuvres. Cette connaissance naturelle est proportionnée au degré d'intellectualité de la créature et s'obtient par des moyens à sa portée. Mais aucune créature ne peut avoir d'elle-même une exigence ou un droit à ce que Dieu lui-même lui parle ou l'instruise. Cf. Mercier, O. P., dans la *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 306 sq.; 1908, t. xvi, p. 525.

La révélation divine, alors même qu'elle ne comprendrait pas des mystères proprement dits, est toujours une communication *surnaturelle* de Dieu avec la créature : elle est une *grâce* externe par rapport à celui auquel elle s'adresse. La révélation, considérée objectivement, c'est-à-dire l'ensemble de vérités révélées par Dieu et proposées avec les motifs suffisants de crédibilité, peut avoir pour conséquence la foi; cette foi peut être naturelle; il n'y a aucune impossibilité physique à ce que l'homme, par la seule activité de ses facultés, admette sincèrement pour vrai ce qu'il sait être révélé par Dieu et qu'il acquière cette conviction, par son intelligence et par sa volonté, sans qu'il y ait en lui un principe surnaturel et subjectif d'action. Ainsi, en supposant l'incarnation, c'est-à-dire l'union hypostatique d'une nature humaine avec une personne divine, cette humanité pourrait avoir pour principale fonction de susciter, dans les âmes, comme objet de connaissance et d'amour, des actes de foi, d'espérance, de charité, de reconnaissance, etc. Ces actes internes pourraient être, quant à leur entité ou substance, purement naturels; mais ils seraient surnaturels quant à leur origine, quant à leur dépendance d'une union surnaturelle, l'incarnation, quant à leur dépendance de l'homme-Dieu : ces actes rentreraient dans la catégorie de ces effets que les théologiens appellent surnaturels *quoad modum*, c'est-à-dire quant à la manière dont ils furent produits. Nous sommes d'avis que l'homme peut, avec ses seules forces naturelles, croire des mystères proprement dits, des vérités qui surpassent la portée naturelle de son intelligence : en ce cas, cette foi serait naturelle quant à son entité et à sa substance, et elle serait surnaturelle, non seulement quant au mode dont elle a été produite, mais encore à un titre nouveau parce que son objet matériel lui-même est au-dessus de l'ensemble des vérités que l'intelligence créée peut d'elle-même atteindre. Cf. Mercier, dans la *Revue thomiste*, 1907, t. xv, p. 43 sq.; David, *De objecto formali actus supernaturalis*, Bonn, 1913.

On prouve donc déjà l'existence de la grâce, considérée en général, quand on démontre l'incarnation du Verbe, l'enseignement de Jésus par ses paroles et ses exemples, ses miracles, l'institution de l'Église et de ses sacrements; quand on démontre les effets, produits dans les âmes, par l'activité du Christ : la foi, la perfection des chrétiens : ce sont des effets internes, surnaturels au moins quant à leur mode de production, et, par là-même, des grâces. Ils seraient de plus une grâce, à un titre nouveau, si l'on démontrait qu'ils sont le résultat d'une providence spéciale de la part de Dieu, d'une élection, d'un acte particulier d'amour et de bienfaisance en vertu de laquelle Dieu concède de fait ces effets salutaires aux uns, et non aux autres. Il était nécessaire de distinguer ces différentes raisons formelles de surnaturalité pour définir la réalité dont nous voulons démontrer l'existence : il s'agit maintenant de la grâce *interne*, c'est-à-dire d'une *entité surnaturelle*, permanente ou transitoire, infuse par Dieu à l'âme, surajoutée à son essence ou à ses facultés, devenant principe d'opération surnaturelle et salutaire. Nous prouverons cette doctrine par l'Écriture sainte, puis par l'autorité des Pères, nous indiquerons enfin les hérésies contraires.

1° *Preuve tirée de l'Écriture sainte*. — 1. *Enseignement de Jésus-Christ*. — Nous y trouvons énoncée l'assertion fondamentale concernant l'origine et le maintien de la vie nouvelle, surnaturelle et salutaire. Cette vérité est rapportée par saint Jean. Sur l'historicité de ces paroles, voir Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, Paris, 1910, t. ii, p. 8 sq., 240 sq.

Nicodème vient interroger le Christ sur le royaume de Dieu, que prêchait Jésus; Jésus lui dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu... Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'Esprit est Esprit. » Joa., iii, 3, 5. Le Christ enseigne donc que l'homme, pour être admis au royaume de Dieu et, par conséquent, pour être sauvé, doit renaître d'une manière immatérielle; cette naissance est le commencement d'une vie nouvelle : de même que la naissance selon la chair donne la vie physique et matérielle, ainsi la naissance selon l'Esprit donne la vie spirituelle. « Le royaume de Dieu est spirituel : pour y entrer il faut être esprit; mais être esprit, c'est avoir un autre être; on ne peut l'acquérir que par une nouvelle naissance et ce ne peut être que par une naissance selon l'Esprit, car de même que ce qui est né de la chair est chair, ainsi ce qui est né de l'Esprit est Esprit. » Lepin, *op. cit.*, p. 179. Le Christ parle donc ici d'une transformation de l'âme, d'une vie produite en elle directement par un rite sacré et l'action immatérielle de l'Esprit, et non d'une vie réalisée naturellement par l'activité humaine.

La vie, dont parle ici Jésus, est la même que celle qu'il nomme, lorsqu'il dit : « Je suis le pain de vie. » Joa., vi, 48. En effet, la renaissance spirituelle est le commencement de la vie propre à ceux qui font partie du royaume de Dieu, royaume qui se réalise déjà sur cette terre et se continue éternellement dans l'autre vie; la vie dont parle Jésus, quand il dit : Je suis le pain de vie, est aussi celle de ceux qui font partie du royaume, cette vie qui commence sur la terre et continue éternellement : « Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel... et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour le salut du monde... En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... Je suis le pain vivant descendu du ciel. » Joa., vi, 51-54. La manne était une nourriture miraculeuse, destinée à entretenir la vie corporelle, et elle ne suffisait pas à la maintenir sans fin, à empêcher la mort. La chair du Christ est aussi une nourriture; il est évident qu'elle n'est pas destinée à entretenir la vie corporelle des hommes, mais bien la vie spirituelle et salutaire; cette vie qui, par sa nature, dure éternellement. L'enseignement de Jésus peut se résumer ainsi : « Pour avoir part à la vie éternelle, il faut communier au Christ, manger sa chair et boire son sang; cette communion fait passer en nous sa vie, lui-même, si bien que nous sommes en lui et lui en nous, en vertu de quoi nous avons droit à être par lui ressuscités au dernier jour pour vivre éternellement. » Lepin, *op. cit.*, p. 250. Si nous rapprochons cette doctrine de celle qui faisait l'objet de l'entretien de Jésus avec Nicodème, nous conclurons : la vie, commencée dans l'âme par la renaissance spirituelle, a une nourriture qui lui convient; cette nutrition se fait par la manducation réelle du corps de Jésus et la susception réelle de son sang; la vie dont nous parlons, est ainsi caractérisée : elle est la vie du Christ en nous. Cette vie n'est pas la vie charnelle du Christ, mais une vie d'ordre spirituel; cette vie n'est pas le résultat d'actes humains; elle

n'est pas une perfection morale acquise par l'activité de l'homme, mais elle est l'effet immédiat et de la renaissance spirituelle et de la nutrition opérée par la communion. Voir COMMUNION, EUCHARISTIE. Cette vie est encore décrite par le Christ comme étant l'influence vivifiante émanée de lui dans l'âme des fidèles, influence qui est le principe des actes salutaires : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruits : car, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire. » Joa., XV, 5 sq. Cette union avec le Christ inclut la charité et celle-ci fait que la Trinité entière habite dans l'âme du juste, XIV, 23.

2. *Enseignement de saint Paul.* — Il n'entre pas dans notre plan de faire un exposé complet de la doctrine de saint Paul concernant la grâce; nous nous contenterons d'indiquer ce qui est requis à la démonstration que nous avons en vue. Pour saint Paul aussi, l'origine de la justification de l'homme est sa renaissance au baptême. Tit., III, 5 sq. Cette renaissance est une résurrection. Le baptême a pour effet immédiat la *mort au péché* et la *vie dans le Christ. a)* « Ignorez-vous que nous tous qui fûmes baptisés dans le Christ nous fûmes baptisés en sa mort. Nous fûmes donc ensevelis avec lui par le baptême (qui est) en sa mort, afin que comme le Christ ressuscita des morts par la gloire du Père, de même aussi nous marchions dans la nouveauté de vie. Si, en effet, nous fûmes greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par (celle de) sa résurrection, sachant que notre vieil homme fut crucifié avec lui afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus esclaves du péché; car celui qui est mort est affranchi du péché. » Rom., VI, 3-7. Mourir au péché, c'est être séparé du péché, c'est être délivré de la culpabilité du péché, c'est être délivré de sa tyrannie et être mis en mesure de résister à ses assauts. Le baptême délivre complètement de tout ce qui est péché : « Plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus. » Rom., VIII, 1. Hier, ils pouvaient être idolâtres, impudiques, voleurs, détracteurs, blasphémateurs; ils ont été « purifiés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ. » I Cor., VI, 11. L'affranchissement du péché n'est pas l'effet d'actes ou efforts moraux de l'homme, par lesquels il corrigerait peu à peu ses vices et deviendrait maître de ses passions; mais il est l'effet immédiat et instantané du baptême lui-même, en tant qu'il symbolise la mort de Jésus et reçoit une efficacité spéciale à rendre les hommes participants aux fruits salutaires de la mort de Jésus : c'est l'efficacité religieuse et transcendante du baptême même. Cf. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 246 sq. *b)* La vie nouvelle est une participation de la vie du Christ. Cette participation consiste à revêtir le Christ : « Vous tous, en effet, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Plus de juif ni de grec..., tous vous êtes un dans le Christ. » Gal., III, 27, 28. « Le baptême nous revêt du Christ : revêtus du Christ, nous sommes fils de Dieu; revêtus du Christ, nous ne sommes qu'un en lui. Pour que le raisonnement tienne, il faut que le Christ, dans lequel nous sommes plongés et que nous revêtons, soit conçu comme une forme qui nous enveloppe, nous pénètre et nous unifie. » Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 373 sq.

La vie nouvelle, reçue au baptême, consiste dans une influence *réelle* (*physique*) et surnaturelle (comme nous le démontrerons) du Saint-Esprit dans l'âme : cette assertion ressort très bien du texte de saint Paul : « Dieu nous a sauvés par le bain de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous avec abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par la grâce de celui-ci, nous devenions héritiers, en espérance, de la vie éternelle. » Tit., III, 5-7. « En négligeant les points accessoires, le baptême est un bain de régénération et de renouvellement : un *bain* qui purifie l'âme de toutes les souillures passées; de *régénération*, parce qu'il est une seconde naissance par l'eau et le Saint-Esprit, qui nous rend enfants de Dieu, comme la première nous a constitués enfants de colère : de *renouvellement*, parce que, sous l'influence de l'Esprit créateur, le néophyte dépouille le vieil homme, revêt le nouveau, se transforme dans tout son être... Le baptême, c'est aussi le don du Saint-Esprit répandu dans nos cœurs... avec l'abondance de ses dons. » Prat, *op. cit.*, p. 374 sq. Le baptême produit donc dans l'âme une *transformation réelle;* elle est comme une naissance nouvelle qui donne une vie nouvelle et celle-ci consiste dans l'*influence interne* du Saint-Esprit qui est *répandu dans l'âme* et y est imprimé comme un sceau, arrhes de notre héritage. Eph., I, 13-14; II Cor., I, 21. Cette transformation physique, que nous venons d'indiquer, s'actualise et s'exprime dans une transformation *morale*, l'exercice des œuvres bonnes et salutaires. Le baptisé est une *nouvelle créature* : « Quiconque est en Jésus-Christ est une nouvelle créature, » II Cor., V, 17; un être nouveau qui est destiné à des opérations nouvelles : « Nous sommes son ouvrage, ayant été *créés* en Jésus-Christ *pour faire de bonnes œuvres*, que Dieu a préparées d'avance afin que nous les pratiquions. » Eph., II, 10. Le principe de cette activité nouvelle est l'influence du Saint-Esprit : influence permanente qui fait du chrétien le temple où habite l'Esprit-Saint, I Cor., III, 16-17; VI, 19; influence aussi qui est une source d'action : l'Esprit nous métamorphose graduellement en l'image du Seigneur glorieux, II Cor., III, 18; il nous fait prier, Rom., VIII, 15 sq.; il est cause de toutes les manifestations de la vie salutaire dans les chrétiens. Cf. Tobac, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, art. *Grâce*, col. 336; Prat, *op. cit.*, p. 240. Ce dernier auteur, *op. cit.*, p. 421 sq., expose l'analogie qui existe entre la vie dans le Christ et la vie dans l'Esprit.

Ce qu'il importe de démontrer maintenant, c'est la *surnaturalité* de cette réalité interne conférée à l'âme par le baptême. Cet effet est surnaturel d'abord *quant au mode* dont il est produit : ce n'est pas une perfection acquise par l'activité humaine, mais infuse du dehors : c'est le baptême (une ablution avec une formule) qui fait exister dans l'âme l'influence vivifiante, caractérisée par la présence de l'Esprit-Saint; cet effet n'est pas naturel à un rite humain, considéré comme tel. L'influence vivifiante dont nous parlons est encore surnaturelle *en elle-même*, dans sa réalité physique; en effet, elle est une participation à la vie qui est propre à Dieu lui-même. La communication naturelle entre le créateur et la créature consiste en ce que Dieu produise les substances finies avec les accidents qu'elles réclament, leur conserve l'être, qui leur est propre, les meuve aux actions qui leur conviennent et les dirige ou gouverne toutes d'après le plan divin. De cette façon Dieu reste infiniment élevé au-dessus de tout le créé et n'a aucune communication personnelle avec la créature. Celle-ci, si elle est douée d'intelligence, peut, au moyen des autres créatures, connaître le créateur ainsi que les obligations morales qui résultent et de la dépendance des êtres créés vis-à-vis du créateur et des relations qu'ils ont entre eux. Mais aucune créature ne peut réaliser ni exiger une communication immédiate avec Dieu tel qu'il est en lui-même. Toute communication de Dieu tel qu'il est en lui-même est surnaturelle; or c'est ce qui se réalise dans le baptême. L'influence vivifiante, qu'elle produit, est surajoutée à la nature et l'unit directement à Dieu; elle fait résider Dieu en l'âme, y fait surgir une activité vitale particulière, due à l'influence de l'Esprit-Saint, Gal., V, 25, et qui consiste dans le

règne du Saint-Esprit vivant dans l'âme, Rom., VIII, 2, 14 : elle est donc une participation directe à la vie qui est propre à Dieu.

Cette surnaturalité se démontre encore par cette considération que l'homme, en recevant l'influence vivifiante, dont nous parlons, devient *fils adoptif* de Dieu. Gal., IV, 46; Rom., VIII, 14-17. L'homme, et toute créature, est, en vertu de sa nature, serviteur de Dieu, et ne peut avoir d'autre rang auprès de lui. Si donc l'homme est élevé à la dignité de fils de Dieu, celle-ci est absolument surnaturelle, comme aussi la qualité qui réalise en lui cette filiation. De plus, l'adoption comporte le droit à l'héritage, à jouir des biens qui sont propres à Dieu et ne correspondent pas à l'exigence de la nature créée. Voir ADOPTION SURNATURELLE, t. I, col. 431 sq.

Nous avons donc trouvé, dans la doctrine de saint Paul, l'affirmation de l'existence de la grâce interne proprement dite : une réalité physique, infuse dans l'âme, essentiellement surnaturelle, ordonnée au salut.

3. *Enseignement d'autres apôtres.* — Saint Jacques affirme aussi la génération spirituelle, I, 18, et l'habitation du Saint-Esprit en nous, IV, 5.

Saint Pierre enseigne aussi que les élus de Dieu sont sanctifiés par l'Esprit-Saint, I Pet., I, 2; qu'ils sont régénérés, 3, non d'une semence corruptible (comme dans la génération naturelle), mais par une semence incorruptible, par le Verbe vivant de Dieu et permanent. I Pet., I, 23. La seconde Épître de saint Pierre contient un texte célèbre, I, 4, dont l'interprétation est malheureusement difficile. Il est assurément très probable que le texte contient l'attestation de la participation des chrétiens, dès cette vie, à la nature divine. Cette affirmation n'aurait rien de surprenant après ce que nous a dit saint Paul touchant la communication aux fidèles de l'Esprit de Dieu et la Ire Épître de saint Pierre touchant la sanctification par l'Esprit, I, 2. Toutefois le texte allégué est obscur et le sens n'en est pas définitivement fixé. Cf. Tobac, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Grâce*, col. 339.

Saint Jean enseigne que la pratique de la justice est la conséquence d'une naissance spirituelle : le juste est engendré par Dieu et porte en lui une semence divine; il est enfant de Dieu. Joa., I, 12 sq.; I Joa., II, 29; III, 1 sq. Déjà sur cette terre le juste est engendré à la vie *éternelle* et cette génération se réalise dans l'union avec le Fils, I Joa., V, 11; cf. Joa., XV, 5 sq.; elle a pour conséquence l'imitation du Christ, I Joa., II, 6, mais elle ne reçoit son complément qu'après la mort, lorsque le juste voit Dieu tel qu'il est : c'est alors que le juste acquiert la parfaite ressemblance avec Dieu, III, 1-3. Le juste demeure en Dieu et Dieu en lui : l'Esprit-Saint, qui nous a été donné, rend témoignage de notre union avec Dieu, III, 24. C'est la même idée exprimée par saint Paul : « L'esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Rom., VIII, 16. L'influence divine dans l'âme est appelée *onction;* elle est principe de connaissance vraie : celle-ci unit à Dieu, au Père et au Fils, II, 20-28. La vraie charité aussi est une conséquence de notre connaissance spirituelle, IV, 6-8.

La doctrine de saint Jean, comme celle des autres apôtres, aboutit donc à la même conclusion que nous avons tirée des Épîtres de saint Paul : il existe une grâce interne. Car de l'exposé que nous avons fait, il résulte que la sainteté spécifiquement chrétienne n'est pas une simple orientation nouvelle de la vie morale déterminée par la foi en la révélation; elle n'est pas formellement une perfection morale acquise par l'activité humaine soutenue par un secours de Dieu ainsi que par l'exemple du Christ, et caractérisée par l'imitation des vertus du Sauveur, mais elle consiste formellement dans une renaissance spirituelle et surnaturelle réalisée dans l'âme par l'infusion d'une entité physique qui transforme l'âme et fait de l'homme un fils de Dieu, un membre du Christ, un temple du Saint-Esprit. De ce principe transcendant dérive l'activité morale du juste et son progrès en sainteté. Joa., XV, 4-5; Eph., II, 8-10; IV, 20-24; I Pet., II, 1-2; II Pet., III, 18.

C'est la même conclusion qu'exprime M. Tobac dans l'article très érudit, que nous avons cité plusieurs fois : on y trouve un exposé complet des fondements scripturaires de la doctrine de la grâce.

2° *Preuve tirée de la tradition.* — 1. Les *Pères apostoliques* expriment occasionnellement les vérités que nous venons d'exposer et en accentuent l'une ou l'autre. Nous nous servirons du texte et de la traduction publiés sous la direction de MM. Hemmer et Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1907 sq.

Saint Clément de Rome, dans la Ire Épître aux Corinthiens, enseigne que c'est le sang de Jésus-Christ qui a mérité au monde entier la grâce de la pénitence : celle-ci est accordée à tous les hommes qui ne la refusent pas, VIII, 4. La grâce de la pénitence est une influence interne, qui transforme l'homme, XXXVIII, 3, et elle est évidemment surnaturelle, puisqu'elle dépend de l'effusion du sang du Christ. C'est la grâce de Dieu qui revêt l'homme de vertus, XXX, 3, qui donne notamment la vie dans l'immortalité, la splendeur dans la justice, la vérité dans la franchise, la foi dans la confiance, la continence dans la sainteté, XXXV, 1 sq., la charité, L. Les chrétiens forment une portion sainte, un peuple particulier à qui il est donné de pratiquer la sainteté, XXX, et où chaque âme peut plaire à Dieu, LXIV; les chrétiens constituent un seul corps sur lequel est répandu un seul esprit de grâce, XLVI, 4 sq. Les justes sont les élus de Dieu, *ibid.* : leur justice ne résulte pas formellement de leurs œuvres, ni de leur conduite, mais elle dépend de la volonté de Dieu; celle-ci a pour effet la vocation et l'homme y répond par la foi, XXXII. Cette foi et ce qui en résulte est l'effet de la grâce, XXX, XXXV, LXIV. Cependant la foi seule ne suffit pas à la sainteté : il faut la coopération énergique de l'homme, XXXIII, LIX, LXII, LXIII. Voir CLÉMENT Ier, t. III, col. 52 sq.

Saint Ignace d'Antioche enseigne aussi que c'est à la mort de Jésus que nous devons notre vie, *Ad Magn.*, IX, 1; *Ad Smyrn.*, I, 2; c'est par la vigueur, donnée par son sang, que les chrétiens exercent la charité. *Ad Eph.*, I, 1 sq. C'est à la grâce de Jésus qu'est dû l'effet de la pénitence salutaire. *Ad Philad.*, VIII, 1. « A quiconque fait pénitence et se rallie à l'unité de Dieu autour du siège épiscopal, la grâce de Jésus-Christ assure la délivrance de tout lien. De cette métaphore de lien, Ignace tire un double effet : la grâce de Dieu fera tomber, pour les vrais pénitents, les liens du péché; d'autre part elle resserre ces liens de la charité chrétienne qui sont l'honneur des enfants de Dieu et le gage du salut. » A. d'Alès, *La discipline pénitentielle, IIe siècle*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1913, t. IV, p. 205. Jésus habite en l'âme chrétienne, il y est Dieu résidant en elle, l'amour que nous lui portons est un signe de sa présence en nous. *Ad Eph.*, XV, 3. Jésus est notre éternelle vie, qui nous unit à Jésus et à son Père. C'est avec l'aide de Jésus que nous repousserons victorieusement tous les assauts du prince de ce monde, pour jouir enfin de Dieu. *Ad Magn.*, I, 2. Saint Ignace insiste sur la nécessité des bonnes œuvres : l'apostolat du bon exemple, *Ad Eph.*, X; c'est par les bonnes œuvres que l'on reconnaît ceux qui appartiennent au Christ, *ibid.*, XIV, XV; c'est aux bonnes œuvres que sera proportionnée la récompense. *Ad Polyc.*, VI, 2. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 139 sq.; Lelong, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. III.

Saint Polycarpe est moins explicite, Il rappelle l'assertion de saint Paul : c'est de la grâce et non des

œuvres que nous vient le salut, il dépend de la volonté de Dieu par Jésus-Christ. *Ad Phil.*, I, 3. Dans les chapitres suivants, il exhorte vivement les Philippiens à l'exercice des vertus, mais c'est à Dieu qu'il attribue le repentir et l'accroissement des vertus, XI, XII.

L'Épître de Barnabé dit que c'est à la mort du Seigneur que nous devons la rémission des péchés, V, 1, cette rémission des péchés est une rénovation intérieure de l'âme; le Seigneur nous y donne une autre empreinte, comme s'il nous créait à nouveau, VI, 11; alors nous sommes créés à nouveau de fond en comble : c'est ainsi que Dieu habite réellement en nous, en notre intérieur, XVI, 8. Suit la description des effets salutaires de l'habitation de Dieu en nous. Au commencement de sa lettre, l'auteur attribue à l'intensité de la grâce la perfection de ceux auxquels il s'adresse : « Je me réjouis plus que tout autre chose et au delà de toute mesure de votre vie spirituelle, bienheureuse et illustre, tant est bien implantée la grâce du don spirituel que vous avez reçu, » I, 2.

Ces textes permettent de conclure que leurs auteurs ont la conviction suivante : l'homme devient saint dépendamment de l'influence de la mort de Jésus-Christ; cette influence efface les péchés et rend juste. Cette justification est une rénovation intérieure; elle fait habiter Dieu en l'âme et donne à celle-ci une activité nouvelle. C'est la grâce, considérée en général; elle est, en effet, *intérieure*, comme il est évident, et, en réalité, *surnaturelle*, car elle est bien distincte de l'influence que Dieu, comme créateur, exerce à l'égard de toute créature; elle met l'âme en communication spéciale et directe avec Dieu, en lui conférant une vie nouvelle, caractérisée en ce qu'elle est une participation à la vie divine; la grâce est donc une réalité surajoutée à la nature humaine, une réalité qui surpasse celle-ci et l'élève au-dessus d'elle-même.

2. Cette même conviction est exprimée et expliquée par les Pères des siècles suivants. Selon saint Irénée, le Christ nous a rachetés par son sang : il a donné son âme pour notre âme, sa chair pour notre chair : en répandant sur nous l'Esprit-Saint, il a rétabli l'union entre l'homme et Dieu; il a fait descendre Dieu vers l'homme par l'Esprit. *Cont. hær.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. VII, col. 1121. C'est par l'effusion du Saint-Esprit que l'homme est rendu spirituel et parfait, qu'il acquiert la *similitude* (distincte de l'image naturelle) avec Dieu, qu'il devient le temple de Dieu, c. VI, col. 1137 sq.; cette influence de l'Esprit est intime et de sa nature permanente, de telle sorte que l'homme parfait se compose de trois éléments : le corps, l'âme et l'Esprit. *Loc cit.* L'âme, docile au Saint-Esprit, le garde, est purifiée par lui et élevée à la vie de Dieu; l'âme, au contraire, qui cède aux appétits charnels, perd l'Esprit, c. IX, col. 1144 sq. La similitude avec Dieu est ce que nous avons perdus en Adam, l. III, c. XVIII, col. 932. C'est pourquoi nous avons besoin de renaître par le baptême, l. V, c. XV, col. 1166; tous peuvent être sauvés parce que tous peuvent, par le baptême, renaître en Dieu, les enfants, les jeunes gens et les vieillards, l. II, c. XXII, col. 784. Assertion remarquable, qui exprime la conviction que le baptême produit son effet surnaturel, même dans les enfants, et par conséquent, indépendamment d'actes du sujet qui reçoit le sacrement.

Clément d'Alexandrie enseigne aussi la renaissance spirituelle par le baptême, où l'on devient fils adoptif de Dieu; l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste; la similitude divine (distincte de l'image), similitude donnée par une qualité mystérieuse, inhérente à l'âme; la nécessité de la grâce dans l'ordre du salut. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 171 sq., 174 sq.

Origène prouve aussi l'existence de la grâce : la sainteté est une grâce, une participation du Saint-Esprit. *De principiis*, l. I, c. I, n. 3, *P. G.*, t. XI, col. 122; *In Epist. ad Rom.*, l. V, n. 3, *P. G.*, t. XIV, col. 1038. Quant à l'exercice de la perfection, il est une œuvre commune au secours de Dieu et au libre arbitre : il faut à l'homme une force divine pour qu'il puisse être honnête et persévérer dans le bien. *De principiis*, l. III, c. I, n. 1, 18, 22, *P. G.*, t. XI, col. 249, 289 sq., 301 sq. Origène ne dit rien sur la nature de ce secours divin, mais il parle de l'influence spéciale que Dieu exerce en vue du salut, influence attestée par différents textes de l'Écriture sainte; cette influence laisse intacte la liberté : c'est la thèse que défend Origène.

Tertullien « signale, d'après les expressions mêmes de la Genèse, une double ressemblance de l'homme avec Dieu, une ressemblance de nature (*ad imaginem Dei*) et une ressemblance de grâce (*ad similitudinem ejus*). La première est indélébile, la seconde, ruinée par le péché originel, peut revivre par le baptême : le sacrement rend à l'âme l'Esprit-Saint, principe de cette ressemblance. » *De baptismo*, c. V. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 264. A propos du texte : *Dii estis*, Ps. LXXXI, 6, Tertullien montre dans la vie de la grâce une participation de la créature à la vie divine. *Adversus Hermogenem*, c. V. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 263; cf. p. 326 sq. Tertullien enseigne aussi l'influence de la grâce sur le libre arbitre. *Op. cit.*, p. 268 sq.

Saint Cyprien, sans s'arrêter à exposer une doctrine sur la grâce, en atteste cependant l'existence : il enseigne notamment que le baptême donne à l'homme une nouvelle naissance, une transformation complète; qu'alors l'homme commence à appartenir à Dieu et à être animé par le Saint-Esprit. *Ad Donatum*, n. 4, *P. L.*, t. IV, col. 200. Les enfants aussi peuvent et doivent être baptisés, parce que l'on ne peut priver aucun homme de la grâce de Dieu. *Epist.*, LIX, *P. L.*, t. III, col. 1015.

La doctrine de saint Athanase a été exposée à l'art. ATHANASE, t. I, col. 2174. Remarquons que saint Athanase dit qu'Adam, après avoir perdu, par son péché, les dons reçus, fut réduit à sa condition *naturelle*, col. 2168.

Saint Basile a sur la grâce sanctifiante et surnaturelle une doctrine qui mérite d'être signalée. L'Esprit-Saint a comme propriété personnelle d'être la puissance sanctificatrice. *Epist.*, CCXXXVI, n. 6, *P. G.*, t. XXXII, col. 884. Les trois personnes divines sont saintes par nature; les anges ne le deviennent que par participation de l'Esprit. Cette sainteté, communiquée du dehors, est un accident, distinct de la nature, peut se perdre, bien qu'elle soit intimement unie à l'être. *Adversus Eunomium*, l. III, n. 2-3, *P. G.*, t. XXIX, col. 657 sq. La même assertion doit s'entendre de toute créature : aucune n'est sainte par nature, elle ne le devient que par participation. *Epist.*, CLIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 621. Les anges ont reçu leur nature par le Verbe; leur sainteté y a été ajoutée par le Saint-Esprit. Ce n'est pas par l'exercice progressif des vertus que les anges sont devenus dignes de recevoir le Saint-Esprit, mais c'est par un don gratuit qu'ils ont reçu la sainteté, un don ajouté à leur nature, au moment même de leur création, et pénétrant leur être; c'est pourquoi ils ne peuvent que difficilement pécher. *In ps. XXXII*, n. 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 333. C'est par un acte volontaire et libre que les anges sont déchus de la condition dans laquelle ils avaient été crées. *Homil. quod Deus non est causa malorum*, n. 8, *P. G.*, t. XXXI, col. 345. C'est aussi par l'abus de sa liberté que le premier homme est déchu de son état, qu'il a été soumis aux maladies et à la mort. *Op. cit.*, col. 344. Adam a transmis aux autres le péché. *Homil. dicta tempore famis et siccitatis*, n. 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 324. Les hommes se sauvent en

tant qu'ils sont régénérés par la grâce qu'ils reçoivent au baptême : c'est là que commence leur vie, *De Spiritu Sancto*, c. VIII, n. 26, *P. G.*, t. XXXII, col. 113; c'est là qu'ils reçoivent la rémission du péché et la force vivifiante du Saint-Esprit, c. XV, n. 35, col. 129; suit une belle description des effets du baptême, où saint Basile signale, entre autres, la confiance d'appeler Dieu du nom de Père, la participation à la grâce du Christ, n. 36, col. 132. C'est à l'influence active du Saint-Esprit, à son secours, que saint Basile attribue les œuvres saintes des anges, notamment le culte qu'ils rendent à Dieu et l'ordre qui règne entre eux, c. XVI, col. 136 sq. C'est aussi à l'influence du Saint-Esprit qu'est attribué l'exercice de la perfection chez l'homme : saint Basile enseigne que l'Esprit-Saint est toujours présent dans les justes, mais qu'il n'y opère pas toujours, c. XXXVI, n. 61, col. 180. C'est là, croyons-nous, l'affirmation implicite de l'existence de ce que nous appelons la grâce actuelle. Cette assertion est corroborée par d'autres textes : c'est par le Saint-Esprit que nous sommes rendus capables de rendre grâces à Dieu, n. 63, col. 184. Saint Basile exhorte à prier afin d'obtenir de Dieu de bonnes pensées, *Epist.*, VII, *P. G.*, t. XXXII, col. 244; il rend grâces à Dieu pour le secours spirituel accordé par Dieu au milieu des luttes pour la piété. *Epist.*, LXXIX, col. 453. Le secours donné par Dieu à celui qui se relève de la chute du péché est comparé à l'action de celui qui soutient sur les eaux un enfant qui ne sait pas nager. *In ps. XXIX*, n. 2, *P. G.*, t. XXIX, col. 309. Voir Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, p. 77 sq.; Scholl, *Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade*, Fribourg-en-Brisgau, 1881.

L'existence de la grâce interne (considérée en général) est exposée en maints endroits des écrits des autres Pères. Cf. Hummer, *Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890; CYRILLE DE JÉRUSALEM, t. III, col. 2555, 2561 sq.; AMBROISE, t. I, col. 499. Quant à saint Jean Chrysostome, voir notamment *Cateches. ad illuminandos*, I, n. 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 227; *In Joa.*, homil. XLVI, n. 1, *P. G.*, t. LIX, col. 257; *In Matthæum*, homil. LXIX, *P. G.*, t. LVIII, col. 650; *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXIV, *P. G.*, t. LXI, col. 198; cf. t. LI, col. 51; CYRILLE D'ALEXANDRIE, t. III, col. 2517 sq.; cf. Mahé, *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 1909, t. X, p. 30 sq., 467 sq.; De Groot, *Studien* (Nimègue), 1913, t. XLV, p. 343 sq., 501 sq.

Au début du Ve siècle surgit l'hérésie pélagienne. Voir PÉLAGIANISME. Il semble bien que l'erreur de Pélage concerne directement la *nécessité d'un secours divin* pour observer les commandements et exercer la vertu : Pélage nie que la grâce, en tant qu'elle est un secours interne, soit nécessaire, et affirme que la volonté humaine a, par elle-même, assez de vigueur pour accomplir tous ses devoirs et, par conséquent, rendre l'homme juste.

Mais nous croyons devoir insister sur ce point : Pélage ne s'attaquait pas formellement à ce que nous appelons maintenant la grâce actuelle, en tant qu'elle se distingue de la grâce habituelle; il s'attaquait à la grâce considérée en général, telle que la notion en était répandue dans l'Église, comme il ressort de la doctrine des Pères, que nous avons exposée plus haut. Saint Augustin, de son côté, défend avant tout la nécessité de la grâce, notamment sa nécessité absolue en tant qu'elle est un secours ajouté à la volonté libre : l'*influence* de la grâce sur l'*activité humaine* est ainsi mise en lumière. Mais cette influence n'est pas due seulement à ce que nous appelons la grâce actuelle, elle est aussi due à ce que nous appelons la grâce habituelle, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit. Quand saint Augustin parle de la grâce, requise à l'observation des commandements, il ne parle pas exclusivement de la grâce actuelle. Voir, par exemple, *Epist.*, CLXXXVI, n. 3; *De natura et gratia*, l. I, c. I, IV; *De gratia et libero arbitrio*, c. XIV, n. 27; *Opus imperfectum contra Julianum*, l. II, n. 226, *P. L.*, t. XXXIII, col. 317; t. XLIV, col. 247, 249, 897; t. XLV, col. 1247 sq. Il faut entendre le mot *gratia*, ou l'expression *auxilium gratiæ*, dans un sens large : ils peuvent désigner ou l'ensemble des dons accordés pour le salut ou l'un de ceux-là. Cf. Jacquin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 1904, t. V, p. 742. Il faut tenir compte de la même remarque pour interpréter les documents qui contiennent la condamnation du pélagianisme et du semi-pélagianisme. La doctrine de saint Augustin, voir AUGUSTIN, t. I, col. 2380 sq., constitue un événement important dans l'histoire du maintien et du développement de la foi chrétienne. Saint Augustin a défendu l'existence de la grâce, sa nécessité, sa surnaturalité, sa compatibilité avec la liberté humaine.

Cette même doctrine fut officiellement approuvée d'abord par le pape Innocent Ier, ensuite par le pape Zosime en 418, et par le pape Célestin Ier en 431. Elle est exposée dans le document intitulé : *De gratia Dei indiculus* ou *præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritatis*. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 1911, n. 129 sq. Sur l'origine, la valeur et la doctrine de ce document, voir CÉLESTIN, t. II, col. 2502 sq. On y affirmait surtout la nécessité de la grâce pour la rémission des péchés, pour la résistance aux tentations, pour l'observation des préceptes, pour toute œuvre salutaire, notamment depuis le commencement de la foi.

La même doctrine fut de nouveau sanctionnée au concile d'Orange en 529. Denzinger-Bannwart, n. 174 sq. Mais la discussion d'un siècle a eu pour résultat une plus grande précision : dans ce concile on a surtout déclaré la nécessité de la grâce *prévenante* pour tout acte qui commence la conversion, pour toute pensée ou toute affection par lesquelles l'homme adhère, *comme il le faut*, à l'Évangile. Nous aurons à revenir, dans la suite de cet article, sur les principales assertions émises dans ces conciles.

3° *Les hérésies.* — On comprend mieux une doctrine en étudiant les erreurs qui y sont opposées; de plus, les hérésies successives ont été pour l'autorité ecclésiastique les occasions de préciser la doctrine catholique. Nous indiquerons sommairement les grandes hérésies concernant la grâce et nous ferons voir ainsi les principales étapes du développement de la pensée chrétienne sur ce sujet.

1. Le pélagianisme, insistant sur la liberté, essentielle à l'homme, a nié que la volonté humaine avait été affaiblie par suite du péché d'Adam et se trouvait inclinée au mal. Il a nié aussi qu'Adam fut créé dans un état supérieur à celui où naissent maintenant tous les hommes. Pélage a nié encore *la nécessité de la grâce interne*, en tant qu'elle est un secours, qu'elle est une vigueur ajoutée à la volonté. L'homme peut toujours, disait-on, *par la vigueur essentielle ou naturelle de sa volonté libre*, résister au mal et faire le bien : la nécessité morale de la grâce n'existait donc pas pour Pélage et ses adeptes. Ont-ils nié de fait l'existence de toute grâce interne ? Les auteurs ne s'accordent pas sur la réponse à donner à cette question. Sur le pélagianisme, voir Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 436 sq. Quoi qu'il en soit, les documents ecclésiastiques, condamnant les erreurs de Pélage, ont affirmé l'existence de la grâce interne, notamment dans l'assertion de la justice originelle, et, ensuite, dans les canons qui concernent la nécessité de la grâce interne, notamment la nécessité d'un secours accordé à l'infirmité actuelle de l'homme, sans lequel il lui est impossible d'observer les commandements divins, et la nécessité d'une impulsion interne pour faire des actes salutaires.

2. Luther et Calvin sont à l'opposé de Pélage. Ils enseignent que la nature humaine, depuis le péché d'Adam, est essentiellement viciée; la nature humaine maintenant est inévitablement sujette au désordre de la concupiscence, la volonté est radicalement incapable de faire un acte moralement bon, le libre arbitre n'existe plus. L'homme ne peut donc pas, en lui-même, être ou devenir juste devant Dieu. Sa justification ne peut provenir que d'un principe extrinsèque, mais cette justification ne consiste pas dans l'infusion d'un don surnaturel, qui pénètre les âmes et leur devient inhérent. Cf. *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, Leipzig, 1899, t. VI, p. 722. C'est une simple imputation de la justice du Christ; la condition requise à cette imputation est la foi (*fides fiducialis*) : seule elle est requise et seule elle suffit. Cette foi n'est pas une vertu infuse, une qualité surnaturelle; on ne parvient pas à déterminer quelle est, d'après Luther, son essence. Luther a parlé fréquemment de la grâce et emprunte ses expressions à l'Écriture sainte et à la prédication catholique; cependant il n'admet pas l'existence de la grâce interne proprement dite, ni habituelle, ni actuelle. Elle est d'ailleurs logiquement exclue de son système doctrinal et inconciliable avec lui : en effet, Luther ne connaît qu'une justification extrinsèque à l'homme, simplement imputée; il n'y a pas de dépendance réelle, pas d'enchaînement interne entre l'activité vitale et la justification : l'homme est au point de vue moral radicalement vicié; toutes ses œuvres sont mauvaises, que l'homme soit juste ou qu'il ne le soit pas; dès lors la grâce n'a aucune raison d'être, elle n'a aucun rôle à remplir; elle n'est pas requise comme un secours interne, surajouté aux facultés naturelles et corroborant l'homme dans l'observation des préceptes et l'exercice de la vertu; car Luther n'admet pas la liberté et nie que la perfection morale soit connexe avec la justification; la grâce n'est pas requise non plus comme un principe de surnaturalisation, car Luther nie que la nature humaine, dans l'état actuel, puisse être intrinsèquement surnaturalisée et positivement ordonnée vers Dieu. La négation de la grâce, dans la doctrine de Luther, est confirmée par son enseignement sur l'état du premier homme : cet état de rectitude vis-à-vis de Dieu était naturel, dû aux facultés simplement naturelles de l'homme, comme la lumière est exigée par l'œil, dû à la connaissance et à l'amour, qui appartiennent en propre à la nature humaine. Cf. Ripalda, *De ente supernaturali*, l. I, disp. XX, sect. I, Paris, 1870, t. I, p. 194. Le concile de Trente a défini la réalité de la grâce interne, habituelle et actuelle, sess. VI, c. V-VII. Denzinger-Bannwart, n. 797 sq., et mis en lumière son caractère surnaturel. Sur la doctrine de Luther concernant les points exposés, voir Denifle, *Luther et luthéranisme*, trad. Paquier, Paris, 1910 sq., t. II, p. 451 sq.; t. III, p. 176 sq., 246 sq., 281 sq.; Hartmann Grisar, *Luther*, Fribourg, 1911-1912, t. I, p. 737 sq.; t. III, p. 40 sq.; Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekret*, Paderborn, 1909, p. 4 sq. Sur la doctrine de Calvin, qui est d'accord avec Luther pour nier la grâce, voir CALVINISME, t. II, col. 1400.

3. Baius n'a pas nié que Dieu, dans l'ordre du salut, agisse immédiatement sur l'âme, il admet, au contraire, l'influence réelle du Saint-Esprit produisant l'acte de charité : cet acte, qui dépend de la foi, est le principe de tout acte moralement bon, de telle façon qu'aucun acte moralement bon n'est possible sans la charité provenant du Saint-Esprit. Baius, *De charitate*, c. III-IV. Ce qui constitue l'erreur propre à Baius, c'est qu'il considère l'influence salutaire de Dieu comme *due* à la nature humaine et par conséquent *naturelle;* ce qu'il appelle dons du Saint-Esprit sont surajoutés à la nature en ce sens que celle-ci ne peut pas les produire, mais ils ne sont pas surajoutés en ce sens qu'ils sont *positivement indus* ou *surnaturels*. Cf. Baius, *De prima hominis justitia*, c. I-IV, X-XI; *De meritis operum*, c. IV, VI, IX; *Apologia summo pontifici Pio V*, n. 20. L'Église, en condamnant la doctrine de Baius, a donc surtout affirmé la *surnaturalité* de ces réalités qui constituent l'ordre des dons *salutaires*, elle a affirmé l'existence de la grâce en tant que celle-ci est surnaturelle. Sur la doctrine de Baius et l'interprétation des documents ecclésiastiques à son sujet, voir BAIUS, t. II, col. 41; cf. *Collationes Brugenses*, 1913, t. XVIII, p. 69, 133, 207.

Pour la doctrine de Jansénius et de Quesnel, nous renvoyons aux articles qui leur seront consacrés.

4. Le rationalisme, né du protestantisme, rejette tout surnaturel, toute influence surnaturelle de Dieu sur l'âme; et tout surnaturel externe à l'homme, tel que la révélation. Le principe fondamental du rationalisme est exprimé dans la 3[e] proposition du Syllabus de Pie IX : « La raison humaine, sans avoir aucunement égard à Dieu, est le seul arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal, elle est à elle-même sa loi, et, par ses seules forces naturelles, elle suffit à procurer le bien des individus et des peuples. » Denzinger-Bannwart, n. 1703. Le modernisme n'a pas, semble-t-il, défendu des thèses qui contiennent explicitement la négation de la grâce, mais son système est radicalement incompatible avec la doctrine catholique de la grâce. En effet, d'abord, le modernisme ne peut admettre aucun *ordre surnaturel :* celui-ci est exclu et par l'agnosticisme et par l'immanentisme vital. L'agnosticisme rejette la connaissance de tout être immatériel et nie qu'on en puisse démontrer l'existence. Dieu, l'âme ne sont plus objet de connaissance proprement dite, ni de science; seulement les phénomènes, c'est-à-dire les manifestations externes des êtres, sont connaissables; dès lors, pour le modernisme, toute entité surnaturelle, parce qu'elle est immatérielle, est considérée comme inconnaissable; on n'en peut pas tenir compte dans l'explication de la vie des individus. L'immanentisme va plus loin encore et nie positivement tout ordre surnaturel : en effet, pour lui, toute religion est l'effet de l'évolution du *sentiment religieux* inhérent à l'homme; en tout homme il y a un *besoin du divin*, de là surgit le sentiment religieux qui est une adhésion du divin (à l'inconnaissable); cette adhésion est, en quelque sorte, une *intuition*, en tant qu'elle est nécessaire et spontanée, mais, d'autre part, elle est *obscure* et *aveugle*, parce qu'elle ne constitue pas une connaissance nette et raisonnée de son objet, qui est le divin : cette adhésion s'appelle la *foi*. Or l'homme réfléchit sur cette foi, forme et exprime d'abord des assertions vulgaires et simples, ensuite il trouve des assertions plus nuancées et plus distinctes : quand celles-ci sont sanctionnées par l'autorité religieuse, elles sont des *dogmes*. Mais ces dogmes sont nécessairement liés au sentiment religieux et lui correspondent; or ce sentiment religieux, parce qu'il est vital, est changeant et se modifie réellement avec le temps et les événements; il en résulte que les dogmes aussi sont muables. Par conséquent, toutes les religions, et tout ce qu'elles contiennent en fait de dogmes, ne sont pas autre chose qu'un effet naturel de l'évolution naturelle du sentiment religieux, qui lui aussi est naturel. Dans cette théorie, on nie évidemment toute influence *surnaturelle* de Dieu, notamment toute révélation proprement dite, et on affirme que toute foi, toute vertu, surgit spontanément de l'âme et correspond à son besoin naturel.

Quant à la *grâce interne*, proprement dite, soit habituelle, soit actuelle, elle est exclue par le modernisme : d'abord, si l'on rejette toute révélation proprement dite, on ne peut plus connaître l'existence d'une entité immatérielle et en soi surnaturelle; ensuite, si toute foi religieuse, toute vertu n'est que l'évolution

naturelle du besoin divin, il n'y a plus de place pour la grâce dans la sainteté humaine; enfin si l'on disait que l'examen des tendances psychologiques de l'homme conduit à la conclusion qu'un secours de Dieu est nécessaire, ce secours serait naturel, puisqu il est exigé par la nature humaine.

Les passages de l'encyclique *Pascendi*, qui concernent ce que nous venons d'indiquer, se trouvent dans Denzinger-Bannwart, n. 2072, 2074, 2077, 2079, 2089, 2094. Pour un exposé plus développé, on pourra consulter ce que nous avons écrit dans les *Collationes Brugenses*, 1908, t. XIII, p. 111, 195, 275; outre les auteurs cités là, voir Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909; Rosa, *L'enciclica Pascendi e il modernismo*, Rome, 1909; Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Fribourg-en-Brisgau, 1912; Valensin, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Immanence*, col. 569 sq.

5. Nous avons indiqué plus haut la théorie de Luther et de Calvin : les protestants croyants ont, semble-t-il, abandonné peu à peu la doctrine de leur maître et se sont, en plusieurs points, rapprochés de la foi catholique. Cf. Krogh-Tonningh, *Die Gnadenlehre und die stille Reformation*, Christiania, 1894; *De gratia Christi et de libero arbitrio*, Christiania, 1898.

Les protestants libéraux, qui au fond sont rationalistes, n'admettent pas la réalité de la grâce. M. Harnack, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 3e édit., 1897, t. III, p. 75 sq., reconnaît que saint Augustin admet que la grâce est une *réalité*, une force agissante, mais il dit que c'est une erreur. Nous avons démontré plus haut que saint Paul et les Pères, tant grecs que latins, ont enseigné la réalité de la grâce, la transformation réelle de l'homme, transformation physique et morale, sous l'influence interne du Saint-Esprit dans l'âme. Nous n'avons pas à nous occuper ici du subjectivisme qui, en M. Harnack, préside à l'interprétation de l'origine des dogmes. Voir DOGME, t. IV, col. 1582 sq.

III. NÉCESSITÉ. — Nous ne parlons pas ici de la nécessité d'une révélation divine, mais de la nécessité de la grâce *interne*. Nous exposerons les questions indiquées par saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX. Mais il faut d'abord exposer la notion de *nécessité :* il y a nécessité physique et nécessité morale.

Quand on considère ce qui est requis à l'opération humaine, on distingue une double nécessité : ce que la faculté, en elle-même, prise dans son entité, exige pour que l'opération puisse se produire, est nécessaire *physiquement*, par exemple, pour connaître naturellement, l'intelligence humaine exige en elle une image de l'objet à connaître (*species intelligibilis impressa*); ce qui est requis, non pour mouvoir ou déterminer telle faculté à tel acte, mais pour que les hommes, dans les conditions ordinaires de la vie et d'après la commune manière de vivre, agissent de telle ou telle manière, est nécessaire *moralement*, par exemple, pour que les enfants parviennent au développement normal de leur intelligence, il leur faut l'enseignement.

Cette distinction est différente d'une autre, admise aussi en théologie : nécessité de précepte, et nécessité de moyen. Une chose est nécessaire au salut, de *nécessité de précepte*, quand elle est nécessaire précisément parce qu'elle est imposée ou ordonnée : ainsi entendre la messe le dimanche est nécessaire de nécessité de précepte, parce que cet acte nous est imposé; si, sans raison suffisante, on l'omet volontairement, on transgresse la loi, on commet le péché et ainsi on met obstacle au salut. Une chose est nécessaire de *nécessité de moyen*, quand elle est requise formellement comme moyen pour atteindre un but, c'est-à-dire quand elle y ordonne positivement et en est cause formelle ou efficiente ou dispositive et qu'elle est précisément requise à ce titre : ainsi la grâce sanctifiante, comme nous le démontrerons plus loin, est nécessaire au salut, de nécessité de moyen.

1° *Nécessité de la grâce pour connaître le vrai.* — L'homme, même dans l'état actuel du genre humain, est physiquement apte à connaître chacune des vérités d'ordre naturel, et leurs divers ensembles, qui constituent les sciences diverses. Cette assertion se prouve en philosophie et se déduit de l'essence même de l'intelligence humaine. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 1. Cette conclusion n'est pas infirmée, en théologie, par la doctrine du péché originel, car par suite de ce péché l'homme n'a pas été intrinsèquement déformé dans ses facultés naturelles.

Il nous faut noter spécialement que l'homme, même dans l'état actuel du genre humain, est physiquement capable de connaître les vérités fondamentales de l'ordre moral, telles que l'existence de Dieu, l'existence de la loi naturelle et de sa sanction, l'immortalité de l'âme. Cette assertion est contenue dans divers documents émanés de l'autorité ecclésiastique. Voir la 6e proposition, souscrite par Bautain, t. II, col. 483; la 2e proposition, souscrite par Bonnetty. *Ibid.*, col. 1022.

La capacité physique de l'homme à connaître avec certitude, par la force naturelle de son intelligence, l'existence de Dieu, a été définie au concile du Vatican et cette déclaration a été reprise et expliquée dans le serment antimoderniste. Voir t. IV, col. 824 sq.

Enfin, toutes les vérités qui constituent les préambules rationnels de la foi surnaturelle peuvent être connues par la seule raison naturelle. Voir FOI, col. 188 sq.

Nous concluons donc qu'aucune grâce interne n'est *physiquement* requise pour que l'homme connaisse les vérités d'ordre naturel. On ne peut affirmer non plus que la foi surnaturelle est, dans l'ordre actuel de la providence, *moralement* nécessaire pour que l'homme échappe aux erreurs même dans le domaine de la connaissance naturelle; mais il est incontestable que l'adhésion aux vérités révélées donne à la raison humaine des principes qui la guident et la raffermissent dans l'acquisition de connaissances d'ordre naturel, notamment en métaphysique. Comme nous l'exposerons plus loin, une grâce interne (soit actuelle, soit habituelle) est physiquement nécessaire à tout acte positivement salutaire; il en résulte la nécessité physique de la grâce pour le jugement de crédibilité ou, au moins, de crédentité, et pour l'acte de foi lui-même; mais cette assertion générale soulève des questions spéciales, nombreuses et difficiles, exposées à l'article FOI, col. 237 sq.; la question se pose aussi si l'acte de foi divine, c'est-à-dire l'adhésion intellectuelle à une vérité révélée par Dieu, adhésion qui a pour objet formel l'autorité de Dieu-révélateur, peut se faire naturellement ou bien exige physiquement une grâce interne : c'est la question de l'objet formel des actes salutaires. Voir Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, p. 68 sq.; David, *De objecto formali actus salutaris*, Bonn, 1913.

2° *Nécessité de la grâce pour faire le bien.* — Nous nous occupons ici des actes faits par l'homme en cette vie : un acte moralement bon est un acte libre, conforme avec la règle déterminant l'activité humaine en tant qu'elle mène à l'obtention de la fin dernière; la conformité de l'acte libre avec cette règle est formellement la *moralité*.

Mais, dans l'ordre actuel de la providence, la fin dernière, considérée subjectivement, c'est-à-dire la possession même de Dieu, qui constitue la béatitude, est absolument *surnaturelle :* elle consiste, en effet, dans la vision intuitive de l'essence divine; tous les actes au moyen desquels l'homme tend positivement (soit médiatement, soit immédiatement) vers cette fin, sont appelés *salutaires*. Mais l'homme peut ignorer

cette fin, et peut s'en détourner, et cependant connaître et faire librement des actes conformes à la loi naturelle ou à certaines lois positives. De là, il faut distinguer les actes *salutaires* et les actes *simplement* et uniquement *honnêtes*.

Une double question se pose maintenant : la grâce est-elle nécessaire pour que l'homme fasse des actes simplement honnêtes; est-elle nécessaire pour que l'on puisse faire des actes salutaires ?

1. *Nécessité de la grâce pour les actes salutaires.* — Nous entendons ici, par salut, la sainteté ou la perfection morale, telle qu'elle est exigée dans l'ordre actuel, les fruits de la rédemption du Christ, le bonheur éternel dans l'autre vie; salutaire est toute action qui conduit positivement l'homme à cet ordre de choses ou qui émane de l'homme en tant qu'il y participe déjà.

Jésus-Christ enseigne que rien n'est possible dans l'ordre du salut sans la grâce. Après avoir exposé la perfection morale que doivent réaliser ses disciples, Matth., v, 1-vii, 6, il indique le moyen d'y parvenir : c'est la prière persévérante qui obtient le secours divin, Matth., vii, 7-11; ce secours, ce principe de perfection morale, c'est le Saint-Esprit. Luc., xi, 13. Ceux qui sont les disciples du Christ possèdent le royaume de Dieu. Luc., vii, 32. Personne ne peut entrer dans le royaume de Dieu sans renaître par l'eau et le Saint-Esprit, Joa., iii, 5; cette vie nouvelle est mystique et surnaturelle, puisqu'elle a le Saint-Esprit pour principe. Il existe une union intime et mystique entre le Christ et ses disciples : il est la vigne et ses disciples en sont les branches; c'est du Christ qu'ils doivent recevoir la vie qui les rend capables de faire des œuvres saintes; *sans le Christ ils ne peuvent accomplir aucune œuvre qui appartient à cet ordre*, Joa., xv, 1-5; il s'agit ici de la même vie surnaturelle, de cette vie qui s'obtient dans une seconde naissance par le Saint-Esprit. Cette vie dans le Christ a pour conséquence l'observation des préceptes divins, qui a son principe dans l'amour envers le Christ, *ibid.*, 8-10, et avec cet amour coexiste l'habitation de la sainte Trinité dans l'âme. Joa., xiv, 23. Ces textes enseignent donc la nécessité d'une influence surnaturelle, interne, vitale pour toute autre œuvre salutaire. Le Christ, parlant du commencement de la vie chrétienne chez les adultes, c'est-à-dire de la foi en lui, affirme que cette foi est un don de Dieu; que personne ne croit sans qu'il n'y soit attiré par le Père, Joa., vi, 44, 65-66; il s'agit ici encore d'une influence surnaturelle.

Saint Paul, I Cor., iii, 4-6, parle de ceux qui prêchent l'Évangile et dit que ce n'est pas à leur prédication qu'est due la foi de ceux qui les écoutent, mais à l'influence divine. C'est aussi à l'influence divine que les prédicateurs doivent d'avoir des pensées opportunes dans leur prédication, II Cor., iii, 5; on peut en conclure que les fidèles aussi n'ont pas de pensées salutaires sans l'influence divine. Le salut, le fait d'être participants de la rédemption du Christ, est indépendant des actions humaines, comme telles, même de l'observation de la loi comme telle : il est un don gratuit de Dieu; ceux qui le reçoivent sont créés dans le Christ, c'est une nouvelle existence qu'ils reçoivent. Rom., iii, 22-28; Eph., ii, 8-10. C'est donc à la grâce qu'est due l'activité salutaire tout entière. Le travail personnel, que l'homme, déjà justifié, doit faire pour persévérer, est encore, en dernière analyse, dû à l'influence divine : c'est Dieu qui opère en l'homme *le vouloir et l'exécution de l'œuvre salutaire*. Phil., ii, 12, 13. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. ii, p. 125 sq. La nécessité de la grâce pour être délivré de la servitude du péché, pour être capable de l'éviter, est aussi clairement exprimée par saint Paul, par exemple, Rom., vi, 17; vii, 7-viii, 2; Eph., ii, 3; le fait d'obtenir la justification est un effort, non des actions volontaires comme telles, mais de la *miséricorde* divine, Rom., ix, 16; cet effet, comme il résulte de l'ensemble de la doctrine de saint Paul, est la grâce interne : celle-ci est donc absolument nécessaire à tout ce qui mène l'homme à l'état de justification. Cf. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 423 sq.

Quant à la tradition, remarque le même auteur, il y a différence, au point de vue qui nous occupe, entre les Pères avant et après l'hérésie pélagienne, et, pour l'époque qui précède Pélage, entre les Pères grecs et les Pères latins, p. 424 sq.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, on ne trouve chez les Pères, avant saint Augustin, aucune négation de la nécessité de la grâce; au contraire, beaucoup l'affirment, par exemple, S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. xvii, n. 2, *P. G.*, t. vii, col. 930; Tertullien, *De anima*, c. xxi, *P. L.*, t. ii, col. 685; Origène, *De principiis*, l. III, c. i, xviii, xxii, *P. G.*, t. xi, col. 289, 291, 301; S. Ambroise, *In Lucam*, l. II, 84, *P. L.*, t. xv, col. 1583; Marius Victorinus, *In Epist. ad Phil.*, ii, 12 sq., *P. L.*, t. viii, col. 1212; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxxvii, 13, *P. G.*, t. xxxvi, col. 297; S. Grégoire de Nysse, *Orat.*, iv, *de oratione dominica*, *P. G.*, t. xliv, col. 1166; *De instituto christiano*, *P. G.*, t. xlvi, col. 304; S. Jean Chrysostome, *In Genesim*, homil. xxv, 7, *P. G.*, t. liii, col. 228. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. ii, sur les Pères grecs, p. 145 sq., sur les Pères latins, p. 280 sq.

La doctrine de Pélage, développée par Celestius et défendue avec ardeur par Julien d'Éclane, voir Augustin, t. i, col. 2280 sq., contenait la négation de la nécessité de la grâce; on y affirmait que l'homme peut, par sa libre volonté, vouloir et réaliser tous les préceptes divins et, par conséquent, être juste devant Dieu. On ne distinguait pas entre les préceptes de la loi naturelle et ceux qui sont surajoutés par la révélation; on considérait tout l'ensemble des obligations qui incombent à l'homme, et on affirmait leur observation possible par l'énergie de la volonté.

Contre cette thèse générale Augustin écrivit, à la fin de l'année 412, le livre *De spiritu et littera*, où, après avoir indiqué l'erreur, c. ii, n. 4, il expose la doctrine catholique : l'homme, bien qu'il soit libre, alors même qu'il connaisse ses devoirs, doit cependant recevoir le Saint-Esprit, qui lui donne l'amour requis à l'accomplissement du bien moral, c. iii; c'est lui qui est la source de la perfection morale, c. v, de la délivrance du péché, c. vi, de la justice ou de la vie réellement bonne au point de vue moral, c. vii, *P. L.*, t. xlii, col. 202-207. Cette même doctrine fut défendue par Augustin dans divers écrits subséquents, voir Augustin, t. i, col. 2296 sq., dans divers conciles, voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. ii, p. 168 sq., et dans les lettres du pape Innocent Ier, de 417, *P. L.*, t. xx, col. 584, 586, 587, 591. L'important concile de Carthage, qui s'ouvrit le 1er mai 418 et où plus de deux cents évêques se trouvaient réunis, proclama la nécessité de la grâce notamment dans trois canons : la grâce divine, par laquelle l'homme est justifié, ne procure pas seulement la rémission des péchés commis, mais elle est un secours donné pour que l'homme évite les péchés, can. 3; cette même grâce est un secours, non seulement en ce sens qu'elle nous fait connaître ce que nous devons faire et éviter, mais en ce sens qu'elle nous fait aimer et nous rend aptes à réaliser nos devoirs, can. 4; cette grâce n'est pas donnée pour que nous puissions avec elle accomplir *plus facilement* ce qui nous est ordonné, mais elle est donnée pour que nous devenions capables d'accomplir les préceptes divins : ce que nous ne pouvons pas *sans elle*. Denzinger-Bannwart, n. 103-105. Ces canons furent approuvés par le pape Zosime, dans sa célèbre *Epistola tractoria*.

Ces décisions proclament donc la nécessité absolue

de la grâce interne (considérée en général), pour obtenir la justification et pour ne pas la perdre par le péché. Innocent Ier avait déjà déclaré la nécessité de la grâce pour la persévérance du juste, *P. L.*, t. xx, col. 587, et Zosime, dans la lettre citée, attribue à l'influence divine sur le cœur des hommes et sur leur libre arbitre toute pensée sainte, tout pieux dessein et tout bon mouvement de la volonté : l'influence divine, dont il est question ici, est la grâce. Ce texte est emprunté au document appelé *Præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritatis*, publié probablement sous Sixte III (432-440) et admis comme l'expression de la foi de l'Église. La doctrine de ce document est bien résumée dans sa conclusion : « Nous professons hautement que tous les bons sentiments et toutes les bonnes œuvres, tous les efforts et toutes les vertus, par lesquels, depuis le premier début de la foi, nous nous dirigeons vers Dieu, ont vraiment Dieu pour auteur; nous croyons fermement que tous les mérites de l'homme sont précédés par la grâce de celui à qui nous devons et de commencer à vouloir le bien et de commencer à le faire. » Voir Célestin, t. ii, col. 2058. Les arguments donnés pour prouver cette nécessité sont la doctrine scripturaire, exprimée dans les textes que nous avons cités plus haut; ensuite la pratique établie dans l'Église, de prier pour obtenir de Dieu la foi et tout ce qui aide au salut; de là le principe : *ut legem credendi lex statuat supplicandi.* Denzinger Bannwart, n. 139. On ne peut pas exagérer la portée de cet axiome, on ne peut pas considérer toute prière liturgique comme expression de la foi de l'Église. L'auteur des *Capitula* parle ici de prières que font les ministres de l'Église pour que la foi soit donnée aux infidèles, pour que les idolâtres soient délivrés de leurs erreurs, que les juifs voient la lumière de la vérité, etc. Cf. dom Cabrol, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Célestin Ier*, t. ii, col. 2795 sq. Mais remarquons que l'auteur des *Capitula* indique le principe d'où résulte la valeur de son argument : ce sont des prières sacerdotales, que les apôtres nous transmirent, que toute l'Église catholique emploie uniformément dans tous les lieux du monde; c'est l'universalité et l'antiquité de l'emploi de ces prières qui en fait un témoignage authentique de la *foi* de l'Église et la loi de la croyance. Cette doctrine, avant d'être exprimée dans les *Capitula*, avait été exposée par saint Augustin, *De dono perseverantiæ*, c. xxiii, n. 63, *P. L.*, t. xliv, col. 1051.

Quand ce document fut publié, l'erreur, désignée plus tard sous le nom de semi-pélagianisme, avait déjà fait son apparition. Sur son origine, voir Jacquin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 1904, t. v, p. 266 sq. Il semble que ce soit la doctrine de saint Augustin sur la prédestination qui ait donné lieu au débat; mais ici nous avons à considérer la nécessité de la grâce, et spécialement la doctrine de Cassien. Celui-ci paraît d'abord admettre, d'une manière générale, la nécessité de la grâce pour tout acte qui appartient au salut, même pour le commencement de la bonne volonté. *Collat.*, III, c. xvi, xix, *P. L.*, t. xlix, col. 578 sq., 581. Mais bientôt Cassien précise son enseignement. Il pense que de nous-mêmes nous pouvons avoir parfois du moins un commencement de bonne volonté : *In his omnibus et gratia Dei et libertas nostri declaratur arbitrii et quia suis interdum motibus homo ad virtutum appetitus possit extendi, semper vero indigeat adjuvari... Etiam per naturæ bonum quod beneficio creatoris indultum est, nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia, quæ tamen nisi a Domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt, Collat.*, XIII, c. ix, col. 918-920. Aussi Dieu, pour dispenser sa grâce exige-t-il, ou attend-il quelquefois de nous des efforts préalables d'une bonne volonté. *Ibid.*, c. xiii, col. 932. Voir Cassien, t. ii, col. 1823 sq.; Fauste de Riez, t. v, col. 2103 sq.; Jacquin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, t. v, p. 280 sq.; 1900, t. viii, p. 294 sq.; Hefele, *op. cit.*, t. ii, p.1090 sq.; Tixeront, *op. cit.*, t. iii, p. 276 sq., auquel nous avons emprunté l'exposé précédent.

Cette doctrine fut réfutée par saint Augustin dans deux traités, *De prædestinatione sanctorum*, *P. L.*, t. xliv, col. 959-992; *De dono perseverantiæ*, *P. L.*, t. xlv, col. 993-1034; plus tard par saint Prosper d'Aquitaine dans son livre *Contra collatorem*, *P. L.*, t. li, col. 215-276. Signalons quelques assertions : saint Augustin insiste sur ce point que le commencement de la foi est dû à la grâce, *De prædestinatione sanctorum*, c. ii, 3, *P. L.*, t. xliv, col. 961 sq.; plus loin, viii, n. 16, il dit : *Fides igitur et inchoata et perfecta, donum Dei est : et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari, omnino non dubitet, qui non vult manifestissimis sacris Litteris repugnare*, col. 972; cf. c. xvii, col. 983; c. xxi, col. 992. Dans le traité *De dono perseverantiæ*, il enseigne que nul mérite humain n'existe avant la grâce, c. xix, n. 49, *P. L.*, t. xlv, col. 1023. Cf. c. xxiv, col. 1033. Dans ces textes il s'agit de la grâce proprement dite, c'est-à-dire du secours divin spécifiquement *salutaire*. Sur la distinction des deux ordres de grâce, voir Augustin, t. i, col. 2387. Saint Prosper nie que les pensées pieuses viennent de la seule volonté libre, elles proviennent de l'*inspiration de Dieu*, *Contra collat.*, c. xii, *P. L.*, t. li, col. 244; la bonne volonté,par laquelle on adhère à Dieu, appartient à l'homme, mais elle naît sous l'inspiration divine, col. 245 sq. L'homme ne peut pas par son énergie propre s'élever aux commencements de sa sanctification, col. 246; aucune œuvre salutaire ne peut se faire sans la grâce; bien qu'on rencontre des actions louables chez les impies, elles ne sont pas véritablement vertueuses : *Ergo omnia quæ ad vitam et pietatem pertinent, non per naturam, quæ vitiata est, habemus, sed per gratiam, qua natura reparatur, accepimus. Nec ideo æstimare debemus in naturalibus thesauris principia esse virtutum, quia multa laudabilia reperiuntur etiam in ingeniis impiorum. Quæ ex natura quidem prodeunt, sed quoniam ab eo qui naturam condidit recesserunt, virtutes esse non possunt*, col. 250; la liberté reste entière sous l'action de la grâce, celle-ci porte la volonté au bien et l'y affermit : *opitulationes divinæ gratiæ stabilimenta sunt voluntatis humanæ*, col. 255. Cf. les *définitions* de Cassien jugées par saint Prosper, col. 255 sq. Voir Fulgence de Ruspe, col. 970 sq.

La nécessité de la grâce, étendue à tous les actes salutaires, était donc enseignée par ceux qui étaient les mieux en situation d'exposer la doctrine catholique; elle fut proclamée officiellement au IIe concile d'Orange, en 529, convoqué par saint Césaire d'Arles, voir Césaire, t. ii, col. 2168 sq.; Tixeront, *op. cit.*, t. iii, p. 304 sq., et confirmée par le pape Boniface II. Au point de vue doctrinal, il faut remarquer que ce concile décrit davantage les actes qui peuvent précéder la foi, notamment le *pius credulitatis affectus*, et surtout qu'il précise la raison de la nécessité absolue de la grâce, par ces expressions *sicut oportet ad salutem*. Ce n'est plus la raison générale qu'on invoque, à savoir que la nature humaine est viciée, que le libre arbitre est infirme, mais on affirme l'incapacité de la nature à tout acte *salutaire comme tel.* Les canons les plus importants sont les suivants; nous les résumons :

Ce n'est pas à la prière humaine que la grâce est concédée, mais c'est la grâce qui fait que nous la demandions, can. 3; Dieu n'attend pas que par notre propre volonté nous désirions être purifiés de nos péchés, mais c'est par l'infusion et l'opération du Saint-Esprit en nous que nous concevons ce désir, can. 4. Le commencement de la foi, le désir de croire (*credulitatis affectus*) est un don de la grâce, c'est-à-dire

une inspiration de l'Esprit-Saint, et n'est pas un effet naturel, can. 5. C'est par l'infusion et l'opération du Saint-Esprit en nous que nous pouvons réaliser la foi, les désirs, les efforts, les prières *comme il faut* (*sicut oportet*); sans la grâce nous ne le pouvons pas, can. 6. Par la seule énergie de la nature, on ne peut ni concevoir, ni choisir, *comme il convient* (*ut expedit*), aucun bien qui appartient à l'ordre du salut de la vie éternelle; on ne peut, sans l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit, consentir à la prédication salutaire de l'Évangile (*sive salutari, id est, evangelicæ prædicationi consentire*... Le sens semble bien être celui-ci : on ne peut, sans la grâce du Saint-Esprit, consentir à la prédication de l'Évangile, précisément parce qu'elle est *salutaire*), can. 7. Voir les textes dans Denzinger-Bannwart, n. 176-180. Le concile de Trente a établi la même doctrine, sess. VI, c. I, V-VI, can. 1-6. Denzinger-Bannwart, n. 793, 797-798, 811-816.

Ces textes contiennent l'affirmation de la nécessité de la grâce *pour tout acte salutaire;* cette nécessité résulte donc, non d'une difficulté que l'homme éprouve à se vaincre (car il s'agit aussi d'actes faciles), mais de l'incapacité complète de la nature humaine à produire, par elle-même, un acte salutaire. Cette idée se confirme par le 19ᵉ canon, Denzinger-Bannwart, n. 192, où il est dit : « Si la nature humaine demeurait dans cet état d'intégrité, dans lequel elle a été établie (par Dieu, en Adam), elle ne pourrait s'y maintenir par elle-même, sans le secours de son créateur. Par conséquent, puisqu'elle ne peut, sans la grâce de Dieu, conserver le salut, comment pourrait-elle, sans la grâce de Dieu, recouvrer ce qu'elle a perdu? » L'homme, *qui n'est pas sujet au désordre de la concupiscence*, ne peut pas, par la seule perfection de sa nature, accomplir le bien qu'il doit réaliser pour rester juste devant Dieu; la nécessité de la grâce, dont il s'agit ici, ne correspond donc pas à cette difficulté morale d'éviter le péché qui est due au désordre de la concupiscence; elle ne correspond pas non plus à une difficulté morale d'un autre genre, car saint Augustin, auquel est emprunté le texte dont il s'agit, enseigne qu'Adam pouvait sans difficulté et sans lutte éviter le péché, *De correptione et gratia*, n. 29, 35, *P. L.*, t. XLIV, col. 954, 937; la nécessité, dont il s'agit, semble donc correspondre à une *incapacité physique* de la *nature* humaine à accomplir le bien *salutaire*, à agir salutairement : d'où la nécessité physique de la grâce. Saint Augustin, *Epist.*, CLXXXVI, n. 37, *P. L.*, t. XXXIII, col. 830; cf. *De natura et gratia*, c. XLVIII, n. 56, *P. L.*, t. XLIV, col. 271; *Enchiridion*, c. CVI, *P. L.*, t. XL, col. 282 sq., ne précise pas davantage cette nécessité.

Les théologiens ont expliqué plus tard cette donnée et ont notamment reconnu à la grâce une double fonction : celle de guérir de l'infirmité morale, provenant du désordre introduit par le péché originel; la grâce, en tant qu'elle est ordonnée à cet effet, est appelée *medicinalis* ou *sanans;* l'autre fonction consiste à être un principe d'activité qui surpasse absolument la nature humaine et à élever, par conséquent, l'opération humaine à un ordre nouveau, l'ordre surnaturel; la grâce, en tant qu'elle produit cet effet, est appelée *elevans*.

De ce que l'Église a défini que la grâce est requise à tout acte salutaire, comme tel, même à une simple pensée ou à un désir salutaires, les théologiens ont logiquement conclu que cette nécessité est physique et que la grâce a pour fonction de rendre formellement *salutaire* l'opération dont elle est le principe. Mais qu'est-ce qui fait que l'acte soit *salutaire?* C'est qu'il est dans l'ordre de la fin dernière à laquelle l'homme tend par cette opération. Or, nous savons, d'autre part, que cette fin dernière, la vision intuitive de Dieu, est absolument surnaturelle; pour qu'un acte soit réellement proportionné à cette fin, il doit donc être aussi surnaturel; c'est donc à *surnaturaliser* l'acte que consiste la fonction de la grâce *élevante* et cette surnaturalisation est la raison de sa nécessité absolue et physique. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIX, a. 1; *Sum. theol.*, Iᵃ IIᵃᵉ, q. CIX, a. 2, 5; Sylvestre Ferrariensis, *Comm. in Summam cont. gent.*, l. III, c. CXLVII.

Notons encore que la thèse de la nécessité absolue de la grâce pour tout acte salutaire contient implicitement l'assertion que l'homme a besoin de la grâce pour se *préparer positivement à la justification*. Saint Thomas en indique la raison intrinsèque : Dieu, qui meut tous les êtres au bien considéré en général, et par conséquent les meut vers lui, meut à une fin spéciale les hommes qu'il mène à la justification; cette fin spéciale, c'est Dieu lui-même, possédé surnaturellement; c'est pourquoi Dieu doit mouvoir d'une manière spéciale, surnaturellement, les hommes vers la justification. *Sum. theol.*, Iᵃ IIᵃᵉ, q. CIX, a 6. Le concile de Trente, sess. VI, c. VI, décrit cette préparation. Denzinger-Bannwart, n. 798.

2. *Nécessité de la grâce pour les actes simplement honnêtes.* — *a*) *Dans l'état actuel de l'humanité, l'homme est capable, sans le secours de la grâce interne, de faire certains actes moralement honnêtes.* — Cette thèse est théologiquement certaine, comme il ressort de l'enseignement commun des théologiens et des documents ecclésiastiques, que nous indiquerons. Le démonstration repose sur le principe qu'après le péché d'Adam, le libre arbitre n'a pas été détruit, bien qu'il ait été affaibli. Concile de Trente, sess. VI, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 793. Voir une note sur cette formule dans la *Revue thomiste*, 1912, t. XX, p. 70 sq. Ce principe admis, la conclusion s'impose. En effet, l'homme a la capacité *physique* de poser des actes moralement honnêtes, car il est obligé d'observer la loi naturelle; de plus, les actes moralement honnêtes ne sont pas toujours plus difficiles que les actes moralement mauvais : c'est une constatation d'expérience; l'homme est donc, même dans l'état actuel du genre humain, physiquement et moralement capable de poser, par les seules forces de sa nature, des actes moralement bons. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II dist. XXVIII, a. 2, q. III; dist. XLI, dub. II, *Opera omnia*, Quaracchi, t. II, p. 689, 956; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iᵃ IIᵃᵉ, q. CIX, a. 2; IIᵃ IIᵃᵉ, q. X, a. 4; Soto, *De natura et gratia*, Paris, 1549, l. I, c. XXI; Suarez, *De gratia*, l. I, c. VIII, n. 4, *Opera omnia*, t. VII, p. 403; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. V, c. IX, *De controversiis*, Prague, 1721, t. IV, p. 337.

C'est surtout en condamnant les erreurs de Baius que l'autorité ecclésiastique a déclaré la doctrine catholique concernant la capacité naturelle de l'homme à faire des œuvres moralement honnêtes. Voir BAIUS, t. II, col. 83 sq. Au même objet se rapportent plusieurs propositions condamnées de Quesnel et du synode de Pistoie. Denzinger-Bannwart, n. 1351, 1352, 1355, 1389, 1390, 1394, 1523, 1524.

Baius invoquait surtout l'autorité de saint Augustin pour défendre l'incapacité de l'homme à faire des actes honnêtes sans la grâce. Telle n'était pas la doctrine de l'évêque d'Hippone : il admet que l'homme puisse, par ses propres moyens, poser des actes moralement bons (encore qu'en règle très générale, à de pareils actes s'ajoutent des circonstances qui les rendent moins bons ou mauvais). Cf. *De spiritu et littera*, c. XXVII sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 229 sq.; S. Prosper, *Cont. collat.*, c. XIII, n. 5, *P. L.*, t. L, col. 250. Sur la doctrine de saint Augustin concernant ce point, voir Faure, *Enchiridion S. Aurelii Augustini*, Naples, 1847, p. 1 sq.; Neveu, dans *Divus Thomas*, 1905, p. 372 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, t. II, p. 1101; Schwane, *op. cit.*, t. III, p. 175; Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 486 sq.; AUGUSTIN, t. I, col. 2376 sq. Spécialement sur le sens de

cette formule : *omne quod non est ex fide, peccatum est,* voir Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* t. v, n. 144 sq.

Nous croyons utile de signaler ici certaines expressions de saint Augustin, qui, à première vue, semblent s'opposer à la doctrine que nous venons d'indiquer. Dans son *Contra duas epistolas pelagianorum,* l. I, c. II, n. 7, *P. L.*, t. XLIV, col. 553, l'évêque d'Hippone dit, par exemple, ceci : *nec potest homo boni aliquid velle, nisi adjuvetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est gratia Dei per Jesum Christum.* Il affirme ici la nécessité d'un *secours divin* pour tout acte *bon;* et ce secours est la *grâce* proprement dite, c'est-à-dire le don gratuit qui rend la volonté *juste*, et qui suppose la *foi*, qui elle-même est un don gratuit. Dans le passage, d'où la phrase susdite est tirée, Augustin enseigne que le libre arbitre n'a pas été détruit par le péché originel, n. 5, col. 532, mais que cette liberté (cette parfaite indépendance pour faire le bien), qui existait au paradis terrestre et qui permettait à l'homme de réaliser pleinement la justice, n'existe plus; il résulte de là : *a*) que l'homme peut faire librement des actes mauvais, et, par conséquent, être véritablement coupable; *b*) qu'il n'a plus, pour réaliser le bien, la même aptitude qu'il a pour réaliser le mal; il se trouve dans un état où il est dominé par la concupiscence et dans lequel il ne peut plus éviter tout péché; il ne peut être délivré de cet état que par la grâce du Christ. Après cela Augustin ajoute : *Sed hæc voluntas quæ libera est in malis, quia delectatur malis, ideo libera in bonis non est, quia liberata non est; nec potest homo boni aliquid velle nisi adjuvetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est gratia Dei per Jesum Christum.* Cet *aliquid boni* désigne donc un bien qui est dans l'ordre du salut, un bien qui appartient à cet état où l'homme est délivré de la domination de la concupiscence.

Il ne s'agit donc pas ici de tout acte simplement honnête, au point de vue purement naturel. Et à Julien d'Éclane qui s'attaque au passage en question, Augustin répond : « C'est la charité qui veut le bien, et la charité vient de Dieu; ce n'est pas par la lettre de la loi (qu'on fait le bien), mais par l'esprit de la grâce. » *Opus imperfectum contra Julianum,* l. I, n. 94, *P. L.*, t. XLV, col. 1111.

Plus loin, au l. III, n. 110, col. 1295, saint Augustin dit : *Nemo est liber ad agendum bonum sine adjutorio Dei.* D'après le contexte, l'*adjutorium Dei* indique la grâce du Christ; cependant il ne s'agit pas ici du libre arbitre et d'une bonne action en particulier, mais de la vigueur habituelle de la volonté à faire le bien, à éviter tout péché; cette vigueur habituelle ne s'obtient que par la grâce; elle seule guérit l'infirmité qui a atteint la nature humaine par suite du péché originel.

Au l. VI, n. 15, col. 1535, il est dit : *Si ergo hi, quorum contra carnem jam spiritus concupiscit, ad singulos actus indigent Dei gratia, ne vincantur, qualem libertatem voluntatis habere possunt, qui nondum de potestate eruti tenebrarum, dominante iniquitate, nec certare cœperunt, aut, si certare voluerunt, nondum liberatæ voluntatis servitute vincuntur.* Dans ce passage, le saint docteur parle de ceux qui possèdent la grâce divine et sont délivrés de l'esclavage de la concupiscence; cependant ils doivent encore lutter, et ce n'est qu'avec le secours de la grâce de Dieu qu'ils remporteront la victoire, qui les fera jouir du royaume éternel. Dans ce combat, la prière est plus importante que la force, car c'est par la prière qu'on obtient la force dont on a besoin. Les chrétiens ont constamment besoin du secours de la grâce pour n'être pas vaincus dans la lutte contre la concupiscence et le secours de la grâce affecte chacun de leurs actes. Saint Augustin semble bien avoir dans l'idée la victoire *salutaire*, celle qui est propre au chrétien et méritoire de la vie éternelle.

S'il en est ainsi, ceux qui ne sont pas chrétiens, et n'ont pas la grâce, n'auront pas la vigueur de la volonté (*libertatem voluntatis*) requise à la victoire; ceux-ci ne luttent même pas, ou s'ils veulent lutter, ils sont vaincus. Saint Augustin n'affirme donc pas qu'il faut le secours de la grâce pour toute victoire sur une tentation, même si cette victoire est simplement honnête, non salutaire; de plus, il dit que ceux qui ne sont pas encore sous le régime de la grâce peuvent *vouloir lutter.* Ce vouloir lutter est un acte moralement bon et il semble bien que saint Augustin admet que cet acte peut se faire sans le secours de la grâce. Remarquons encore que saint Augustin parle ici de la grâce considérée en général et que l'influence dont il parle ne peut être restreinte à la grâce *actuelle;* de l'endroit cité on ne peut pas conclure que saint Augustin enseigne qu'il faut, dans les hommes justes, une grâce *actuelle* pour chaque acte *salutaire.* Suarez, *De gratia,* l. I, c. II sq., expose longuement une série de questions se rapportant à la nécessité de la grâce pour l'opération moralement bonne; quelques-unes seront traitées dans la suite.

Nous avons affirmé la *capacité* de l'homme à faire, sans le secours de la grâce, des actions moralement bonnes; il ne s'ensuit pas rigoureusement que *de fait* les hommes accomplissent, sans le secours de la grâce, des actes moralement bons. Voir BAIUS, col. 85. Bien que cette dernière assertion ne soit pas établie par une déclaration officielle de l'Église, elle est admise cependant par la plupart des théologiens. Nous n'adhérons donc pas à l'opinion de Vasquez, ni à celle de Ripalda, dont il sera parlé plus loin.

La doctrine, que nous avons exposée, a pour *corollaires* les deux assertions suivantes : les infidèles peuvent faire des actions qui ne sont pas des péchés; l'homme, en état de péché mortel, ne pèche pas nécessairement dans tous les actes qu'il pose. Voir Palmieri, *De gratia actuali,* Wulpen, 1885, thes. XXI, p. 99 sq.; BAIUS, t. II, col. 83 sq.

Une autre conséquence est la distinction qui concerne la manière dont on peut observer la loi : l'observation quant à la substance des actes, *quoad substantiam operum,* et l'observation quant au mode d'agir, ce qui revient à une qualité accidentelle de ces actes, *quoad modum agendi.* Par substance des actes, nous entendons ici l'essence de l'acte humain au point de vue de la moralité, par exemple, ce qui est requis pour qu'une action soit réellement un acte de religion, un acte de justice, etc. Par le mode d'agir on peut entendre toute qualité accidentelle de l'acte, par exemple, la facilité avec laquelle il se fait, son intensité; mais, en théologie, on entend sa *surnaturalité;* saint Thomas et saint Bonaventure désignent par le *modus agendi* la surnaturalité qui rend l'acte *méritoire de condigno.* Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 3; *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. CIX, a. 4; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 1, q. III, Quaracchi, t. II, p. 680; Billot, *De virtutibus infusis,* proleg., c. III, § 1, n. 4, Rome, 1901, p. 78; *De gratia Christi,* Rome, 1912, p. 68 sq.

Cette distinction a été violemment attaquée par Luther, parce qu'elle était incompatible avec son opinion sur la corruption essentielle de la nature humaine et son incapacité radicale de faire un acte moralement bon. Cf. Denifle, *Luther und Luthertum,* t. I, p. 519; Grisar, *Luther,* t. I, p. 110, 115, 160. Elle est encore incompatible avec la doctrine de Baius, parce qu'il tient que tout acte moralement bon est aussi méritoire de la vie éternelle. *De meritis operum,* l. II, c. II, VI. C'est pourquoi l'on trouve, parmi les propositions condamnées de Baius, la 61[e] qui dit : « La distinction que font les docteurs d'une double manière d'accomplir la loi divine, l'une se bornant à la sub-

stance de l'œuvre commandée, l'autre ajoutant un certain mode ou caractère méritoire qui rend les œuvres dignes de conduire le sujet au royaume des cieux, est une distinction chimérique qu'il faut rejeter. » Denzinger-Bannwart, n. 1061. Voir BAIUS, t. II, col. 79.

b) Les théologiens se sont occupés spécialement de la capacité de l'homme déchu à vaincre les *tentations*. Il s'agit ici d'une victoire moralement honnête, non salutaire.

La plupart admettent que l'homme peut, sans le secours de la grâce, résister à certaines tentations, au moins aux tentations légères. Cf. Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. XXI, Paris, 1549, fol. 83; Suarez, *De gratia*, l. I, c. XXIII, n. 13, *Opera omnia*, t. VII, p. 483; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, t. II, tr. VII, *De divina gratia*, dub. IX, n. 5, Venise, 1750, p. 318.

Mais beaucoup enseignent que l'homme ne peut pas, sans le secours de la grâce, résister à aucune tentation grave : tel est l'énoncé de la thèse défendue par Suarez, *op. cit.*, l. I, c. XXIV, n. 8, p. 492; Gotti, *loc. cit.*, n. 15; Mazzella, *De gratia Christi*, Rome, 1892, n. 390. La raison qu'ils apportent pour soutenir cette thèse est l'infirmité de la nature humaine concernant le bien moral; aussi le texte de saint Paul, I Cor., X, 13. Cependant ce texte et les textes des conciles concernant la nécessité de la grâce ne permettent pas d'établir que l'homme ne peut, sans le secours de la grâce, résister à *aucune tentation grave*. C'est pourquoi d'autres théologiens, par exemple, Hurter, *op. cit.*, n. 47, parlent de la victoire sur toutes les tentations qui assaillent l'homme. Le P. Pesch, *op. cit.*, n. 157, fait une remarque très opportune : il semble, que l'on a tort de proposer cette thèse : *l'homme, sans le secours de la grâce, ne peut vaincre aucune tentation grave*. Qu'est-ce, en effet, qu'une tentation grave ? On ne pourra guère donner d'autre réponse que celle-ci : une tentation grave est celle qui sollicite l'homme avec tant de force que, sans la grâce, il est moralement incapable de résister. Cette explication contient une tautologie. Si l'on veut décrire la nature même d'une tentation grave, on ne parviendra pas à la déterminer de telle façon que l'on puisse alors démontrer la thèse; les documents de la révélation ne donnent aucune description de cet objet. Il est donc plus exact de proposer la thèse suivante : *Tout homme, qui pendant un temps considérable jouit de l'usage de la raison, rencontre des tentations si graves qu'il ne peut les vaincre, sans le secours de la grâce.* Cette assertion est alors une explication de la thèse générale, que nous exposerons plus loin. Pour les arguments, voir Pesch, *op. cit.*, n. 159 sq.

La question, que nous venons d'exposer, a donné lieu à diverses opinions qui ont une portée plus générale; nous les exposerons ici afin de mieux faire ressortir le lien logique qui les unit.

Vasquez, *In Iam IIæ*, q. CIX, a. 2, disp. CLXXXIX, c. VIII sq., Anvers, 1622, p. 401 sq., a soutenu une opinion qui n'a guère été suivie par les théologiens. Il enseigne que l'homme ne peut vaincre aucune tentation, même la plus légère, sans le secours de la grâce du Christ. Il s'efforce d'abord de montrer que cette opinion est contenue dans la doctrine des Pères et des conciles, c. VIII-XIII.

Nous ne pouvons entrer dans cette discussion, mais il nous faut noter comment Vasquez explique sa thèse : les êtres privés de raison agissent nécessairement, leur opération est toujours déterminée par leur nature, et Dieu, en tant que créateur, les meut à produire l'opération telle qu'elle est contenue *in actu primo* dans leur nature. Mais l'homme est libre, et par conséquent indifférent : l'action volontaire, qu'il pose librement, n'est pas déterminée par la nature humaine; mais cette action dépend d'une pensée et cette pensée n'est pas au pouvoir de l'homme; cette pensée dépend de Dieu, non pas en ce sens qu'elle est toujours produite par Dieu dans l'intelligence, mais en ce sens qu'elle dépend de la prescience et de la providence divines. C'est donc de Dieu qu'il dépend que l'homme ait telle pensée en vertu de laquelle il résiste à la tentation, plutôt que telle autre pensée à laquelle il succomberait; si Dieu, qui connaît de toute éternité l'influence de telle pensée sur tel homme dans telles conditions, fait en sorte que l'homme ait, de fait, la pensée en vertu de laquelle il résiste à la tentation, c'est là un bienfait de Dieu, c. XV sq. Cette *cogitatio congrua* est donc un bienfait *spécial* de Dieu (il aurait pu donner une *cogitatio non congrua*) et parce que, dans l'ordre actuel de la providence, tous les bienfaits sont accordés conséquemment aux mérites du Christ, cette *cogitatio congrua* peut donc s'appeler *auxilium gratiæ per Christum*, c. XVII sq. Cette *cogitatio congrua* n'est pas seulement un secours dû à la protection externe de Dieu, mais c'est une inspiration interne, qui produit une bonne affection par laquelle nous résistons à la tentation; rien n'empêche que cette pensée opportune soit produite en nous par des causes secondes externes; c'est Dieu qui les a disposées par sa providence, c. XVI, n. 142, p. 423. Cette grâce, ajoute Vasquez, n'est pas un secours qui, quant à sa nature ou substance, est surnaturel, comme est le secours qui nous est donné pour faire des actes salutaires; le secours, dont il s'agit, est en soi d'ordre naturel, proportionné à la nature, il ne requiert aucun principe nouveau pour le produire; il est cependant une grâce parce qu'il procède de la libéralité et de la miséricorde de Dieu à notre égard et que Dieu aurait pu ne pas nous l'accorder, c. XVI, n. 144, p. 424. Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. V, c. VII, p. 334, semble défendre la même thèse. Son explication cependant ne coïncide pas avec celle de Vasquez.

L'opinion de celui-ci diffère de celle qui fut défendue par Baius et condamnée dans la 30e proposition. Voir BAIUS, t. II, col. 88. Vasquez, en effet, n'exigeait pas la grâce proprement dite et ne fondait pas son opinion sur une fausse idée de la connexion de la grâce avec la nature, telle qu'elle se trouve chez Baius.

Cependant le sentiment de Vasquez n'a guère de partisans. C'est à juste titre, nous semble-t-il, car, d'abord, dans les textes des conciles, réunis contre le pélagianisme, on ne trouve pas cette distinction entre la grâce, quant à son être, surnaturelle, et la grâce, quant à son être, naturelle; ensuite la *cogitatio congrua*, dont parle Vasquez, bien qu'elle soit un bienfait de Dieu, ne peut pas s'appeler *grâce*, parce qu'elle n'appartient pas à l'ordre surnaturel; une bonne pensée naturelle, prévue et donnée par Dieu, n'est pas une grâce proprement dite, au sens théologique du mot, alors même qu'elle devient l'*occasion* d'un acte salutaire, qui s'opère après la grâce proprement dite. Cf. Suarez, *op. cit.*, c. XIII, n. 3 sq., p. 436 Pesch, *op. cit.*, n. 126 ; Billot, *De gratia Christi*, p. 80.

L'opinion de Vasquez, que nous venons d'exposer, est intimement connexe avec une assertion plus générale, défendue par le même auteur : il faut un secours spécial de Dieu, au sens expliqué, pour tout acte moralement bon. *Op. cit.*, disp. CXC, c. XII, n. 117 sq., p. 462 sq.

Ripalda, *De ente supernaturali*, t. II, l. V, disp. CXIV, sect. IV-V, p. 541 sq., réfute cette opinion, en ce sens que le secours requis par Vasquez ne peut pas s'appeler la grâce et n'appartient pas à l'ordre surnaturel, ni à l'ordre des secours proprement salutaires. Mais Ripalda, tout en admettant que la nature humaine est, par ses propres forces, capable de faire des actes moralement bons, soutient que *de fait*, dans l'ordre actuel, d'après le plan établi par Dieu, aucun acte moralement bon ne s'accomplit sans qu'il soit aussi surnaturel

et par conséquent l'effet d'une grâce proprement dite et intrinsèquement surnaturelle. Dieu, dit-il, en destinant la nature humaine à la fin surnaturelle et aux œuvres qui conduisent vers elle, a décidé de toute éternité qu'aucun effort pour accomplir un acte de vertu ne serait accordé, sans que la volonté créée ne soit prévenue par un secours intrinsèquement surnaturel. *Op. cit.*, sect. XIII, n. 123, p. 556. L'auteur expose et défend longuement cette thèse. *Op. cit.*, t. I, l. I, disp. XX, sect. II. Elle est liée chez lui à une autre explication concernant la foi. *Op. cit.*, t. IV, *De virtutibus*, sect. XVII. D'après Ripalda, comme nous venons de le voir, même chez les païens, tous les actes sont ou bien mauvais, ou bien surnaturellement bons. Dès lors, les actes par lesquels les païens s'efforcent de connaître Dieu sont aussi surnaturels. Ces actes sont méritoires *de congruo* et les païens peuvent ainsi arriver à l'amour de Dieu au-dessus de tout; cet amour sera surnaturel et pourra ainsi obtenir la justification. L'homme serait ainsi justifié sans connaître la révélation et sans avoir la foi proprement dite. *Op. cit.*, t. I, l. I, disp. XX, sect. XII, XXII, XXIII. Nous n'avons pas à réfuter cette opinion concernant la foi. Voir Schiffini, *De virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, n. 168 sq.; Pesch, *op. cit.*, t. VIII, *De virtutibus*, 1908, n. 468 sq.

Mais l'opinion de Ripalda, concernant la nécessité de la grâce surnaturelle, ne nous semble pas prouvée. Nous ne trouvons pas valides les arguments exposés pour établir que Dieu donnerait à chaque homme une grâce proprement dite chaque fois qu'il doit poser un acte moral; nous pensons qu'il y a des actes moralement bons et simplement naturels. Cf. Palmieri, *De gratia actuali*, p. 254; Schiffini, *De gratia divina*, n. 105.

Mais nous considérons comme très probable le sentiment du cardinal Billot, *De gratia*, p. 79 sq., qui n'admet pas qu'il existe deux espèces de grâces : l'une naturelle, *quoad modum*, l'autre surnaturelle, *quoad substantiam;* il enseigne que Dieu, dans l'ordre actuel, ne donne que des grâces intrinsèquement surnaturelles, de façon que tous les actes qui procèdent d'une grâce sont, dans leur entité, surnaturalisés. Cette thèse s'appuie sur les deux arguments suivants : *a*) les Pères et les conciles, en affirmant la nécessité de la grâce, ne parlent que d'une sorte de grâce, la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est la grâce que nous devons au Christ en tant qu'il est notre rédempteur et sauveur, c'est la grâce qui nous conduit au salut; or, la grâce, qui nous conduit au salut, est intrinsèquement surnaturelle, nous l'exposerons en parlant de l'essence de la grâce; *b*) cet argument est confirmé par la considération suivante : la grâce actuelle est ordonnée à l'opération. Si la grâce, que certains auteurs appellent surnaturelle *quant au mode seulement*, faisait partie de ce que les conciles appellent *la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, il y aurait donc des actes *salutaires*, qui, dans leur entité, seraient naturels. Mais comment admettre cette assertion? Si l'on dit que ces actes ne conduisent pas positivement au salut, mais négativement, alors surgit la question : que signifie *conduire négativement ?* Ce conduire négativement, par exemple, ne pas commettre un péché nouveau, peut obtenir un moyen positif de salut, c'est-à-dire la grâce intrinsèquement surnaturelle, ou il ne le peut pas. S'il ne le peut pas, il ne conduit donc pas au salut, et l'on devrait conclure que la grâce du Christ ne conduit pas au salut. Si, au contraire, il le peut, il faudra admettre qu'un acte, naturel quant à sa substance, est le commencement de la vie éternelle. Cette conclusion ne semble pas conciliable avec les données de la foi.

c) *Dans l'état actuel de l'humanité, l'homme* (dans les conditions ordinaires et normales) *est incapable, sans le secours de la grâce, d'observer tous les préceptes de la loi, ou d'éviter tout péché mortel.* — Cette thèse appartient à la doctrine catholique, mais quant à la note théologique qu'il faut lui assigner, le cardinal Billot fait une remarque importante, *De gratia Christi*, p. 69 sq. : certains théologiens distinguent les préceptes de la seule loi naturelle et les préceptes ajoutés par la loi de la grâce (par exemple, le précepte de croire, de recevoir les sacrements), et établissent une différence entre ces deux catégories de préceptes au point de vue de la nécessité *morale* de la grâce. Cette distinction semble tirer son origine de l'opinion d'après laquelle les actes surnaturels, comme tels, auraient un objet formel différent; il s'en suivrait que ces actes seraient surnaturels quant à la substance même de l'opération, et que, par conséquent, l'homme serait *physiquement* incapable, sans le secours de la grâce, d'accomplir les œuvres prescrites par la loi de la grâce. Dès lors, la question de la nécessité *morale* de la grâce a été restreinte à l'accomplissement de la seule loi *naturelle*. Mais, dans les documents ecclésiastiques, on ne trouve pas de définition explicite concernant la nécessité morale de la grâce pour l'observation des préceptes de la seule loi *naturelle;* d'où les théologiens concluent que cette thèse est au moins théologiquement certaine. Mais si on n'adhère pas à l'opinion, qui assigne un objet formel spécifiquement différent aux actes surnaturels comme tels — et il semble bien que cette opinion doive être rejetée — il n'y a plus de raison de limiter la nécessité morale de la grâce à l'observation de la seule loi *naturelle*. Les déclarations de l'Église faites au temps de la controverse pélagienne ne contiennent pas la distinction susdite, et affirment, sans restriction, la nécessité de la grâce pour que l'homme puisse observer la loi et éviter le péché. En ce sens, la proposition est de foi.

Néanmoins, l'assertion restreinte à l'observation de la seule loi naturelle est vraie, et elle se déduit des arguments que nous indiquerons.

Les théologiens, qui considèrent uniquement l'incapacité morale de l'homme à observer la loi naturelle, ajoutent d'ordinaire, dans l'énoncé de leur thèse, les mots : *du moins pendant un temps considérable*. On ne peut pas préciser cette durée, mais il est certain que la difficulté d'éviter tout péché mortel devient plus forte avec le temps; pour l'homme, privé du secours de la grâce, la lutte contre les tentations devient plus pénible, quand elle se prolonge, la probabilité d'être sujet à des tentations particulièrement difficiles à vaincre augmente, la persévérance exige des efforts continus, une vigueur d'âme croissante.

Enfin, pour nous rendre pleinement compte du sens de la thèse, il faut observer que, d'après le cardinal Billot et d'autres auteurs, il s'agit ici de l'homme qui connaît toute la loi; on fait donc abstraction de ceux qui ne connaissent que les tout premiers principes de la loi naturelle, comme il en est beaucoup, semble-t-il, parmi les peuples non civilisés. Cf. card. Billot, *De gratia Christi*, p. 68.

Pour démontrer la thèse, l'argument principal est tiré de l'Épître de saint Paul aux Romains, VII, 7-VIII, 2. Nous supposons admis que le *moi*, dont saint Paul décrit la misère morale, représente l'homme aux prises avec la concupiscence *sous le régime de la loi* et succombant dans cette lutte inégale. Cf. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 102 sq.; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 316 sq. Voici donc l'enseignement de saint Paul : la loi mosaïque, bien qu'elle soit bonne en elle-même, est devenue occasion de péché et de mort; le juif, constitué sous ce régime comme tel, est l'esclave du péché, vendu au péché; la raison de cette captivité est la concupiscence, d'où résulte la lutte, décrite par saint Paul, qui a pour issue la défaite de l'homme et sa captivité; c'est seulement par la grâce du Christ que le

juif est délivré de cette misérable situation morale et devient capable de réaliser la vertu à laquelle il ne pouvait atteindre sous le régime de la loi mosaïque.

Cette doctrine nous amène à faire le raisonnement suivant : si le juif, constitué sous le régime de la loi mosaïque, ne peut pas échapper au péché mortel, et cela par suite de la concupiscence, le païen, et tout homme qui n'est pas régénéré dans le Christ, ne pourra pas non plus, et pour la même raison, éviter pendant longtemps tout péché mortel; le secours de la grâce est donc nécessaire, dans l'état actuel de l'humanité, pour que l'homme puisse observer toute la loi ou éviter tout péché mortel.

Si nous considérons, en outre, la raison de cette infirmité, c'est-à-dire la concupiscence, et l'obstacle qu'elle met à l'observation de la loi *naturelle*, si, de plus, nous considérons ce que l'expérience nous apprend sur la difficulté d'accomplir tout ce qui est commandé par cette loi, nous pouvons conclure que la doctrine générale de l'apôtre s'applique aussi en particulier à l'observation de la seule loi naturelle, que, par conséquent, l'homme est incapable, sans le secours de la grâce, d'observer tous les préceptes de la loi naturelle, même quant à la seule substance des actes, et d'éviter tout péché mortel.

Cette même explication vaut pour les documents ecclésiastiques et la doctrine des Pères. Parmi ceux-ci, il faut citer surtout saint Augustin, *De spiritu et littera*, c. IV, n. 6; c. XIX, n. 32, *P. L.*, t. XLIV, col. 203, 220; *Opus imperfectum contra Julianum*, l. I, n. 85 sq., *P. L.*, t. XLV, col. 1105 sq. Cf. les canons 3-5 du concile de Carthage, Denzinger-Bannwart, n. 103-105. Remarquons que ces documents exigent la grâce pour l'accomplissement même des préceptes et ne limitent pas explicitement cette exigence à l'accomplissement *salutaire* de la loi.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 2, 4, expose la nécessité de la grâce. *a.* D'abord, la grâce est nécessaire pour que l'homme puisse accomplir toutes ses obligations et éviter tout péché : c'est la nécessité morale de la grâce. Cette nécessité n'existait pas avant le péché d'Adam, car alors l'homme était dans l'*état d'intégrité* de nature (sur cet état d'intégrité, voir *Collationes Brugenses*, 1913, t. XVIII, p. 356, 434, 492); dans cet état, l'homme n'éprouvait aucune difficulté à accomplir tous ses devoirs et il avait, en lui, la vigueur suffisante pour éviter tout péché; dans cet état, la grâce n'était pas nécessaire à l'observation de la loi, *quant à la substance des actes;* mais la grâce était alors requise *pour surnaturaliser* la substance des actes, ou, comme l'on dit, pour l'observation de la loi, *quant au mode d'agir.* Après la chute d'Adam, l'homme a perdu l'état d'intégrité, sa nature est devenue infirme, viciée, il est sujet à une lutte pénible entre l'esprit et la chair, il n'a plus la vigueur requise pour résister aux tentations, et, par conséquent, pour accomplir toujours ce qui lui est prescrit : la grâce est nécessaire maintenant comme remède à cet état maladif, elle est requise pour guérir la nature : c'est la gratia *sanans.* *b.* De plus, la grâce est encore requise pour surnaturaliser les actions des hommes; en tant que la grâce produit cet effet, elle est la *gratia elevans;* à ce titre, elle est requise de nécessité *physique*, car aucune faculté opérative n'est capable de produire par elle-même un acte intrinsèquement surnaturel.

3. La thèse de la nécessité morale de la grâce a suscité différentes questions, qu'il nous faut indiquer.

a) D'abord, la grâce est-elle nécessaire à l'homme pour *aimer Dieu par-dessus toutes choses ?* Il ne s'agit point de la charité essentiellement surnaturelle, mais d'un amour naturel. Nous venons de démontrer que l'amour parfait *effectif*, qui consiste dans l'observation intégrale de la loi divine, n'est pas possible sans la grâce. Il s'agit donc de l'amour *affectif*, c'est-à-dire d'un acte intérieur de bienveillance et de complaisance envers Dieu, non point une simple velléité, non point un désir vague et conditionnel, mais un acte d'attachement explicite si sincère que l'on préfère le créateur à toutes choses. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2234.

Cet acte, car il s'agit d'un acte, et non d'un *habitus* acquis, peut-il être le produit de nos énergies naturelles? Suarez, *De gratia*, l. I, c. XXXIII, *Opera*, t. VII, p. 549 sq.; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. VI, c. VII, *De controversiis*, t. IV, p. 381; Sylvius, *In Iam IIæ*, q. CIX, a. 3, concl. 6ª, Anvers, 1696, p. 641; Billuart, *De gratia*, diss. III, a. 4, *Summa*, Paris, s. d., t. III, p. 87; Hugon, *Hors de l'Église point de salut*, Paris, 1907, p. 148 sq., adoptent l'opinion négative; l'opinion affirmative est défendue par beaucoup de théologiens, parmi lesquels Cajétan, *In Iam IIæ*, q. CIX, a. 3; Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. XXII, Paris, 1549, fol. 90 *b;* Molina, *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. XIV, m. III; Mazzella, *De gratia Christi*, Rome, 1892, n. 417 sq.; Hurter, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, t. III, n. 66; Pesch, *op. cit.*, n. 128. Billot, *De gratia Christi*, p. 68, ne tranche pas la question.

Nous adhérons à l'opinion qui admet la capacité naturelle de l'homme à faire, même dans l'état actuel de la nature déchue, un acte d'amour parfait naturel à l'égard de Dieu, mais avec une restriction cependant; nous ne parlons pas de l'adulte qui déjà a commis personnellement le péché mortel et est demeuré dans cet état. Nous considérons l'adulte qui n'a pas encore commis un péché mortel personnel. On ne peut pas nier que l'homme ait la capacité physique de produire un acte d'amour parfait envers Dieu, puisque cet acte rentre dans l'objet du premier précepte de la loi naturelle, et que la nature humaine n'a pas été radicalement déformée par le péché originel; de plus, l'homme ne subit pas constamment l'assaut de tentations graves, et quand il pense explicitement qu'il est obligé à observer tous les commandements de Dieu, il peut vouloir sincèrement éviter tous les péchés mortels, vouloir résister à toutes les tentations, vouloir s'imposer les sacrifices exigés par là; il peut donc avoir aussi, au moins de temps en temps, la capacité morale de faire l'acte d'amour dont il s'agit. Soto, *op. cit.*, fol. 91 *b*, exprime la thèse, que nous défendons, en ces termes : *Actus ille singularis quo objective... Deus diligitur, habere quis potest extra gratiam, imo extra fidem. Potest enim quis naturaliter illam habere animi affectionem, quæ est : Volo Deo in omnibus et per omnia placere.* Le même auteur déduit de cette thèse le corollaire suivant, digne d'attention : « Dans l'homme justifié, il n'y a aucun acte dont le semblable, quant à la substance de l'acte, ne puisse se trouver dans l'homme qui n'a pas la grâce. » *Op. cit.*, fol. 92.

Le P. Hugon, *op. cit.*, p. 150, propose contre cette thèse l'argument suivant : une faculté malade et blessée n'arrivera jamais à l'acte parfait de la nature saine; or l'acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses est l'acte le plus noble de la volonté saine; donc dans l'état actuel de la nature déchue et malade, la volonté n'arrivera jamais à faire l'acte d'amour parfait envers Dieu.

Nous répondrons que la majeure est vraie quand il s'agit d'une faculté, qui agit nécessairement et est intrinsèquement déformée, mais on ne peut pas l'affirmer quand il s'agit d'une faculté qui est libre et n'est pas intrinsèquement déformée. Il s'agit ici notamment de la volonté; or cette faculté n'est pas intrinsèquement déformée par suite du péché originel; elle est capable de vouloir tout bien qui lui est présenté par l'intelligence; or l'intelligence peut naturellement connaître que Dieu est en lui-même le bien infini,

qu'il doit être aimé par-dessus toute chose, que l'on doit renoncer à tout ce qui n'est pas conforme à sa volonté; dès lors la volonté est physiquement capable de produire cet acte d'amour. Ce que l'on appelle la *vulneratio naturæ* est la rupture de l'harmonie qui existait entre les différentes facultés de l'homme, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXV, a. 3; la volonté, il est vrai, éprouve de la difficulté à vouloir le bien, mais cette difficulté n'est pas toujours actuelle et ne s'oppose pas à un acte particulier de vertu; nous ne voyons pas comment elle s'opposerait toujours à l'acte d'amour parfait.

Nous ne pouvons pas admettre non plus cette autre considération : « Si l'homme ne réalise jamais et ne peut même pas réaliser sans la grâce son intention de plaire toujours à Dieu, et de ne jamais l'offenser, c'est une preuve que ce ferme propos n'existe pas sans la grâce. » Hugon, *op. cit.*, p. 150. D'abord, l'homme peut ignorer qu'il ne peut pas, sans la grâce, éviter tout péché mortel, et penser qu'il a assez d'énergie pour résister toujours aux tentations. De plus, un homme peut sincèrement faire un propos, que plus tard, par faiblesse, il n'exécute pas. Sylvius, *loc. cit.*, fait justement observer que, pour que l'acte d'amour de Dieu par-dessus tout et le propos absolu d'observer tous les commandements soit considéré comme ferme, il n'est pas requis que l'homme évite de faire tout péché mortel pendant sa vie; on peut avoir un acte sincère et parfait d'amour, qui cependant ne fasse éviter tout péché mortel que pendant un certain temps.

Enfin si l'homme fait naturellement un acte d'amour parfait, cet acte ne le justifie pas, précisément parce qu'il est naturel; il n'y a en cela aucune difficulté spéciale, nous semble-t-il : il n'est pas démontré que l'homme ne puisse pas, pendant un certain temps, avant la justification, rester exempt de tout péché mortel personnel, pourquoi lui serait-il *moralement* impossible de faire un acte d'amour parfait naturel, tout en étant encore dans l'état où l'a mis le péché originel? Sylvius, *loc. cit.*, soutient qu'il faut une grâce pour l'acte d'amour parfait, mais admet qu'une grâce *actuelle* suffit. Si l'on dit que Dieu, dans l'ordre actuel, ne permettra jamais que l'homme fasse un acte d'amour parfait purement naturel, on ne prouve pas par là que cet acte est moralement *impossible à l'homme :* la nécessité de la grâce requise, dans cette hypothèse, serait d'un ordre différent que celui de la *nécessité morale* de la grâce.

Quant à l'opinion de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 3, elle n'est pas facile à saisir parce qu'il n'explique pas ce qu'il entend par *diligere Deum super omnia :* s'agit-il d'un simple acte transitoire d'amour parfait ou bien d'un acte d'amour qui oriente tellement la volonté vers Dieu et rend cette orientation si ferme que l'homme en devient capable d'éviter tous les péchés, même véniels? Nous pensons qu'il s'agit de cette dernière disposition : c'est ainsi que l'interprète Cajétan. *In Iam IIæ*, q. CIX, a. 3. S'il en est ainsi, saint Thomas enseignerait donc ceci : l'homme, dans l'état de nature déchue, ne peut aimer Dieu *efficacement* de façon à éviter tout péché, sans le secours de la grâce, mais il peut faire par ses seules forces naturelles un acte d'amour parfait transitoire, correspondant à sa nature.

C'est bien cela que saint Thomas avait admis, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 3, ad 2um, où il met au même rang, quant à ce qui nous occupe l'acte de charité et celui des autres vertus : *Sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt, vel secundum quod sunt a virtute, vel secundum quod antecedunt virtutem; ita etiam est de caritate; potest enim aliquis, etiam caritatem non habens, diligere proximum et Deum, etiam super omnia, ut quidam dicunt; et hoc diligere intelligitur actus caritatis sub præcepto directe cadere, et non solum secundum quod a caritate procedit.*

Quant à la suite logique des idées de saint Thomas dans la question citée de la *Somme*, voici comment nous la comprenons : à l'art. 3, il a donc enseigné que l'homme, dans l'état actuel de nature déchue, peut, par ses seules forces naturelles, poser l'acte (*quoad substantiam actus*) commandé par le premier précepte, mais qu'il ne peut pas accomplir complètement ce commandement, parce qu'il ne peut pas éviter tout péché et que tout péché est contraire au premier précepte, étant contraire à l'amour de Dieu. Ensuite saint Thomas, à l'art. 4, se demande d'une manière générale si l'homme peut, par ses seules forces naturelles, accomplir les préceptes de la loi, c'est-à-dire *tous* les préceptes. Il répond que l'homme, dans l'état de nature déchue, laissé à ses seules énergies naturelles, ne peut observer tous les préceptes, même seulement quant à la substance des œuvres commandées : le sens est que l'homme, dans l'état de nature déchue, livré à ses seules forces naturelles, ne peut pas, au moins pendant un temps considérable, éviter tout péché mortel. Ceci est confirmé à l'art. 8, où saint Thomas enseigne, en outre, que l'homme, dans l'état de nature déchue, s'il a déjà commis un péché mortel, ne peut pas, sans le secours de la grâce, s'abstenir longtemps de tomber dans de nouveaux péchés mortels.

b) Ces assertions définissent l'impuissance morale à faire le bien, à laquelle l'homme est sujet dans l'état de nature déchue. Une autre question se pose maintenant : *quel est le secours requis pour remédier à cette infirmité ?*

Cette infirmité consiste, en réalité, dans la difficulté à faire le bien; cette difficulté provient, d'une part, du désordre de la concupiscence, en vertu duquel surgissent des excitations à des actes mauvais, et, d'autre part, du manque de vigueur mentale (intellectuelle et volontaire), d'où il résulte que l'homme cède aux impulsions désordonnées et donne librement son consentement à un objet moralement mauvais. Pour remédier à cela, quand il s'agit de la seule loi naturelle, il suffirait que Dieu donne des secours naturels et transitoires; qu'il suscite, par exemple, des pensées qui éclairent vivement l'intelligence sur le bien à faire ou le mal à éviter, qu'il suscite des affections puissantes vers le bien, des aversions fortes vers le mal. Ces secours seraient donc, quant à leur entité, naturels. Par conséquent, à ne considérer que ce qui est requis *ex natura rei* à l'accomplissement de la seule loi naturelle, on doit conclure qu'il suffirait d'avoir des secours qui en eux-mêmes sont d'ordre naturel : je crois que les théologiens sont d'accord sur ce point.

Mais si l'on pose la question *de fait*, si l'on demande : Dieu, dans l'ordre actuel de la providence, accorde-t-il des secours entitativement surnaturels pour l'observation de la loi naturelle ? la réponse des auteurs n'est plus unanime. Remarquons d'abord qu'il ne s'agit pas ici de dons purement naturels qui, au moyen de la grâce surnaturelle, peuvent contribuer à l'exercice de la perfection, ou bien peuvent y contribuer, comme on dit, *négativement* ou *removendo prohibens:* telles sont, par exemple, une intelligence puissante et bien formée, une volonté énergique, une heureuse complexion corporelle; nous ne parlons pas non plus des dons externes, par exemple, les bons exemples, la prédication de l'Évangile. La distinction qui nous occupe concerne les grâces actuelles internes. Les grâces actuelles surnaturelles *quoad substantiam* sont des motions dont l'entité même est surnaturelle, et les grâces actuelles surnaturelles *quoad modum tantum* sont des motions dont l'entité est naturelle, mais qui sont données, ou bien comme par miracle, ou bien qui sont positivement

ordonnées par Dieu à des grâces ultérieures, surnaturelles *quoad substantiam*. Sur cette notion de la grâce naturelle *quoad modum tantum*, voir Suarez, *op. cit.*, l. I, c. xxiv, n. 20 sq., p. 495 sq.; Ripalda, *op. cit.*, l. I, disp. I, sect. iv, p. 5 sq.

Certains théologiens posent la question d'une manière générale : quel secours est requis à l'observation de la loi naturelle? Les uns répondent : il faut la grâce surnaturelle *quoad substantiam*, ainsi répond la *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1853, t. iv, n. 313, p. 315; d'autres répondent : il suffit de la grâce surnaturelle *quoad modum*, ainsi Mazzella, *op. cit.*, n. 384, 390, p. 258, 265.

Mais il est nécessaire de distinguer ici diverses questions. D'abord, la *grâce sanctifiante* est-elle, de fait, requise à l'observation de toute la loi naturelle, prolongée pendant un temps considérable ? Saint Thomas répond affirmativement, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q cix, a. 8; et après lui Cajétan, *In I[am] II[æ]*, q. cix, a. 8; Suarez, *op. cit.*, l. I, c. xxvii, n. 3 sq., p. 511, qui remarque : cette opinion est celle que défendent maintenant le plus grand nombre de théologiens; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, Venise, 1750, t. ii, tr. VI, dub. vii, n. 31, p. 313; Hugon, *op. cit.*, p. 133 sq.; Schiffini, *De gratia*, n. 98; Billot, *De gratia*, p. 101 sq. Ce sentiment est solidement étayé par les arguments suivants : *a.* la doctrine de saint Paul, Rom., vii, 24-viii, 2, établit ce qui suit : l'homme sous le régime de la loi mosaïque, comme tel, ne peut pas éviter le péché mortel; pour être délivré de cet *état*, l'homme a besoin de la grâce du Christ. La grâce, dont il est ici question, semble bien être celle qui constitue pour l'homme un *état* différent, l'état de l'homme justifié; c'est donc la grâce justifiante qui est exigée. *b.* Les conciles semblent parler dans le même sens : le concile de Carthage de 418 exige la grâce de la justification pour que l'homme puisse accomplir les commandements de Dieu, can. 5, Denzinger, n. 105; le concile d'Orange de 529 enseigne que le libre arbitre, affaibli dans le premier homme, ne peut être guéri que par la grâce du baptême, can. 13. Denzinger, n. 186. La raison qu'indiquent ces conciles pour expliquer la nécessité de la grâce est l'infirmité de l'homme déchu, c'est l'impuissance morale à faire le bien et cette impuissance, comme nous l'avons dit plus haut, s'étend à l'observation continue de la seule loi naturelle. *c.* Le sentiment est corroboré par un argument de raison théologique : pour que l'homme soit capable d'éviter, pendant longtemps, le péché mortel, il faut que sa volonté soit orientée habituellement et fermement vers le bien moral, qu'elle soit donc animée d'un amour constant pour Dieu, ou bien soutenue par la crainte habituelle des peines dues au péché ou par l'espoir des biens promis par l'exercice de la vertu; or, dans l'ordre actuel de la providence, c'est la grâce sanctifiante avec les dons connexes qui sont le moyen établi par Dieu pour obtenir cet état que nous avons décrit.

De ce que nous venons d'exposer on conclura que l'observation continue des préceptes divins exige, avec la grâce sanctifiante, la foi et la charité surnaturelle. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 14-21.

Vasquez, *op. cit.*, disp. CXCVI, c. iii, p. 524, émet une opinion singulière : il n'admet pas la nécessité morale de la grâce sanctifiante en ce sens que l'homme en a besoin pour être délivré de son infirmité à l'égard du bien; mais, dit-il, si l'homme observe de fait la loi naturelle, avec le secours de la grâce actuelle, il se fera qu'il obtiendra de Dieu l'esprit de pénitence et de componction, et sera ainsi justifié. Donc l'observation durable de la loi naturelle ne se réalisera pas de fait, sans que l'homme ait la grâce sanctifiante. Cette assertion ne résout pas la question qui nous occupe et qui concerne la nécessité morale de la grâce.

Avec la grâce sanctifiante sont requises aussi des grâces actuelles, nous l'exposerons plus loin. C'est au sujet de ces grâces actuelles que Suarez se demande si elles sont toutes surnaturelles *quoad substantiam*, ou s'il y en a aussi qui ne sont surnaturelles que *quoad modum* : il admet l'existence de ces dernières, *loc. cit.*, n. 22-24; Gotti est du même avis, *loc. cit.*, n. 38, p. 314. Mais comme nous l'avons dit plus haut, nous estimons bien plus probable l'opinion qui soutient que toutes les grâces actuelles, que Dieu accorde, sont surnaturelles *quoad substantiam*. Cf. Billot, *De gratia*, p. 79 sq.

Saint Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 12; *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. cix, a. 8, examine la question de l'homme qui a déjà commis le péché mortel : il montre qu'il y a pour lui une raison spéciale qui requiert la grâce sanctifiante; en effet, l'adhésion à une créature, comme à une fin dernière, constitue une disposition positive à des péchés nouveaux; il faut la grâce sanctifiante avec la charité pour enlever cette inclination perverse, et orienter fixement le cœur de l'homme vers Dieu.

4. *Objections.* — La doctrine concernant la nécessité morale de la grâce a fait surgir quelques objections dont il nous reste à parler.

La première concerne la *liberté*. Ce qui est nécessaire n'est pas libre; or la transgression de la loi naturelle est, d'après ce que nous avons exposé, nécessaire pour l'homme déchu; donc cette transgression n'est pas libre, et, par conséquent, ne constitue pas un péché formel. La difficulté trouve sa solution dans la distinction entre nécessité physique et nécessité morale : ce qui est nécessaire de nécessité physique n'est pas libre, c'est vrai; ce qui est nécessaire de nécessité morale, s'il s'agit d'une nécessité morale concernant certains actes en particulier, pourrait n'être pas libre de cette liberté suffisante au péché; mais ce qui est nécessaire d'une nécessité morale indéterminée, n'affectant aucun acte en particulier, cela peut être parfaitement libre. La nécessité morale de pécher, dont nous avons parlé, est une nécessité indéterminée; nous disons que l'homme ne peut pas éviter tous les péchés, mais qu'il garde sa liberté physique vis-à-vis de l'observation de chacun de ses devoirs. Saint Thomas exprime cette assertion en ces termes : L'homme..., avant d'être réparé par la grâce justifiante, peut éviter chaque péché mortel (*potest singula peccata mortalia vitare*) et les éviter tous pendant un certain temps...; mais il ne peut se faire qu'il reste longtemps sans commettre un péché mortel. *Sum. theol.*, I[a] II[æ] q. cix, a. 8. Le P. Palmieri, *De gratia actuali*, p. 239 sq., expose très bien l'impuissance morale d'éviter le péché : il parle directement de l'impuissance du juste à éviter les péchés véniels, mais son explication vaut aussi pour l'impuissance morale de l'homme non justifié à éviter le péché mortel. Parce que cette impuissance morale est indéterminée, au sens expliqué, il n'est pas exact de dire que l'homme, sans le secours de la grâce, ne peut vaincre aucune tentation grave.

Une autre objection est celle qui résulte de l'état de *pure nature*. Nous admettons cette possibilité sans aucune restriction : Dieu aurait pu créer l'homme sans lui donner aucun don préternaturel ou surnaturel, et en le laissant, par conséquent, sujet à la concupiscence, à l'ignorance, à la maladie et à la mort. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XXXI, q. i, a. 1 et a. 2, ad 3[um]. Sur la doctrine condamnée de Baius, voir Baius, t. ii, col. 71; sur l'opinion des augustiniens, voir Augustinianisme, t. i, col. 2487, 2490. Voici donc la difficulté : nous avons dit que la nécessité morale de la grâce s'explique par la concupiscence, d'où résulte la difficulté d'observer les préceptes divins; or, la concupiscence est naturelle et elle ne semble pas être plus

intense dans l'ordre actuel qu'elle n'eût été dans l'ordre de pure nature; par conséquent, la grâce eût été aussi nécessaire dans l'ordre de pure nature : ce qui répugne, puisque la grâce ne peut, à aucun titre, appartenir à l'ordre de la nature. Voici les principes qui donnent la solution de cette difficulté : nous admettons que la concupiscence est naturelle, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. LXXXV, a. 6; on ne peut affirmer que la concupiscence eût été, dans tout ordre de pure nature, aussi intense qu'elle est maintenant : tout en restant dans l'ordre de nature pure, l'homme aurait pu avoir une perfection plus ou moins grande, cf. Canisius, *Quid est homo*, édit. Scheeben, Mayence, 1862, p. 184; cependant un grand nombre de théologiens admettent que l'homme, dans l'état actuel, n'est pas *intrinsèquement* plus faible au point de vue moral, qu'il n'eût été dans un ordre possible de pure nature. Cf. Cajétan, *In I^{am} II^{æ}*, q. LXXXV, a. 3; q. CIX, a. 2; Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. XIII, col. 48; Suarez, *De gratia*, proleg. IV, c. VIII, *Opera*, t. VII, p. 206; Bellarmin, *De gratia primi hominis*, c. V, n. 12, p. 8; Billuart, *De gratia*, diss. II, a. 3; Palmieri, *De Deo creante*, Rome, 1878, thes. LXXVIII; *Collationes Brugenses*, 1905, t. X, p. 462 sq. En admettant cela, nous nions qu'on en puisse conclure la nécessité de la grâce dans l'ordre de pure nature. En effet, si, dans cet ordre, les hommes, livrés à leurs seules énergies naturelles, eussent été moralement incapables d'observer, pendant un temps considérable, la loi naturelle, Dieu aurait dû leur donner un secours, mais ce secours n'eût pas été la grâce : Dieu aurait disposé les conditions extérieures de la vie de façon que les hommes fussent moralement capables d'éviter le péché mortel ou il aurait agi intérieurement sur les pensées et les tendances de l'homme; mais cette influence divine eût été naturelle. C'est la réponse commune des théologiens.

5. Une autre question est intimement connexe avec la thèse que nous expliquons : *Comment connaissons-nous la nécessité morale de la grâce ?* Est-ce par la révélation ou est-ce par la raison naturelle? C'est par la révélation. En effet, c'est elle, et elle seule, qui nous fait connaître l'existence de la grâce et l'influence qu'elle exerce; c'est aussi par le texte de saint Paul et par les déclarations des conciles que nous avons prouvé la nécessité morale de la grâce et la raison de cette nécessité, c'est-à-dire l'impuissance morale des hommes à éviter le péché mortel. Quand on considère, à la lumière de la seule raison naturelle, l'état général de l'humanité, on constate que les hommes, en général, éprouvent une grande difficulté à observer les préceptes divins, que beaucoup les transgressent; mais on ne peut pas établir, avec certitude, l'impuissance morale dont il a été question. De plus, il importe de le remarquer, on ne peut pas considérer la nécessité morale de la grâce comme si elle était une *exigence psychologique*, constatée par la *conscience*. En effet, quand l'homme rentre en lui-même et examine ce qui se passe en lui, il découvre des désirs désordonnés, des passions violentes vers des délectations prohibées, des péchés, une lutte continuelle entre l'esprit et la chair; mais il découvre aussi qu'il est physiquement libre, qu'il peut résister aux tentations s'il le veut fermement, que, s'il a péché, c'est qu'il a librement cédé, qu'il a librement voulu ce qu'il savait être moralement mauvais. La constatation de la difficulté à faire le bien, la constatation des péchés, est donc la constatation de la concupiscence et de la liberté; or les passions qui surgissent, l'opposition entre les désirs vers le bien et les désirs vers le mal, sont choses naturelles à l'homme, la liberté est une propriété de la volonté et son exercice appartient à l'homme, comme tel; en constatant tous ces faits psychologiques, l'homme connaît sa nature dans sa réalité et en cela il ne peut pas découvrir qu'il lui manque un principe d'activité. L'homme peut savoir aussi qu'il est capable de décisions fermes, d'efforts énergiques de volonté, que la répétition de tels actes engendre l'*habitus* et que celui-ci donne la facilité et la vigueur dans l'opération; il saura aussi qu'il a en lui-même de quoi produire ces habitus; encore une fois, l'homme ne pourra pas constater en lui le besoin d'un principe d'activité qu'il n'a pas.

Si l'homme ne se contente plus de la connaissance que lui fournissent la conscience psychologique et les raisonnements qu'il fait à propos des faits constatés en lui-même, mais s'il examine ce qui se passe chez les autres, et que, par induction, il apprenne à connaître que les hommes, en général, éprouvent une grande difficulté à faire le bien, que beaucoup tombent fréquemment dans le péché mortel, que beaucoup s'adonnent à des vices honteux, il constatera que le genre humain est de fait dans une situation misérable; mais il comprendra aussi que cette situation est naturelle; que les maux physiques, l'ignorance, le péché et les vices s'expliquent par l'activité proprement humaine, qui est celle d'un être composé de corps et d'âme. Mais si, pensant à la providence et aux perfections divines, l'homme *conjecture* que l'état misérable du genre humain est la conséquence et le châtiment d'un péché primitif (sur cette conjecture, voir S. Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. LII; Jungmann, *De Deo creatore*, 4e édit., Ratisbonne, 1883, n. 339 sq.; Mgr Waffelaert, *Méditations théologiques*, Bruges, 1910, p. 71), il pourra conjecturer que l'homme a perdu une situation meilleure; mais il ne saura pas si actuellement existe encore un de ces dons que Dieu aurait concédés à l'homme primitif. Si enfin l'homme est frappé de la sainteté de l'Église catholique ou d'une autre de ses propriétés, et finit par savoir qu'elle est la dépositaire de la vérité, alors il pourra connaître et l'existence de la grâce et sa nécessité; ce sera par la foi et non par une constatation de la conscience psychologique.

Même quand, selon les procédés ordinaires de la providence (je ne parle pas des influences extraordinaires que Dieu peut exercer), Dieu agit en nous par la grâce, celle-ci n'est pas objet de *conscience :* ni le païen, ni le chrétien ne peuvent, par la conscience *psychologique*, constater en eux-mêmes l'existence d'une grâce, soit actuelle, soit habituelle; les *actions*, produites par la grâce, dans l'intelligence ou dans la volonté, sont objet de conscience; nous pouvons constater en nous de bonnes pensées, de bons désirs, mais nous ne connaissons pas ces actes comme surnaturels, nous ne les distinguons pas d'actes naturels semblables; les impulsions salutaires, c'est-à-dire les illuminations et les inspirations du Saint-Esprit, ne permettent pas à l'homme de constater, par la conscience psychologique, que la grâce existe en lui, et l'absence de ces impulsions ne permet pas à l'homme de constater qu'il en a un besoin psychologique ou que la nature appelle le surnaturel. La nécessité morale de la grâce appartient à l'ordre surnaturel et nullement à l'ordre des exigences psychologiques naturelles; car l'homme n'est pas physiquement incapable d'observer toute la loi naturelle, d'éviter tout péché; il éprouve à cela une difficulté grande, différente chez les divers individus, telle cependant que les hommes, considérés en général, ne la surmontent pas de fait, mais y succombent. De ce que nous avons exposé il résulte qu'elle est sophistique et erronée, cette transposition, établie par certains auteurs, en vertu de laquelle ils transportent dans l'ordre psychologique, en les considérant comme faits subsistants dans la raison et la conscience, les faits de l'ordre historique, connus par la révélation, tels, par

exemple, que la nécessité morale de la révélation, la nécessité morale de la grâce. Cette transposition a donné lieu à une méthode d'apologétique, que nous n'avons pas à apprécier ici : on en peut voir l'exposé par le P. Le Bachelet, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Apologétique*, t. I, col. 232 sq.

La grâce interne, proprement dite, est essentiellement surnaturelle et, par conséquent, positivement indue à la nature humaine; d'où il résulte que la grâce ne correspond pas à une indigence psychologique de cette nature et qu'elle n'est pas le terme auquel tende une faculté quelconque propre à la nature humaine; qu'elle entre dans l'âme, c'est-à-dire qu'elle y est produite immédiatement par Dieu, sans qu'elle corresponde à un besoin d'expansion de la nature humaine, comme telle. Voir le développement de ces assertions dans les *Collationes Brugenses*, t. XIV (1912), p. 678 sq.; t. XIX (1914), p. 103, 170.

6. *Nécessité spéciale de la grâce pour certaines œuvres salutaires.* — En nous occupant de la grâce, considérée en général, nous avons exposé jusqu'ici d'abord ce qui concerne la nécessité de la grâce pour les œuvres *salutaires*, comme telles, ensuite ce qui concerne la nécessité de la grâce pour les œuvres *simplement honnêtes* au point de vue moral; il nous reste à indiquer brièvement quelques questions spéciales. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 5, se demande si la grâce est requise pour que l'homme puisse mériter la vie *éternelle*, et il répond affirmativement. L'argument qui établit cette assertion est celui-ci : aucune opération ne peut surpasser la faculté d'où elle procède, ni produire un effet qui soit d'un ordre supérieur à celui du principe actif qui opère. Or la vie éternelle est une fin qui n'est pas en proportion avec la nature humaine, mais qui surpasse son activité propre. Donc l'homme ne peut pas, par ses propres forces naturelles, produire des opérations qui soient proportionnées à la vie éternelle, par conséquent, il ne peut pas, par ses forces naturelles, produire des œuvres méritoires, au sens propre du mot. C'est la grâce qui doit donner à nos œuvres cette qualité qui les transporte dans l'ordre de la fin dernière. Nous ne nous occupons pas ici des conditions diverses requises à l'acte méritoire. Voir MÉRITE. Cf. S. Thomas, *op. cit.*, q. CXIV. La nécessité de la grâce pour le mérite fut affirmée au concile d'Orange, Denzinger-Bannwart, n. 191, plus explicitement dans la condamnation de diverses propositions de Baius, Denzinger-Bannwart, n. 1012, 1013, 1015, 1017 : l'Église y enseigne que c'est par la grâce que l'acte humain est rendu formellement méritoire et non par sa seule conformité avec la loi morale. Il s'agit ici de la grâce sanctifiante. Voir BAIUS, t. II, col. 78 sq.

L'homme déjà justifié et mis en possession de la grâce sanctifiante a besoin, en outre, de grâces actuelles pour vivre vertueusement et éviter le péché : c'est ce qu'enseigne saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 9; mais ici surgit la question controversée entre les théologiens : faut-il, dans l'homme justifié, une grâce *actuelle* pour *chaque* acte salutaire ? La réponse ne se trouve pas, à notre avis, dans les documents officiels de l'Église, mais dépend de la notion que l'on a sur l'essence de la grâce actuelle; c'est pourquoi nous réserverons cet exposé à la partie où nous traiterons de l'essence de la grâce actuelle.

L'homme justifié a besoin de grâces actuelles pour *persévérer* dans le bien pendant un temps considérable; c'est la doctrine exprimée dans le document intitulé : *De gratia Dei indiculus*, Denzinger-Bannwart, n. 132 : « Aucun homme, même après avoir été renouvelé par la grâce du baptême, n'est capable de vaincre les pièges du démon et de résister aux désirs de la chair, à moins que, par un secours quotidien de Dieu, il ne reçoive de persévérer dans sa bonne conduite. » Il s'agit donc ici de la difficulté d'éviter le péché; pour la vaincre il ne suffit pas que l'homme soit en état de grâce; il faut un autre secours. Le texte cité n'en indique pas la nature; mais les théologiens enseignent qu'il s'agit de grâces actuelles, notamment d'illuminations intellectuelles, qui dissipent l'ignorance, et d'inspirations dans la volonté, qui s'opposent aux mouvements désordonnés de la concupiscence. Cf. S. Thomas, *loc. cit.* Comme nous l'avons exposé plus haut, cette difficulté morale n'est pas telle que l'homme, même sans la grâce sanctifiante, ne puisse résister à certaines tentations et éviter pendant un certain temps tout péché mortel; cette difficulté morale n'est pas plus grande chez l'homme justifié; par conséquent la nécessité de grâces actuelles, dont nous parlons maintenant, doit s'entendre d'une nécessité morale et d'une nécessité qui concerne l'observation de tous les devoirs qui obligent sous peine de péché mortel *pendant un temps considérable*. Saint Augustin, dans son traité *De dono perseverantiæ*, parle de la persévérance *finale*, de celle qui fait que l'homme meurt en état de grâce et est sauvé pour l'éternité; à ce titre, la persévérance est un *don spécial* de Dieu, et l'effet propre de la prédestination : c'est pourquoi l'homme est de lui-même incapable de réaliser cette persévérance finale, et tous les bienfaits par lesquels Dieu amène l'homme à ce résultat sont, par là même, *spécialement gratuits*. Cf. *op. cit.*, surtout c. III, VIII, IX, XVII, XXIV, *P. L.*, t. XLV, col. 997, 1004, 1014 sq., 1018, 1033. C'est aussi de la persévérance finale qu'il faut entendre le can. 10 du concile d'Orange. Denzinger-Bannwart, n. 183. Ce don ne consiste pas dans une grâce habituelle, ni dans une entité d'un genre spécial, mais dans un ensemble de bienfaits et de grâces *efficaces*, qui sont l'effet d'une protection particulière de Dieu. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 10. Le concile de Trente définit aussi que la persévérance finale est un don spécial de Dieu. Denzinger-Bannwart, n. 806,832. Cf. Suarez, *De gratia*, l. X, c. V sq., *Opera omnia*, t. IX, p. 590 sq., où l'on trouve exposées différentes questions qu'il n'est pas nécessaire de détailler ici. Notons seulement que la persévérance n'est pas ce don qu'on appelle la confirmation dans la grâce. *Op. cit.*, c. VIII, p. 607 sq. Dans l'ordre actuel de la providence, l'homme, qui est justifié et qui persévère dans cet état, ne peut pas cependant, sans un privilège tout spécial, éviter, pendant toute sa vie, tout péché véniel. C'est l'assertion définie par le concile de Trente, sess. VI, can. 23. Denzinger-Bannwart, n. 833, qui déclare en même temps que le privilège susdit a été accordé à la Vierge Marie. La doctrine mentionnée repose sur l'interprétation des paroles du *Pater* : *dimitte nobis debita nostra*, demande qui doit être faite par tous les justes et qui suppose qu'ils commettent réellement des péchés. Un autre fondement est l'assertion de saint Jacques, III, 2 : « Nous péchons tous en beaucoup de choses » et celle de saint Jean, I Joa., I, 8 : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes. » Ces textes expriment l'incapacité morale de l'homme *juste* à éviter tout péché; il s'agit du péché véniel qui ne fait pas déchoir l'homme de l'état de justification. Cette doctrine fut déclarée au concile de Carthage, qui l'appuie sur les textes cités, can. 6-8. Denzinger-Bannwart, n. 106-108. Saint Augustin, comme le remarque le P. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. III, n. 44, avait été d'abord moins affirmatif sur ce point, mais, après le concile mentionné, il n'hésite plus à défendre l'impossibilité pour le juste d'éviter tous les péchés véniels. *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. IV, c. X, n. 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 629 sq. Cf. S. Jérôme, *Dialogus adversus pelagianos*, l. II, n. 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 537; S. Léon, *Serm.*, XV, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 174; S. Gélase Ier, *Dicta adversus pelagianam hæresim*, *P. L.*, t. LIX,

col. 110 sq. La raison de cette infirmité morale est bien expliquée par saint Thomas. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 8 : « L'homme (justifié) ne peut pas éviter tout péché véniel à cause de la corruption de l'appétit inférieur de la sensualité; l'homme peut bien (physiquement) par sa raison réprimer chacun des mouvements (désordonnés); c'est pourquoi ils deviennent (si on ne les réprime pas) volontaires et sont péché; mais il ne peut pas (moralement) les réprimer tous : quand il s'efforce de résister à l'un d'eux, il arrive qu'un autre surgisse, et la raison ne peut pas toujours veiller de façon à les réprimer tous. » Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 12.

Saint Thomas examine encore une autre question concernant la nécessité de la grâce : est-elle nécessaire pour que l'homme puisse se relever de l'état de péché ? Il répond qu'à cet effet sont requises et la grâce actuelle et la grâce habituelle : la grâce actuelle pour mouvoir la volonté à se soumettre à Dieu; la grâce habituelle pour rendre à l'âme la splendeur surnaturelle qu'elle a perdue par le péché. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 7. Déjà le IIe concile d'Orange avait exprimé la nécessité de la grâce pour la délivrance du péché : « Un malheureux ne peut être délivré de sa misère que par la miséricorde divine qui le prévient. — Si la nature humaine ne peut sans la grâce conserver le salut qu'elle a reçu, elle peut encore bien moins le recouvrer si elle l'a perdu. » Can. 14, 19, Denzinger-Bannwart, n. 187, 192.

IV. DISTRIBUTION DE LA GRACE. — Ce titre nous amène à parler d'un des plus grands mystères du traité de la grâce. En effet, remarque le P. Hurter, *op. cit.*, n. 73, si l'on se demande pourquoi Dieu a distribué moins libéralement ses grâces avant l'avènement du Christ qu'après celui-ci, pourquoi maintenant il l'accorde avec parcimonie à tant de peuples plongés jusqu'à ce jour dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort, pourquoi tel homme est appelé par Dieu, efficacement, de façon à ce qu'il réponde à sa vocation, et tel autre ne l'est pas de cette façon, alors qu'il eût été possible à Dieu d'obtenir cet effet; pourquoi de deux hommes, coupables des mêmes crimes, l'un en vient à se repentir et l'autre reste endurci dans le mal, on ne peut donner d'autre réponse que celle de saint Paul : « O profondeur inépuisable et de la sagesse et de la puissance de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles. » Rom., XI, 33. Nous ne chercherons donc pas à connaître le pourquoi de la distribution *inégale* des bienfaits divins, nous nous contenterons de la persuasion que toute l'œuvre de Dieu est réglée par son infinie sagesse et sainteté, que, de sa part, il n'y a aucun manque d'équité, que sa bénignité et miséricorde sont infinies.

Mais cette conviction n'empêche pas d'examiner s'il y a des règles générales d'après lesquelles Dieu accorde de fait ses dons salutaires. Nous passerons successivement en revue différentes classes de personnes : les *justes*, ceux qui sont déjà en état de grâce; les *pécheurs*, ceux qui, par leur faute personnelle, ont perdu l'état de grâce; les *infidèles*, notamment ceux à qui la révélation chrétienne semble n'être pas parvenue. Nous ne parlerons pas des enfants et de ceux qui ne sont jamais parvenus à l'usage de la raison : ceux-ci ne peuvent êt e sauvés que par le baptême, voir BAPTÊME, t. II, col. 192 sq.; la question de savoir comment à leur égard se réalise la volonté salvifique de Dieu doit être exposée à l'art. PRÉDESTINATION.

1° *Tous les justes reçoivent les grâces suffisantes pour qu'ils puissent observer tous les commandements, par conséquent persévérer dans la justification et se sauver.* — Cette assertion est un point de foi, comme nous le verrons dans les documents que nous citerons. Elle est contenue d'abord dans l'enseignement de Jésus : « Car mon joug est doux et mon fardeau léger. » Matth., XI, 30. « Le joug est une image rabbinique qui exprime la direction ou la discipline. » Rose, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1906, p. 91. Le Christ parle donc ici de l'ensemble de ses préceptes que ses disciples doivent mettre en pratique : la réalisation de cette perfection est à leur portée et n'est pas une discipline insupportable comme était celle des Pharisiens. Mais, comme nous savons, d'autre part, que l'homme, même justifié, a besoin de grâces actuelles pour observer les commandements divins, nous concluons de la parole de Jésus que tous les justes auront ces grâces, de telle sorte que le fardeau imposé par le Christ leur sera réellement léger. C'est dans le même sens qu'il faut entendre les paroles de saint Jean : « Car c'est aimer Dieu que de garder ses commandements. Et ses commandements ne sont pas pénibles, parce que tout ce qui est né de Dieu remporte la victoire sur le monde, et la victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi. » I Joa., V, 3, 4. C'est par la foi que l'homme devient fils de Dieu, qu'il reçoit la grâce sanctifiante et a droit aux grâces actuelles au moyen desquelles il peut vaincre les assauts de l'esprit mondain; c'est grâce à cette force que les commandements divins ne sont pas pénibles pour celui qui est né de Dieu, c'est-à-dire justifié.

Saint Paul enseigne que les justes, comme tels, sont dans la condition voulue pour être sauvés, que par conséquent rien ne leur manque pour atteindre ce but. Rom., V, 8-10; VIII. Spécialement il leur promet le secours divin requis pour résister aux tentations. I Cor., X, 13.

Saint Augustin inculque cette assertion : que Dieu n'abandonne pas le juste si celui-ci ne se sépare pas de lui, que Dieu accorde à l'homme tout ce qu'il lui faut pour persévérer. *Enarr. in ps. XXXIX*, n. 27, *P. L.*, t. XXXVI, col. 450 sq. ; *De natura et gratia*, n. 29, *P. L.*, t. XLIV, col. 261.

Le IIe concile d'Orange a porté cette définition : « D'après la foi catholique nous croyons qu'après avoir reçu, par le baptême, la grâce, tous les baptisés, par le secours et la coopération du Christ, peuvent et doivent, s'ils veulent fidèlement coopérer, accomplir tout ce qui est requis au salut de leur âme. » Denzinger-Bannwart, n. 200. Le concile de Trente définit aussi que l'observation des commandements n'est pas impossible à l'homme justifié. Sess. VI, c. XI, Denzinger-Bannwart, n. 804, et can. 18, n. 828. Ensuite Innocent X a déclaré hérétique cette proposition de Jansénius : « Certains préceptes de Dieu sont impossibles aux hommes justes, (même) s'ils veulent (les observer) et s'y efforcent, avec les forces qu'ils ont dans cette vie : il leur manque aussi la grâce au moyen de laquelle l'(observation) en deviendrait possible. » Denzinger-Bannwart, n. 1092. Enfin le concile du Vatican affirme de nouveau que les justes, par la grâce de Dieu, peuvent persévérer. Sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1794.

La providence divine dispose donc les événements et distribue ses secours de façon que tous les justes soient en état d'éviter toujours le péché *mortel;* ceci est vrai de tous les justes, même de ceux qui se trouveraient en dehors de la vraie Église du Christ; néanmoins ceux qui sont réellement incorporés à la société instituée par Jésus reçoivent, en général, plus de grâces que les autres, et c'est dans cette société que le Sauveur choisit ces hommes dans lesquels il réalise, avec leur libre coopération, la sainteté héroïque. L'abondance des secours divins internes et leur efficacité se manifestent dans cette *sainteté*, qui est la note caractéristique de la vraie Église du Christ.

2° Les *pécheurs* doivent. dans la matière qui nous occupe, être l'objet d'une mention spéciale et les théologiens leur consacrent une thèse qui, communément, s'énonce dans les termes suivants : *Aux pécheurs qui*

ont la foi, même à ceux qui sont obstinés dans le mal, Dieu accorde le secours suffisant pour qu'ils puissent se convertir.

1. La première partie de la proposition est considérée comme étant de foi; la seconde, celle qui concerne les obstinés, comme théologiquement certaine. Cependant, remarque M. Van Noort, *De gratia*, Amsterdam, 1903, n. 90, à considérer les déclarations des conciles et la prédication ordinaire et universelle, telle qu'elle se fait de nos jours, on ne voit pas comment la seconde partie de la thèse ne soit pas de foi aussi bien que la première.

La démonstration de la thèse a son point de départ dans les assertions scripturaires concernant la miséricorde divine à l'égard des pécheurs. Celle-ci est décrite en des termes qui en font ressortir l'étendue, qui nous montrent Dieu voulant la conversion des pécheurs, même des plus misérables; il faut donc admettre que Dieu donne les moyens (c'est-à-dire les grâces actuelles) requis à la conversion. « Je suis vivant, dit Jéhovah; je ne prends pas plaisir à la mort du pécheur, mais à ce que le méchant se détourne de sa voie et qu'il vive. » Ezech., XXXIII, 11. La sollicitude spéciale du Christ pour les pécheurs est attestée par le fait qu'il accepte de prendre part à leur repas et par la réponse qu'il fait à ceux qui s'en étonnent : « Je ne suis pas venu appeler à la pénitence les justes, mais les pécheurs. » Luc., v, 32. Saint Paul exalte la longanimité de Dieu qui invite les pécheurs à la pénitence. Rom., II, 4. Saint Pierre parle de même et assure que Dieu ne veut pas qu'aucun pécheur périsse, mais veut que tous viennent à la pénitence. II Pet., III, 9.

Quant à la doctrine des Pères sur ce point, voir les indications de Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. II, c. V; de Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. v, n. 224, 292, 297; de Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, n. 346 de l'*Index theologicus*.

Suarez, *De gratia*, l. IV, c. X, n. 1, *Opera omnia*, t. VIII, p. 305, invoque, à l'appui de la thèse dont il s'agit, deux déclarations du concile de Trente; mais il semble qu'elles ne constituent pas un argument valide. En effet, l'une, sess. VI, c. XIV et can. 29, Denzinger-Bannwart, n. 807, 839, affirme que ceux qui, par leur péché, ont perdu la grâce de la justification peuvent récupérer celle-ci sous une excitation divine au moyen du sacrement de la pénitence. L'autre déclaration, sess. XIV, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 894, établit la nécessité du sacrement de pénitence pour obtenir le pardon des péchés commis après le baptême. Certains théologiens proposent l'argument suivant : Tout pécheur a l'obligation de se convertir; or, s'il ne recevait aucune *grâce*, il ne pourrait avoir cette obligation; donc il n'est pas privé de toute grâce. Je concède la majeure; mais je distingue la mineure; s'il ne recevait aucune grâce, parce que lui-même met obstacle à la réception de cette grâce, je nie la mineure; s'il ne recevait aucune grâce alors même qu'il n'y met pas obstacle, je concède. Je distingue de la même façon la conclusion. Voici comment se justifie la distinction : un homme qui a la foi, en état de péché mortel, peut *naturellement*, c'est-à-dire sans une excitation interne et surnaturelle, penser à l'obligation qu'il a de se convertir; il peut, par exemple, rencontrer quelqu'un qui lui rappelle l'obligation de faire la confession pascale et il peut immédiatement refuser de satisfaire à ce devoir; cet homme n'en reste pas moins *obligé* à se convertir et il a pensé à cette obligation, sans qu'une grâce surnaturelle soit intervenue. Cet homme cependant a eu l'*occasion* de faire un acte bon, au moins naturel; s'il l'avait fait, il n'aurait pas mis obstacle à la grâce interne. L'homme peut donc transgresser la loi de Dieu et être formellement coupable sans qu'une grâce surnaturelle ne l'ait auparavant excité à satisfaire à la loi; par le péché, et par la répétition des péchés, l'homme met un obstacle à la réception de la grâce. Dans ces lignes nous avons apprécié l'argument proposé et montré qu'il ne répugne pas que, dans un cas particulier, l'homme soit obligé de se convertir, même *hic et nunc*, et que néanmoins il ne soit pas excité surnaturellement à cet acte, parce qu'il a lui-même mis obstacle, par un nouveau péché, à l'effusion de la grâce divine. Nous ne pouvons pas déterminer les cas particuliers où Dieu concède des grâces actuelles, mais, d'une manière générale, nous pouvons dire qu'il le fait surtout lorsque l'homme doit observer un précepte surnaturel et principalement au moment de la mort. Y a-t-il des hommes qui, après avoir passé un long temps dans le désordre moral, après avoir multiplié leurs péchés et *résisté fréquemment aux grâces divines*, n'en reçoivent plus? Nous ne saurions donner à cette question une réponse péremptoire. Dieu peut permettre qu'un homme, dans l'acte même du péché mortel, perde l'usage de la raison, ou meure. Il semble que Dieu pourrait aussi permettre qu'un homme, tout en conservant l'usage de la raison, ne reçoive plus de grâces actuelles internes; notre thèse ne dit pas plus que ceci : à tous les pécheurs Dieu donne les grâces suffisantes à leur conversion. Quoi qu'il en soit de la question posée, il faut éviter certaines assertions, qu'on entend parfois, comme celle-ci : il y a pour chaque individu un nombre déterminé de péchés au delà duquel Dieu n'accordera plus de grâces. Cf. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, 2e édit., Tournai, 1895, *De gratia*, n. 88.

2. Il n'y a aucun nombre de péchés, aucun degré de malice qui, considéré objectivement, pose une limite à l'exercice de la miséricorde divine; c'est pourquoi les théologiens enseignent que Dieu accorde aux pécheurs, même *obstinés*, les grâces suffisantes à leur conversion. L'obstination consiste dans une certaine fermeté de la volonté dans son adhésion au mal moral. L'obstination est complète, quand il n'y a plus possibilité de conversion; c'est le cas pour les démons et les hommes damnés. L'obstination est incomplète quand il y a possibilité, mais grande difficulté pour la volonté à changer son orientation. Sur cet état, voir S. Bernard, *De consideratione*, l. I, c. II, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 738; S. Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 11; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXIX, a. 3; Lessius, *De divinis perfectionibus*, l. XIII, c. XIV, n. 31; Billot, *De personali et originali peccato*, Prato, 1910, p. 90 sq. L'obstination incomplète, celle à laquelle l'homme peut être sujet sur cette terre, a pour cause *efficiente* l'homme lui-même qui, par la répétition des péchés, engendre en lui l'habitude perverse, d'où dérivent l'inclination intense ainsi que la promptitude à commettre de nouveaux actes mauvais et la difficulté à renoncer aux habitudes invétérées; l'homme devient aussi cause *méritoire* (*causa meritoria*), parce que, par l'abus qu'il fait des grâces précédentes, il s'attire, comme peine, la diminution de grâces ultérieures. Cf. Van Noort, *op. cit.*, n. 90. Il pourrait se faire aussi qu'il résulte une certaine obstination d'un seul péché commis avec une malice extraordinaire.

Nous disons que Dieu accorde des grâces suffisantes même aux pécheurs obstinés, *a*) parce qu'il n'est aucun péché, ni aucun nombre de péchés dont l'homme ne puisse obtenir le pardon, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVI, a. 1; *b*) parce que la miséricorde divine est décrite dans l'Écriture et par les Pères comme s'étendant jusqu'aux extrêmes misères; *c*) parce que Dieu donne aux pécheurs, même obstinés, tant d'occasions de conversion, tant de secours externes : nous ne pouvons douter que Dieu n'accorde en même temps les excitations internes suffisantes à la conversion.

3° *Tous les infidèles négatifs reçoivent de Dieu le*

secours suffisant pour qu'ils puissent se sauver. — 1. Nous parlons ici des infidèles *négatifs*, c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas la foi, mais sans faute de leur part, de ceux qui n'ont pas refusé d'admettre la révélation chrétienne, mais n'ont pas eu l'occasion d'y adhérer. Les infidèles positifs rentrent dans la catégorie des pécheurs.

Nous disons aussi le secours *suffisant*, admettant que ce secours peut être ou *remote* ou *proxime sufficiens*, et nous abstenant de préciser plus loin la nature de ce secours. Dans ce sens, la proposition est défendue communément par les théologiens et tenue pour *theologiquement certaine*.

Sa démonstration repose d'abord sur le texte de saint Paul : « Avant tout j'exhorte donc à faire des prières... pour tous les hommes... Cela est bon et agréable aux yeux de Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » I Tim., II, 1-4. Ce texte, tel qu'il est aujourd'hui communément expliqué, contient l'affirmation de la volonté salvifique de Dieu, étendue du moins à tous les adultes. Cette volonté salvifique ne peut être véritable et sérieuse que si Dieu accorde à tous les adultes le secours suffisant, au moins *remote sufficiens*, pour le salut de chacun. La concession du secours suffisant est confirmée par ces paroles de saint Jean : « Il (le Verbe) était la vraie lumière qui éclaire tout homme. » Joa., I, 9. Sans entrer ici dans l'exposé des divergences d'opinions concernant le texte original lui-même et son interprétation, nous pouvons affirmer que des Pères et des commentateurs en très grand nombre virent dans ces paroles l'affirmation que Dieu, de son côté, accorde une lumière surnaturelle à tout homme adulte, qui, d'autre part, ne met pas d'obstacle à la réception de son concours. L'enseignement des Pères concernant ce point a été étudié récemment avec beaucoup de soin et de compétence par M. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912. C'est une doctrine traditionnelle que tous les hommes peuvent se sauver et qu'ils reçoivent ce qui leur est requis pour atteindre ce but. C'est dans ce sens que les Pères, avant le pélagianisme, ont interprété le texte de saint Paul. I Tim., II, 1-4. Saint Augustin l'a expliqué d'une autre façon, mais n'a pas été suivi. Cf. Capéran, *op. cit.*, p. 49, 93, 97-103; pour saint Augustin, p. 116 sq. Parmi les Pères, dont le témoignage est particulièrement important, il faut citer Orose, *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*, n. 19-21, *P. L.*, t. XXXI, col. 1188-1190, et surtout l'auteur du *De vocatione omnium gentium* qui cherche explicitement la solution de cette question : *Quæritur utrum velit Deus omnes homines salvos fieri et quia negari hoc non potest, cur voluntas omnipotentis non impleatur, inquiritur.* L'auteur enseigne, comme saint Augustin, que les vertus des païens ne sont pas des vertus véritables, que la foi, nécessaire au salut, est un don absolument gratuit, que cependant Dieu veut sincèrement sauver tous les hommes, qu'il donne à tous les grâces générales, mais qu'il ne donne pas à tous les grâces spéciales. *De vocatione omnium gentium*, l. II, c. XI, XXV, *P. L.*, t. LI, col. 706, 710 sq. « La distinction entre les *dona generalia* et les *munera specialia* est très heureuse, dit M. Capéran, *op. cit.*, p. 141. L'originalité du *De vocatione omnium gentium* consiste justement en ce que l'auteur s'en est servi pour expliquer le passage de saint Paul dont les pélagiens se prévalaient contre les augustiniens. » C'est par cette distinction que se dissipe l'antinomie apparente de la question que l'auteur s'est proposé de résoudre et il l'a trouvée implicite dans le texte de saint Paul : *Salvator omnium hominum, maxime fidelium*, I Tim., IV, 10 : « cette maxime, très simple dans sa concision et très énergique, si on la considère d'un regard calme, dirime toute la controverse en question. En disant : *Qui est salvator omnium hominum*, l'apôtre confirme que la bonté de Dieu s'étend, universelle, sur tous les hommes. Mais en ajoutant : *maxime fidelium*, il montre qu'une portion du genre humain, moyennant le mérite d'une foi divinement inspirée, est élevée par des bienfaits spéciaux au suprême et éternel salut. Cela se passe sans aucune iniquité de la part d'un Dieu très juste et très miséricordieux, dont le jugement en ces dispensations de grâce ne doit pas être discuté avec arrogance mais loué avec tremblement. » *De vocatione omnium gentium*, l. II, c. XXXI, col. 716. Dans un second synode tenu à Arles, vers 475, on condamna l'opinion d'après laquelle le Christ n'est pas mort pour tous, et n'a pas voulu le salut de tous les hommes; on ne peut admettre non plus que le damné n'a pas reçu les secours nécessaires au salut. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 909 sq. Les scolastiques ont accentué l'enseignement de la volonté salvifique étendue à tous les hommes et mis en lumière cette loi providentielle : des moyens de salut sont offerts à tous les hommes. Ils ont aussi rencontré les diverses objections que suscite cette assertion, notamment celle qui concerne la nécessité de la foi et la nécessité d'appartenir à l'Église. Ce n'est pas ici l'endroit d'exposer en détail ce qui concerne ces matières. Cf. Capéran, *op. cit.*, p. 169-218. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2155-2175; FOI, t. VI, col. 512.

Parmi les erreurs jansénistes condamnées en 1690 par Alexandre VIII nous trouvons cette proposition : « Les païens, les juifs, les hérétiques et d'autres semblables ne reçoivent aucune influence de Jésus-Christ, d'où l'on conclut logiquement qu'il n'y a en eux qu'une volonté nue et impuissante, sans aucune grâce suffisante. » Denzinger-Bannwart, n. 1295. Il faut donc admettre que l'influence du Christ s'étend aussi aux païens, etc., que la grâce suffisante est donnée aussi aux personnes infidèles, etc.; on ne pourrait cependant pas conclure de ce texte que *tous* les païens, juifs, hérétiques, etc., reçoivent *de fait* la *grâce suffisante*. Le texte ne fait pas plus qu'énumérer des catégories de personnes auxquelles la grâce est accordée. Mais la doctrine qui a dicté la condamnation est celle qui concerne la volonté salvifique de Dieu et qui affirme que Dieu donne à tous les hommes le secours suffisant au salut. C'est ce principe qui constitue la raison théologique de la proposition que nous avons démontrée.

2. Mais la difficulté surgit quand il faut expliquer comment Dieu réalise sa volonté salvifique, notamment comment il rend possible la foi nécessaire au salut, étant donné que tant d'hommes semblent privés de toute connaissance concernant la révélation divine. Ce n'est pas cette question qu'il nous faut traiter ici. M. Capéran, dans l'*Essai théologique*, qui fait suite à son *Essai historique*, nous paraît avoir bien exposé et défendu la solution de ce problème, voir surtout p. 83 sq. Mais la foi n'est pas la première *grâce*, il y a des grâces qui précèdent la foi, cf. Denzinger-Bannwart, n. 1376, 1377, 1379; il peut y avoir des secours, destinés immédiatement à donner à l'homme le moyen d'éviter le péché et qui ne sont pas encore un moyen immédiat d'arriver à la foi. Pour expliquer la proposition démontrée plus haut, nous devons donner des éclaircissements sur le terme *secours suffisant*.

Remarquons d'abord que les théologiens se contentent d'enseigner que tous les hommes auront le secours au moins *remote sufficiens ad salutem*. Que faut-il entendre par là? Plusieurs admettent, sous cette dénomination, des motions surnaturelles *quoad modum tantum*, c'est-à-dire des impulsions, en elles-mêmes naturelles, mais ordonnées par Dieu à des secours surnaturels dans leur entité, que l'homme recevra s'il coopère aux premières motions. Nous avons exposé ci-dessus que l'existence des secours *quoad modum*

surnaturels n'est pas certaine. De plus, nous pensons qu'on ne pourrait condamner l'opinion qui dirait qu'un païen a eu le secours *remote sufficiens ad salutem*, même sans recevoir des illuminations ou inspirations internes, *quoad modum* surnaturelles. Voici pourquoi : un adulte a la capacité morale d'observer, sans la grâce, la loi naturelle pendant un certain temps et d'éviter tout péché mortel; pendant ce temps néanmoins il peut pécher mortellement et multiplier les péchés. Si donc un adulte s'adonne au péché, il met lui-même obstacle à la bienveillance divine à son égard, il semble que Dieu peut permettre qu'il reste dans cette misère et qu'il y meure; alors il sera damné pour ses propres péchés personnels, nullement pour le seul péché originel, ni pour l'absence de la foi en lui. Dans le cas que nous venons d'indiquer, l'homme semble avoir eu le secours suffisant; car, comme le dit saint Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. CLXIII, Dieu aide l'homme à éviter le péché aussi au moyen de la lumière naturelle de la raison et au moyen d'autres biens naturels qu'il confère. Cette remarque est encore confirmée par Sylvestre le Ferrarais, *Commentarius in Summam contra gentiles*, l. III, c. CLIX, Lyon, 1586, p. 600, qui, parlant du *pécheur*, dit qu'il doit attribuer à lui-même de rester privé de la grâce (sanctifiante), même s'il n'a pas le secours divin requis pour se préparer à la grâce (sanctifiante) : *etiam deficiente sibi divino auxilio ad gratiæ præparationem necessario.* Cet auteur admet, donc que le pécheur puisse, en raison de sa culpabilité, rester privé de grâces actuelles ordonnées à la préparation à la justification; ne peut-on pas dire la même chose du *païen*, dont il est question ?

Quoi qu'il en soit, il est une doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXIX, a. 61, dont il faut tenir compte. Il y enseigne que tout homme, même le païen, quand il est arrivé au plein usage de la raison et est par conséquent capable de *délibérer*, doit ou bien s'ordonner lui-même à sa véritable fin qui est Dieu, ou bien s'en détourner en plaçant sa fin dernière ou son bonheur définitif en des biens créés; dans le premier cas, l'homme, d'après saint Thomas, est *justifié*, c'est-à-dire qu'il a la grâce sanctifiante; dans le second cas, il commet un péché mortel. Cf. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas*, Toulouse, 1913, t. VIII, p. 816 sq. De cette doctrine, il résulte que tout homme, au moment où il doit poser l'acte décrit ci-dessus, *est prévenu d'une grâce proprement dite*, qu'il peut, au moins, par inspiration divine interne, faire un *acte de foi surnaturelle;* il faut donc, d'après cette opinion, admettre que Dieu accorde de fait à tous les hommes les grâces actuelles suffisantes à l'acte de foi et à l'acte de charité par lequel ils puissent s'ordonner vers leur fin dernière surnaturelle. D'après cette donnée le secours suffisant au salut comprendrait donc toujours des grâces actuelles proprement dites, c'est-à-dire des illuminations et des inspirations surnaturelles. Tous les commentateurs n'interprètent pas de même façon la pensée de saint Thomas. Le cardinal Billot, par exemple, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, thes. VII, p. 172, admet aussi que, pour l'adulte, il n'y a pas de milieu entre l'état de grâce et l'état de péché mortel personnel, mais avec cette restriction *regulariter saltem loquendo*, et par cela il entend le cas de l'adulte auquel est parvenue déjà la connaissance de la révélation et de la fin surnaturelle. D'autres auteurs entendent la doctrine exposée d'une façon absolue, en ce sens qu'elle concerne *tout adulte* sans exception. Voir aussi Schiffini, *De gratia divina*, n. 310, 315. Mais alors à l'enseignement de saint Thomas, on pourrait opposer ce que saint Thomas dit lui-même, *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1um : Il n'y a aucun inconvénient à admettre que tout homme doit croire explicitement certaines vérités, même s'il s'agit de quelqu'un qui est élevé dans les bois ou au milieu des animaux : car c'est une fonction de la providence divine de procurer à chacun les moyens nécessaires au salut, pourvu qu'il n'y mette pas obstacle. Si quelqu'un, élevé comme nous l'avons dit, se conforme à ce que dicte *sa raison naturelle* dans la poursuite du bien et la fuite du mal, il faut tenir absolument que Dieu, ou bien par une inspiration interne révélerait à cet homme les vérités qu'il doit croire, ou bien lui enverrait un prédicateur de la foi, comme il a envoyé Pierre à Corneille. » Ce qui attire ici notre attention, c'est l'assertion : si quelqu'un, élevé comme nous l'avons dit, *se conforme à ce que dicte sa raison naturelle;* il semblerait, à première vue, que saint Thomas veut dire : si un homme, éclairé par sa raison naturelle, observe pendant un certain temps la loi naturelle et évite tout péché mortel, Dieu lui accordera d'arriver à la foi proprement dite et surnaturelle. Si telle était la pensée de saint Thomas, elle ne s'accorderait pas avec la thèse qu'il défend dans la *Somme* et où il dit que tout homme, arrivé à l'âge de discrétion proprement dite, se trouve dans la nécessité de s'orienter dans la recherche de son bonheur, et d'être *justifié* ou de commettre le péché mortel. Voici une solution qu'on nous a proposée : dans la réponse du livre *De veritate*, les paroles : *si ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali*, peuvent s'entendre du premier moment où la raison naturelle s'éveille et où l'homme délibère. C'est alors même que Dieu intervient, et cet homme, allant à Dieu, conduit par sa raison naturelle, atteint, par l'inspiration intérieure et par la foi, Dieu sous sa raison de fin surnaturelle. Tout en suivant les préceptes que dicte la raison naturelle, cet homme aurait cependant de Dieu une connaissance surnaturelle, la foi suivie d'un amour surnaturel, et serait justifié par l'infusion de la grâce sanctifiante. On pourrait encore proposer une autre interprétation : cet homme, à supposer même que dans son premier acte il n'eût pas été à Dieu comme il devrait et que par suite il se trouvât en état de péché mortel, pourrait cependant, *dans la suite de sa vie*, observer les préceptes de la loi naturelle, et, sous le coup de grâces actuelles suffisantes que Dieu accorde à tout homme, s'orienter vers Dieu au moins tel qu'il peut le connaître par sa raison; s'il fait cela, Dieu complétera dans ce mouvement (soit par inspiration interne, soit par un prédicateur) tout ce qu'il faudra pour que ce mouvement soit surnaturel et puisse aboutir à la sanctification du sujet. Nous croyons donc que la réponse de saint Thomas ne s'oppose pas à sa doctrine exposée plus haut. L'interprétation que donne de cette réponse M. Capéran, *op. cit.*, *Essai théologique*, p. 49, semble difficile à admettre : « Estimant que la foi explicite à l'incarnation, à la rédemption et à la trinité est indispensable à partir de la promulgation de l'Évangile, Thomas d'Aquin enseigne que tout infidèle qui fait de son mieux ne mourra pas sans avoir connu ces mystères, cela ne veut pas dire que l'infidèle n'obtienne la grâce de la justification qu'après les avoir connus. » Mais si l'homme est déjà sanctifié, il peut donc être sauvé : il n'encourra donc pas nécessairement la damnation, comme le disait l'objection à laquelle répond saint Thomas. Sur la doctrine de saint Thomas, concernant le point qui nous occupe on lira aussi avec utilité un article de M. de Guibert, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1913, p. 337 sq.

Le P. Schiffini, *op. cit.*, n. 313, indique ainsi les étapes par lesquelles le païen adulte peut parvenir à la foi et à la conversion : quand l'infidèle arrive à l'usage de la raison, son intelligence lui dicte l'existence de Dieu. Dieu alors, par des grâces actuelles, l'illumine et l'inspire pour qu'il reconnaisse l'existence de l'Être suprême et conçoive le désir d'une connaissance plus parfaite de la vraie religion et de la morale. Si l'infidèle

ne correspond pas à cette première vocation, Dieu ne donne pas des secours *proxime sufficientes* à la foi surnaturelle. Mais plus tard Dieu renouvelle ses motions salutaires. Si le païen y consent et y coopère, Dieu donne des secours ultérieurs pour qu'il puisse concevoir la foi formelle et parfaite. Si le païen consent à cela, Dieu donne la grâce pour qu'il puisse recevoir le sacrement de baptême ou le sacrement de désir.

4° La doctrine, que nous avons exposée, est parfois exprimée par l'adage : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Les scolastiques anciens ont donné cette formule d'après des expressions analogues trouvées chez les Pères. Cf. Tabarelli, *De gratia Christi*, Rome, 1908, p. 132. La plupart des anciens scolastiques ont entendu cette assertion en ce sens : à celui qui, *au moyen du secours de grâces actuelles*, fait ce qu'il peut, Dieu ne refuse pas la grâce sanctifiante. Voir, à ce sujet, S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 2, q. 1, *Opera*, t. II, p. 682; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 6; q. CXII, a. 3; l'auteur de l'opuscule, *Compendium totius theologicæ veritatis*, cf. la note du Dr Bittremieux, dans *Pastor bonus*, 1913, t. XXV, p. 650 sq.; Cajétan, *In Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 6; sur d'autres auteurs, voir Palmieri, *De gratia actuali*, thes. XXXIV, n. 5, p. 302 sq. Mais Molina, *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. X, Paris, 1876, p. 43, explique l'adage en ce sens : à celui qui fait ce qu'il peut *par ses énergies naturelles* Dieu donne toujours les *secours actuels* suffisants pour qu'il arrive à la foi et ultérieurement à la justification. Cette explication est, pour Molina, l'expression d'une thèse concernant la distribution de la grâce. Quoiqu'il enseigne que les bonnes œuvres naturelles ne peuvent d'aucune manière exiger ou mériter une grâce, il soutient cependant que le Christ a obtenu que fût établie par Dieu cette règle : à tout homme qui, par ses seules forces naturelles, fera le bien moral qu'il peut, le secours de la grâce sera accordé, de façon que le salut de l'homme, aussi longtemps qu'il vit sur la terre, dépend de son libre arbitre; Molina établit ainsi une *connexion infaillible* entre une vie naturellement honnête et la concession de la première grâce. La même opinion est défendue par Suarez, *De gratia*, l. IV, c. XV sq., *Opera*, t. VIII, p. 340; Lessius, *De gratia efficaci*, c. X; par Mazzella, *op. cit.*, n. 863; Jungmann, *De gratia*, n. 212 sq.; Pesch, *op. cit.*, t. V n. 215; Mgr Waffelaert, *Méditations théologiques*, t. I, p. 79 sq. L'opinion ne peut pas être taxée de semipélagianisme; cette hérésie enseignait au fond que les bonnes œuvres naturelles étaient d'elles-mêmes un titre *exigitif* à recevoir la grâce; Molina, et ceux qui le suivent, nient cela et tiennent que les bonnes œuvres naturelles ne sont pas autre chose qu'une disposition négative à la grâce, en ce sens qu'elles empêchent l'homme d'y mettre positivement obstacle par le péché. C'est pourquoi l'opinion de Molina ne méritait pas la censure que lui infligeait l'Assemblée du clergé de France, en 1700. Cf. Hugon, *Hors de l'Église point de salut*, Paris, 1907, p. 91. Néanmoins l'opinion de Molina ne semble pas solidement étayée, parce qu'il admet une *connexion infaillible* entre la vie honnête naturelle et la concession de la grâce. D'où vient cette infaillible connexion ? Elle vient d'un *pacte* que Dieu aurait fait avec le Christ, ou d'une règle que Dieu se serait tracée, d'après lesquels il accorderait la grâce à tout homme qui évite le péché mortel. Mais nous n'avons aucun argument par lequel on puisse démontrer l'existence de ce pacte ou de cette règle. De plus, il nous semble que ce décret, que l'on attribue à Dieu, n'est pas conciliable avec la gratuité, sainement entendue, qui appartient à la notion de la grâce. Cette gratuité, en effet, implique que dans l'homme et dans ses œuvres naturelles il n'y a de fait aucun titre à recevoir la première grâce. Or si l'on dit que la vie honnête naturelle est de fait une condition à laquelle Dieu a infailliblement rattaché la concession de la grâce, on doit logiquement conclure que la vie honnête naturelle est devenue *en réalité*, par une disposition divine, un titre à recevoir la grâce : d'où contradiction.

Enfin il est impossible de déterminer ce que comporte la vie honnête pour qu'elle soit la condition à laquelle Dieu donnerait la grâce. On trouvera ces arguments développés par Hugon, *op. cit.*, p. 84 sq.; Schiffini, *De gratia divina*, n. 306 sq., 313, 319; Tabarelli, *op. cit.*, p. 128-136; Billot, *De gratia Christi*, p. 198-204. Nous dirons donc avec saint Thomas : « Le seul fait de ne pas mettre obstacle à la grâce est déjà l'œuvre de la grâce. » *In Epist. ad Hebræos*, c. XII, lect. III, *Comment. in omnes S. Pauli Epistolas*, Turin, 1896, t. II, p. 436. Qu'on ne nous oppose pas un texte de Pie IX dans sa lettre adressée aux évêques d'Italie, le 10 août 1863, Denzinger-Bannwart, n. 1677 : car Pie IX n'y dit pas que ceux qui ignorent invinciblement notre religion observent la loi naturelle *sans le secours de la grâce*. Il se peut que les infidèles, avec le secours de la grâce, observent la loi naturelle pendant un certain temps, avant d'arriver à la foi surnaturelle. Notons en dernier lieu que les bonnes dispositions naturelles, les bonnes habitudes acquises, surtout un jugement droit et une naturelle connaissance vraie concernant Dieu, sans être un titre à recevoir la grâce, sont cependant utiles au salut; car elles rendent plus facile la coopération à la grâce, parce qu'elles enlèvent chez l'homme ce qui est un obstacle à cette coopération, en particulier les faux préjugés et les vices.

II. GRACE HABITUELLE OU SANCTIFIANTE — Dans l'article précédent, nous avons établi l'existence de la grâce considérée en général, en tant qu'elle est une réalité interne à l'homme et surnaturelle; nous avons constaté aussi une double fonction de la grâce : elle est une *force* permettant à l'homme d'éviter le péché mortel et d'accomplir ses devoirs; elle est aussi un *principe de surnaturalisation*, rendant formellement *salutaire* l'activité qui dérive d'elle. Nous devons maintenant rechercher l'*essence* de la grâce et nous divisons la matière de cette enquête en deux grandes parties : l'une a pour objet la grâce habituelle ou sanctifiante, l'autre, la grâce actuelle. Sur la grâce sanctifiante : I. Existence II. Essence. III. Effets. IV. Propriétés. V. Dispositions requises pour la recevoir. VI. Causes.

I. Existence. — 1° *Données scripturaires.* — 1. Le Christ, comme nous l'avons indiqué plus haut, a enseigné que l'homme, pour être sauvé, doit renaître spirituellement, être par conséquent vitalement transformé. Joa., III, 3, 5. Le principe de cette vie est une influence vivifiante, qui part du Christ, vivifie l'homme et l'unit au Christ. Joa., XV, 1-5.

2. Saint Paul enseigne que l'homme est rendu juste et saint, non par ses propres efforts ou ses œuvres personnelles, mais par un don gratuit de Dieu. Rom., III, 21-22; Tit., III, 4-7. Cf. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 350-366. Voir Justification. Ce don comporte la rémission des péchés : du péché originel, Rom., V, 18-19, des péchés personnels, I Cor., VI, 11, et une réelle rénovation de l'homme, une naissance nouvelle, Tit., III, 4-7; cette naissance nouvelle donne une nouvelle *nature*, car par cette naissance l'homme est une nouvelle créature, Eph., II, 8-10; Gal., VI, 15, et ce par quoi il est créature nouvelle est aussi ce par quoi il devient capable d'une activité salutaire, Eph., II, 8-10, qui est une vie nouvelle. Rom., VI, 3-6; Gal., II, 20.

Il s'agit donc ici d'un *état* de sainteté et il est réalisé par une réalité, une nature permanente infuse dans l'âme humaine. Cet état de sainteté (et la réalité qui la constitue) est caractérisé ultérieurement par une triple relation qui lui est indissolublement inhérente : une relation avec Dieu le Père, dont le juste est le *fils adop-*

tif, une relation avec le *Saint-Esprit qui habite* dans le juste, une relation avec Jésus-Christ, une union mystique avec le *Christ* dont le juste est un *membre vivant* recevant de lui l'influx vital, comme les membres du corps vivant de la tête. Rom., VIII, 15-17; Gal., IV, 19; Rom., VIII, 9-11; Eph., IV, 14 sq.; Col., II, 18. Cf. Prat, *op. cit.*, p. 450 sq. Nous avons réuni ici ces diverses données pour permettre de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la doctrine de l'apôtre : ces notions diverses expriment une même réalité que nous appelons grâce sanctifiante, et ont été ultérieurement analysées et expliquées par les Pères et les théologiens, comme nous l'exposerons dans la suite. Mais pour l'objet qui nous occupe, à savoir, l'existence de la grâce sanctifiante, nous devons encore insister sur ce point : la sainteté, dont parle l'apôtre, n'est donc pas une perfection morale acquise par les opérations de l'homme, elle n'est pas le produit naturel de l'activité humaine, elle est infuse par Dieu dans l'âme, notamment au moyen du baptême. Tit., III, 4-7. De plus, cette sainteté infuse n'est nullement due à l'homme comme tel, car Dieu la donne aux uns et non pas aux autres; enfin les opérations naturelles de l'homme ne sont pas un titre, ne constituent pas une exigence à recevoir ce don : « Nul homme ne sera justifié devant lui (Dieu) par les œuvres de la loi... Maintenant, sans la loi... ceux qui sont justifiés le sont gratuitement par sa grâce. » Rom., III, 20-24. La sainteté est un effet de la prédestination divine; celle-ci dépend d'une libre décision de Dieu, Rom., VIII, 29; Eph., I, 4-11, qui a pour dernière raison la miséricorde divine : « L'élection (à la sainteté et au salut) ne dépend ni de la volonté ni des efforts (de l'homme), mais de Dieu qui fait miséricorde. » Rom., IX, 16; XI, 5. « Mais lorsque Dieu notre Sauveur a fait paraître sa bonté et son amour pour les hommes, il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous faisons, mais selon sa miséricorde, par le bain de régénération et en nous renouvelant par le Saint-Esprit, qu'il a répandu sur nous... » Tit., III, 4-6.

Saint Paul nous enseigne donc l'existence d'un don sanctifiant et sa complète *gratuité*.

Les textes cités en dernier lieu nous apprennent explicitement la *gratuité* du don sanctifiant, en montrant que les bonnes œuvres comme telles, ou naturelles, ne constituent pas l'homme saint ou juste; de plus, que ces œuvres ne sont pas, devant Dieu, un titre exigeant ce don sanctifiant, qu'elles ne sont donc pas *méritoires*. C'est la première raison pour laquelle le don sanctifiant est positivement indû à l'homme. Mais ceci implique déjà que le don sanctifiant n'est pas une entité naturelle : car s'il l'était, il serait le résultat nécessaire des bonnes œuvres naturelles opérées par l'homme. L'essence de ce don nous est ultérieurement expliquée par ses effets, notamment, par ceci que l'homme en le possédant devient fils adoptif de Dieu, temple du Saint-Esprit : cette dignité est absolument surnaturelle : d'où il résulte que l'entité, qui confère cette dignité, est en elle-même surnaturelle, positivement indue à toute créature.

3. Saint Jacques enseigne aussi que la justification s'obtient par une naissance, due à la bienveillance divine, I, 18; pour saint Jean, l'homme juste est *né de Dieu* et la *semence de Dieu demeure en lui*. I Joa., III, 9. L'état de sainteté est aussi appelé par saint Jean une onction reçue, qui demeure dans l'homme, II, 27.

2° *Les Pères* reprennent et expliquent le même enseignement. L'auteur de l'Épître de Barnabé présente deux assertions très significatives : « En nous renouvelant par la rémission des péchés, il nous a mis une autre empreinte, au point d'avoir l'âme de petits enfants, justement comme s'il nous créait à nouveau; car c'est de nous que parle l'Écriture lorsque (Dieu) dit au Fils : Faisons l'homme à notre image et ressemblance, » VI, 11-12. Plus loin : « C'est en recevant la rémission de nos péchés... que nous devenons des hommes nouveaux, que nous sommes recréés de fond en comble, » XVI, 8 (traduction Laurent-Hemmer, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1907, t. I, p. 51 sq., 91). Tertullien enseigne qu'au baptême l'âme acquiert une ressemblance spéciale avec Dieu, différente de la similitude qu'elle a par sa nature. *De baptismo*, n. 5. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 264. Saint Basile décrit la présence du Saint-Esprit dans l'âme et la compare à la présence de la forme dans la matière, de la faculté de vision dans l'œil, de l'art dans l'artiste : le Saint-Esprit est toujours uni aux justes, mais il n'opère pas toujours en eux des effets tels qu'il en produit chez les prophètes, ou dans les guérisons ou dans d'autres opérations miraculeuses. *De Spiritu Sancto*, c. XXXVI, n. 61, *P. G.*, t. XXXII, col. 180. Saint Grégoire de Nazianze décrit, sous des noms divers, la grâce reçue au baptême et enseigne qu'il faut baptiser les enfants, quand ils sont en danger, bien qu'ils ne puissent pas s'apercevoir de la grâce qui les sanctifie. *Orat.*, XL, *in sanctum baptisma*, n. 3 sq., 28, *P. G.*, t. XXXVI, col. 361 sq., 399. Saint Jean Chrysostome explique pourquoi le baptême est appelé un bain de *régénération :* c'est parce que l'homme y est de nouveau créé et formé; il y reçoit cette beauté, que Dieu avait accordée au premier homme, et qui est produite par la grâce du Saint-Esprit. *Catechesis*, I, *ad illuminandos*, n. 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 226 sq. Cf. *Cat.*, II, n. 1, col. 232 sq. Saint Cyrille d'Alexandrie est encore plus explicite sur la réalité de la grâce interne et sanctifiante : « Il y a pour l'homme une *formation* simple; comme lorsque notre premier père Adam fut formé de la terre... Après ce mode de création, il y a la *formation* qui nous est propre à chacun de nous : chacun est formé dans le sein de la mère ; c'est par cette voie que tous nous venons à l'existence. Il y a ensuite cette *formation* par laquelle nous devenons enfants de Dieu, élevés intellectuellement par la connaissance des lois divines à une beauté surnaturelle, celle qui procure à nos âmes l'ornement des vertus : cette beauté est la beauté spirituelle. Il y a en même temps la *formation* dans le Christ à l'image du Christ par la participation au Saint-Esprit. Le Christ est formé en nous *grâce au Saint-Esprit qui introduit dans nos âmes une certaine forme divine par la sanctification et la justice*. C'est ainsi que s'imprime en nous le caractère de l'hypostase de Dieu le Père, grâce au Saint-Esprit qui nous assimile à lui par la sanctification. » *In Isaiam*, l. IV, orat. II, *P. G.*, t. LXX, col. 936-937 (traduction du P. Mahé, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. X, p. 485). Cf. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905, p. 181 sq. Nous aurons à revenir plus tard sur la doctrine de saint Cyrille. Saint Augustin enseigne que la justification est due à une réalité interne, à une forme, dont Dieu revêt l'homme. *De spiritu et littera*, c. IX, n. 15, *P. L.*, t. XLIV, col. 208 sq.; *De Trinitate*, l. XV, c. VIII, n. 14, *P. L.*, t. XLII, col. 1068. Cette justice est de Dieu, parce qu'elle est donnée par lui, mais elle est nôtre parce qu'elle est en nous. *De gratia Christi*, c. XIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 367. Le docteur Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn, 1911, t. II, p. 546 sq., indique les principaux textes de saint Augustin et en conclut qu'ils établissent que la grâce sanctifiante est la cause formelle de notre justification. Saint Augustin enseigne aussi que le Saint-Esprit habite dans les enfants baptisés, bien qu'ils ne le sachent pas. *Epist.*, CLXXXVII, n. 26, *P. L.*, t. XXXIII, col. 841.

3° *Les scolastiques* supposent l'existence de la grâce admise comme un dogme de foi; ils en recherchent surtout la *réalité :* ils établissent qu'elle est une chose créée, infuse dans l'âme humaine, surnaturelle; cette notion d'une grâce qui *informe* l'âme a été mise en lumière, d'abord par Alexandre de Halès d'après Heim, *Das*

Wesen der Gnade bei Alexander Halesius, Leipzig, 1905, p.40 sq. Cf. Albert le Grand, *Summa theologiæ*, part. II, tr. XVI, q. XCVIII, m. I. Ils en étudient l'essence. Ils en recherchent le pourquoi, *la raison d'être;* celle-ci se déduit de la connaissance d'autres vérités : nous avons ainsi, pour confirmer la thèse de l'existence de la grâce, les arguments de raison théologique: ils consistent en ce que d'une vérité révélée, au moyen d'une autre prémisse non révélée, on conclut à l'existence de la grâce. Nous indiquerons trois arguments de ce genre, et nous voulons directement démontrer la réalité de l'influence surnaturelle de Dieu en l'âme.

1. *Argument tiré de la fin dernière surnaturelle.* — L'homme est appelé à posséder Dieu surnaturellement par la vision béatifique; or l'homme doit tendre à cette fin par ses propres actes et ceux-ci doivent être proportionnés à la fin qu'ils doivent obtenir; pour que ces actes soient proportionnés à cette fin, il faut qu'ils soient surnaturels; pour que ces actes puissent être surnaturels, ils doivent provenir d'un principe surnaturel, par conséquent d'une forme surnaturelle, infuse dans l'âme. Cet argument est précisé par cette considération qu'obtenir sa fin dernière est, pour l'homme, la *mériter :* un acte n'est formellement et adéquatement méritoire (*actus meritorius de condigno*) que pour autant qu'il est intrinsèquement proportionné au bien auquel il donne droit, à la récompense qu'il exige : pour qu'un acte soit intrinsèquement proportionné à la vision béatifique, il faut qu'il soit intrinsèquement surnaturel, par conséquent, intrinsèquement surnaturalisé par un principe surnaturel dont il procède. Il faut donc qu'à la nature humaine soit surajoutée une forme qui soit principe d'opération surnaturelle. Cet argument est indiqué par Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXIV, c. I; développé par Alexandre de Halès, *Summa theologica*, part. III, q. LXIX, m. V, a. 2; cf. Heim, *op. cit.*, p. 59 sq.; par Albert le Grand, *Summa theologiæ*, part. II, tr. XVI, q. XCVIII, m. II; par saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 1; *Summa cont. gent.*, l. III, c. CLI; *De virtutibus in communi*, q. I, a. 10; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 2, 5. C'est là une doctrine constante et, on peut dire, fondamentale chez saint Thomas.

2. *Argument tiré de la bienveillance spéciale de Dieu à l'égard de l'homme juste.* — Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXVI, q. I, a. 1, *Opera omnia*, Quaracchi, t. II, p. 631, expose très clairement cette démonstration : Dieu est juge équitable; il ne donne approbation et bienveillance que pour autant que l'homme est réellement digne d'approbation et de bienveillance; s'il approuve et a pour agréable un homme de préférence à l'autre, c'est que dans le premier il y a un bien, un don, qui n'existe pas dans l'autre. Cette considération est expliquée de la manière suivante : la connaissance divine ne peut être en défaut; par conséquent Dieu ne juge l'un meilleur que l'autre, sinon parce que le premier a en lui une réalité, qui le rend digne d'approbation, et qui ne se trouve pas chez l'autre. La bienveillance divine n'est pas une *affection* nouvelle, qui surgit et est causée en Dieu, mais c'est la production d'un *effet*, et par conséquent il y a un effet produit dans celui qui est le terme de la bienveillance divine. Saint Bonaventure ajoute : la volonté divine, en tant qu'elle donne son approbation, ne subit aucun changement; dès lors, quand quelqu'un commence à être l'objet de l'approbation ou de la bienveillance divine, c'est en lui qu'a dû se produire un changement; ce changement ne peut être qu'un don reçu de Dieu; par conséquent ce par quoi un homme est agréable à Dieu, la grâce, est une réalité infuse par Dieu en l'homme. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 1, expose le même argument : il fait ressortir explicitement la différence entre l'amour qui est dans la créature et l'amour qui est en Dieu; l'amour, qui est en la créature, est *causé* en elle par un bien préexistant; l'amour qui est en Dieu, est lui-même cause du bien qui est le terme de cet amour. C'est pourquoi toute dilection en Dieu a pour conséquence un bien produit dans la créature. La dilection spéciale de Dieu à l'égard de la créature raisonnable élevée à l'ordre surnaturel produit en elle un don surnaturel. Cf. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. I, a. 1; *Summa cont. gent.*, l. III, c. CLV; *De veritate*, q. XXVII, a. 1; Bellarmin, *De justificatione impii*, l. II, c. III, n. 26, 31, 32.

3. L'existence de la grâce est confirmée par le dogme du *péché originel*. D'après la doctrine de l'apôtre, Rom., V, 12 sq., définie au concile de Trente, Denzinger-Bannwart, n. 787 sq., tous les hommes qui naissent d'Adam (à moins qu'un privilège ne les en exempte) sont, par le seul fait de leur origine, constitués pécheurs devant Dieu, sujets d'une *culpabilité* originelle. D'après le principe indiqué ci-dessus, Dieu, dont la connaissance est infaillible, ne peut pas considérer comme coupables ceux qui ne le sont pas : il faut que chez les enfants il y ait réelle culpabilité. Celle-ci ne peut pas être constituée en eux par un *acte* moral mauvais, ni être un *habitus* résultant d'une faute personnelle. Cette culpabilité ne peut donc être que la privation d'une perfection qui ordonnerait positivement l'âme vers Dieu. Mais cette perfection ne peut pas être purement naturelle, car la nature humaine, telle qu'elle se trouve chez les enfants, n'est pas essentiellement viciée et elle possède les facultés requises pour que l'homme tende naturellement à Dieu; ces facultés sont l'intelligence et la volonté. Dès lors le péché originel ne se conçoit que par la privation d'une perfection surnaturelle, d'une perfection qui, ajoutée à la nature, ordonne habituellement et positivement celle-ci vers Dieu. Il faut donc que, dans l'ordre actuel de la providence, un don surnaturel ait été accordé, en Adam, à la nature humaine un don surnaturel dont la privation constitue précisément ce désordre moral, cette culpabilité, qui est le péché originel. Celui-ci peut maintenant encore être enlevé de l'âme des enfants, notamment par le baptême, qui rend les hommes justes et saints, en produisant en eux la perfection réelle qui constitue la sainteté surnaturelle. Cette explication de l'essence du péché originel est celle de saint Thomas. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXI sq. Cf. Iª, q. XCV; card. Billot, *De personali et originali peccato*, Prato, 1910, p. 177 sq. Saint Thomas, dans ses premières œuvres, avait admis l'opinion de Pierre Lombard d'après laquelle le premier homme n'avait reçu, au moment de la création, que des dons préternaturels, et non la grâce sanctifiante, *gratia gratum faciens :* celle-ci, dès lors, n'était pas un élément constitutif de la *justice originelle*, mais plus tard saint Thomas a rejeté cette explication et a enseigné que la *gratia gratum faciens* était un élément constitutif, et le principal, de la justice originelle. Cf. de Baets, *De ratione et natura peccati originalis*, Louvain, 1899, p. 19 sq.

1° *Définitions de l'Église.* - Il en est deux qui concernent la grâce sanctifiante : le concile de Vienne (1311-1312) déclare plus probable le sentiment qui tient qu'au baptême tous les hommes, aussi bien les enfants que les adultes, reçoivent la grâce informante (*gratiam informantem*) et les vertus. Denzinger-Bannwart, n. 410. La controverse ne portait pas sur l'existence de la *grâce informans*, mais sur le point de savoir si elle était donnée ainsi que les vertus *aux enfants*. Le concile suppose la croyance à l'existence de la *gratia informans* et confirme cette conviction. Le concile de Trente, sess. VI, c. VII, définit que « la justification ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans la sanctification et rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire (chez les adultes) de la grâce et des dons... L'unique cause formelle de cette

justification est la justice de Dieu, non celle par laquelle il est lui-même juste, mais celle par laquelle il nous rend justes : par cette justice, reçue de Dieu, nous sommes renouvelés, et en réalité nous sommes justes; nous recevons en nous la justice et chacun la reçoit dans la mesure que le Saint-Esprit détermine, d'après son vouloir et aussi selon la disposition et la coopération propre à chaque individu. » Denzinger-Bannwart, n. 799-800. C'est la théorie de Luther sur la justification *imputative* qui fut l'occasion de la définition citée. Le concile inculque ce point doctrinal : que la justification n'est pas un acte forinsèque (une sentence judiciaire), par lequel Dieu déclare l'homme juste, mais un acte par lequel Dieu le rend réellement juste, en infusant dans son âme un nouveau principe de vie surnaturelle. Cf. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, p. 263; pour l'histoire de ce décret, voir *op. cit.*, p. 165 sq.

II. Essence. — Le concile de Trente ne s'est pas prononcé sur les controverses théologiques concernant l'essence de cette grâce, notamment il n'a pas donné de solution à cette question : si la grâce sanctifiante est réellement distincte de la charité infuse, si la grâce sanctifiante a pour sujet immédiat l'essence même de l'âme ou la volonté, comment il faut entendre l'habitation du Saint-Esprit dans l'homme juste. Cf. Hefner, *op. cit.*, p. 260, 264. Nous exposerons succinctement les sentiments des théologiens sur ces questions.

1° D'abord, c'est une assertion au moins théologiquement certaine que la grâce sanctifiante est une réalité distincte de Dieu et produite par lui. Cela ressort clairement du décret du concile de Trente : la cause formelle de notre justification n'est pas la justice même de Dieu, ce n'est pas par elle que nous sommes rendus justes; c'est donc par une justice réellement distincte de celle-là, par une justice créée et infuse dans l'âme. Ce qui confirme cette affirmation, c'est que la justice, par laquelle les hommes sont rendus justes, a des degrés différents chez les divers individus et est proportionnée à leur disposition. On peut d'ailleurs démontrer qu'il est impossible que Dieu soit uni à l'homme comme une forme à une matière, ou plus généralement, comme l'acte à la puissance; en effet, puisque Dieu est l'être subsistant en lui-même, il est impossible qu'il informe un autre être comme un accident informe et modifie une substance, dans laquelle il est inséré. (Remarquons que l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine ne consiste nullement en ce que le Verbe devienne la *cause formelle* de l'humanité, mais l'*être* de celle-ci. Voir Incarnation.) Le sentiment de Pierre Lombard n'a plus de partisans, il n'en avait pas beaucoup de son temps, comme il l'avoue lui-même. *Sent.*, l. I, dist. XVII, c. I, n. 6. Il soutenait que la charité surnaturelle, qu'il identifiait avec la grâce sanctifiante, n'était pas une réalité créée et infuse dans l'âme, mais l'Esprit-Saint lui-même, produisant en nous l'amour de Dieu. Le Saint-Esprit était donc, d'après cette opinion, la cause formelle de notre justification; ce qui ne peut se concilier avec le décret du concile de Trente et notamment avec le canon 11e de la VIe session : « Si quelqu'un affirme que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés sans *la grâce et la charité qui est infuse dans leur âme par l'Esprit-Saint* et qui leur est inhérente..., qu'il soit anathème. » Denzinger-Bannwart, n. 821. Sur l'exposé et la réfutation de l'opinion de Pierre Lombard, voir S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIII, a. 2; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, part. I, q. I, *Opera*, Quaracchi, t. I, p. 292 sq.

2° La grâce sanctifiante est donc une réalité distincte de Dieu, créée, infuse et inhérente en l'âme; elle ne peut pas être une substance, ni complète ni incomplète; car une substance créée, complète, ne peut pas communiquer son être à une autre substance complète, telle, par exemple, que l'homme; la substance incomplète s'unit à un autre élément de façon à constituer avec lui une substance complète, d'une espèce déterminée : il est évident que la grâce sanctifiante ne constitue pas avec l'homme une nouvelle substance ou nature, une espèce d'être substantiel. Il reste donc que la grâce sanctifiante est un *accident;* si l'on considère les divers genres d'accidents, on conclut qu'elle ne peut appartenir qu'à la *qualité*. Cf. Casajoana, *Disquisitiones scholastico-dogmaticæ*, Barcelone, 1888, t. IV, p. 581. La grâce sanctifiante est donc une qualité, c'est-à-dire une forme modifiant intrinsèquement l'âme ou lui conférant une perfection déterminée, accidentelle. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXIX, a. 2. Les théologiens expliquent ultérieurement l'essence de la grâce sanctifiante en disant qu'elle est un *habitus entitativus*. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXVII, a. 2, ad 7um; Suarez, *De gratia*, l. VI, c. IV, n. 1, *Opera*, t. IX, p. 20; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. III, p. 227; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. V, n. 312 sq.

3° L'opinion de beaucoup la plus probable soutient que la grâce sanctifiante est réellement distincte de la vertu infuse de charité. Ce sentiment est défendu par Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. III, q. LXIX, m. II, a. 4; cf. Heim, *op. cit.*, p. 48, 50-52; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, part. I, q. III, *Opera*, t. I, p. 299; l. II, dist. XXVI, dub. II; dist. XXVII, a. 1, q. II, *Opera*, t. II, p. 648, 656; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CX, a. 3; Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, a. 1, *Defensiones theologiæ*, Tours, 1900 sq., t. III, p. 256 sq.; Denys le Chartreux, *Summa fidei orthodoxæ*, l. II, a. 118, *Opera omnia*, Montreuil-sur-Mer, 1896 sq., t. XVII, p. 326; Cajétan, *In Iam IIæ*, q. CX, a. 35; Suarez, *De gratia*, l. VI, c. XII, *Opera*, t. IX, p. 70 sq.; Ripalda, *De ente supernaturali*, l. VI, disp. CXXXII, sect. IV, n. 53, t. II, p. 702 sq.; Mazzella, *De gratia*, n. 958; Schiffini, *De gratia divina*, n. 203, 3; Van Noort, *De gratia Christi*, Amsterdam, 1908, n. 142; card. Billot, *De gratia Christi*, p. 140; de Baets, *De gratia Christi*, Gand, 1910, p. 62 sq. L'opinion contraire a été soutenue par Duns Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVII; par Molina, *Concordia*, in q. XIV, a. 13, disp. XXXVIII, Paris, 1876, p. 221; par Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. VI, p. 232 sq.

La distinction réelle se déduit de la considération suivante : la charité est un *habitus operativus*, un principe *immédiatement* ordonné à la production de l'acte de charité; or, ce principe prochain d'opération, qui est à l'instar d'une faculté, suppose un principe éloigné (*principium remotum*) qui soit à l'instar d'une nature. Cet argument est développé par saint Thomas, *De veritate*, q. XXVII, a. 2, où, se basant sur l'analogie entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, il montre que l'homme, qui, par sa nature propre, est radicalement ordonné à sa fin naturelle, doit recevoir aussi une réalité qui élève sa nature et lui confère une dignité proportionnée à la fin surnaturelle à laquelle il est destiné. Cette dignité spéciale est conférée par la grâce sanctifiante, tandis que la charité infuse est ce par quoi la volonté est inclinée vers la fin surnaturelle, et les autres vertus sont données pour que l'homme soit capable d'exécuter les œuvres surnaturelles par lesquelles il acquiert la fin surnaturelle. La distinction réelle des divers dons naturels et la connexion qui existe entre eux est aussi clairement décrite par saint Thomas, *De virtutibus in communi*, q. I, a. 10. Un autre argument est donné par M. de Baets, *op. cit.*, p. 63 : la charité est une faculté *appétitive* intellectuelle surnaturelle ; elle suppose donc une connaissance proportionnée; celle-ci (sur la terre) est la foi. Par conséquent la foi est de par sa nature *antérieure* à la charité; mais

nous savons que la foi est distincte de la grâce; il faut néanmoins admettre entre la grâce (qui donne l'*être* surnaturel) et la foi (qui est le principe immédiat de *connaissance* surnaturelle) une relation, qui ne peut être que *l'antériorité de la grâce par rapport à la foi*. La grâce est donc (par sa nature) antérieure à la foi et réellement distincte de celle-ci; la foi est antérieure à la charité; il est donc impossible que la grâce soit la même réalité que la charité, puisque celle-ci est (par sa nature) *postérieure* à la foi et que la grâce est, par sa nature, *antérieure* à la foi.

Corollaires. — 1. Puisque la grâce sanctifiante est réellement distincte de la charité et qu'elle est le principe éloigné de toute l'activité surnaturelle, elle est donc comme une nouvelle nature et elle a son siège propre dans l'*essence même de l'âme humaine*, tandis que les vertus infuses ont leur siège propre dans les facultés opératives de l'âme. Voir saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 4; Iª, q. C, a. 1, ad 2um, où il enseigne que la grâce sanctifiante est la *radix justitiæ originalis;* c'est pourquoi la justice originelle avait primordialement son siège dans l'*essence* même de l'âme. Cf. Iª IIæ, q. LXXXIII, a. 2, ad 2um; *De malo*, q. IV, a. 4, ad 1um.

2. La grâce sanctifiante est formellement une *participation de la nature divine.* Nous avons exposé que la grâce sanctifiante est une qualité surnaturelle, le principe éloigné de l'activité surnaturelle, et une réalité qui se trouve dans l'essence même de l'âme humaine. Pour préciser ultérieurement ce que cette grâce est en elle-même, il faut considérer quelle est sa fonction propre : elle consiste à ordonner l'essence de l'âme à la fin surnaturelle, en d'autres termes, elle rend l'âme *radicalement apte* à la *vision* intuitive de Dieu et à l'*amour* qui en résulte; par cette vision et cet amour l'âme participe elle-même à l'opération qui est *propre* à Dieu; car se connaître et s'aimer en lui-même est pour Dieu l'opération qui lui est propre. Or par *nature* divine nous entendons *formellement* ce que nous concevons en Dieu comme le *principe radical de l'opération qui est propre à Dieu :* la nature est donc le principe radical de l'opération par laquelle Dieu se connaît et s'aime lui-même; mais puisque l'homme, par la vision béatifique, participe à l'opération cognoscitive qui est propre à Dieu, et par l'amour béatifique à l'opération appétitive qui est propre à Dieu, il en résulte que la grâce sanctifiante, principe radical en l'homme de cette double opération, est formellement une participation de la *nature divine.* Cf. Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, 1897, t. I, p. 86 sq., 252 sq.; card. Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, proleg., p. 30; Mazzella, *De gratia*, n. 1000 sq., qui expose aussi, n. 1002, une opinion différente défendue par Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. CXXXII, n. 105. La participation, dont nous venons de parler, est *physique*, comme les vertus infuses et la vision béatifique sont des réalités physiques; mais cette participation physique est *analogue* comme l'est nécessairement toute participation d'une perfection divine. Cf. de Baets, *op. cit.*, p. 45.

3. D'après ce qui précède, l'on comprend pourquoi la grâce sanctifiante est pour l'homme à l'*instar d'une nouvelle nature :* ce n'est pas une nature, au sens strict, parce que c'est un accident, mais elle est comme une nouvelle nature parce qu'elle rend l'âme, dans son essence, *radicalement* apte à l'activité surnaturelle et parce que les vertus infuses sont comme les facultés opératives de la grâce. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 4, ad 4um.

4. La grâce sanctifiante, bien qu'elle soit unique dans son espèce, a été considérée notamment sous deux aspects différents, d'après les effets qu'on lui assigne; les anciens scolastiques l'ont distinguée en grâce *opérante* et grâce *coopérante.* Quand l'homme justifié produit, par une vertu infuse, une opération surnaturelle, la grâce sanctifiante en est le principe éloigné et le rend méritoire : à ce titre la grâce sanctifiante est dite coopérante; quand l'homme n'agit pas, la grâce sanctifiante le rend cependant formellement agréable à Dieu : à ce titre elle est dite opérante. Voir S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVII, a. 1, q. I, et dub. I, *Opera*, t. II, p. 654, 668; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. I, a. 5; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXI, a. 2; Capréolus, *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, q. I, concl. 3ª, *op. cit.*, t. II, p. 73; Denys le Chartreux, *Summa fidei orthodoxæ*, l. II, a. 119, *op. cit.*, t. XVII, p. 327.

5. Nous avons exposé ce qui concerne l'essence de la grâce sanctifiante et sa surnaturalité; considérons-la en relation avec la nature, et plus précisément, avec l'essence de l'âme où elle a son siège. L'âme humaine est une forme substantielle immatérielle; c'est pour cela qu'elle est capable de *recevoir* en elle cette forme accidentelle, immatérielle, qui est à l'instar d'une nouvelle nature. Cette capacité de l'âme humaine est ce qu'on appelle une puissance *obédientielle :* c'est la simple capacité de recevoir, de la part de Dieu, une forme surnaturelle, une forme à laquelle la nature n'a aucune exigence ni aucune disposition positive. Sur la notion de la puissance obédientielle, voir S. Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 3, ad 3um; *De virtutibus in communi*, q. I, a. 10, ad 13um; *Sum. theol.*, IIIª, q. XI, a. 1; Cajétan, *Com. in Iam*, q. I, a. 1 (n. 9); Sylvestre le Ferrarais, *Com. in Sum. cont. gent.*, l. IV, c. LXXXI, Lyon, 1586, p. 753.

La grâce sanctifiante, par conséquent, ne répond pas à un *besoin d'expansion* de la nature, ne complète pas celle-ci *dans son ordre*, mais elle l'*élève* intrinsèquement à un ordre de perfection supérieure, elle l'élève à un ordre d'activité qui est absolument au-dessus de la sphère d'activité de la créature, elle rend l'âme participante à la nature divine et positivement disposée ou ordonnée à la vision béatifique. De tout cela il résulte que la grâce sanctifiante *entre* dans l'homme, bien qu'elle ne corresponde pas à un besoin de la nature humaine (ce qui se conçoit clairement quand on pense à l'infusion de la grâce chez les enfants, par le baptême), que la grâce sanctifiante y est un principe premier d'activité vitale et surnaturelle; ce principe est complété, dans son ordre, par les vertus infuses, qui ont leur siège dans les facultés de l'âme et qui sont les principes immédiats des actes surnaturels. Il en résulte enfin que la grâce sanctifiante est, en même temps, une forme absolument surnaturelle et une vraie perfection de l'homme. Voir S. Thomas, *De virtutibus in communi*, q. I, a. 10, et le commentaire de Mgr Waffelaert, *Méditations théologiques*, Bruges, 1910, p. 508, note 1. C'est dans la capacité de la nature à recevoir de Dieu le surnaturel que se trouve le point d'insertion du surnaturel, c'est par là qu'il pénètre dans la vie de la créature. Cf. de Tonquédec, *L'immanence*, Paris, 1913, p. 169; *Collationes Brugenses*, t. XIX (1914), p. 103 sq.

III. EFFETS. — Nous considérons ici l'*effet formel* de la grâce en l'âme et ce qui, sans être, d'après certains théologiens, l'effet formel, en est cependant une conséquence nécessaire.

1° L'effet formel de la grâce en l'âme est la *déiformité*, c'est-à-dire que l'âme, en recevant la grâce sanctifiante, est transformée et acquiert une ressemblance toute spéciale avec Dieu, précisément parce qu'elle est rendue participante de la nature divine.

2° L'effet formel de la grâce sanctifiante est aussi l'*ablation ou rémission du péché mortel*, comme le dit saint Thomas : *formaliter enim gratia inhærendo expellit culpam. De veritate*, q. XXVIII, a. 7, ad 4um. Il n'est pas possible que l'homme soit, en même temps, par la grâce (et la charité qui lui est indissolublement unie), positivement ordonné, orienté vers Dieu, et, par le péché mortel, positivement détourné de Dieu. Suarez, *De*

gratia, l. VII, c. xxiv, *Opera*, t. ix, p. 250, dit qu'il n'y a pas de répugnance *physique* à ce que la grâce soit conservée par Dieu dans une âme qui commet actuellement le péché mortel; cette assertion est vraie. Mais nous n'admettons pas ce que Suarez dit, c. xx, n. 7, p. 254 : « Malgré l'opposition et la répugnance connaturelle (entre le péché mortel et la grâce), Dieu, de sa puissance absolue, peut passer outre et conserver la grâce dans celui qui a péché (mortellement) sans lui remettre le péché. » Nous sommes d'avis qu'une telle attitude répugne absolument à la sagesse divine et que, par conséquent, il est absolument impossible qu'elle se réalise en Dieu. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. v, n. 335; Schiffini, *De gratia*, n. 178; spécialement le cardinal Billot, *De gratia Christi*, p. 221 sq., où l'éminent auteur réfute l'opinion de Duns Scot.

3° Beaucoup de théologiens enseignent que, dans une pure créature (homme ou ange), la grâce sanctifiante la rend formellement *fils adoptif de Dieu*. Voici pourquoi : la grâce sanctifiante rend le sujet où elle réside formellement participant de la nature divine, confère le droit à la vision béatifique et amène d'autres dons qui déjà mettent le sujet en communication avec Dieu, *prout est in semetipso*. Par là, la créature devient participante du *bien qui est propre à Dieu lui-même*, et comme elle est, vis-à-vis de Dieu, une personne *extranea*, il en résulte que, par la grâce sanctifiante, elle est constituée *fils adoptif*; car l'adoption se définit : *Personæ extraneæ in filium et hæredem gratuita assumptio*. D'après la doctrine que nous exposons, l'adoption n'emporte aucune réalité distincte de la grâce sanctifiante et n'est pas autre chose que la *dignité* qui, dans une pure créature, *résulte immédiatement et nécessairement de la grâce sanctifiante*. Nous adhérons à cette doctrine, mais nous croyons plus exact de dire que l'adoption surnaturelle est, dans la créature, la résultante immédiate et nécessaire de la grâce sanctifiante : d'abord parce que l'effet formel de la grâce sanctifiante est, à proprement parler, la *déiformité*. Cf. card. Billot, *De Verbo incarnato*, 5e édit., Prato, 1912, thes. xvi, ad 1um, p. 201. Ensuite, dans l'humanité du Christ, où il y a la grâce sanctifiante, il n'y a pas l'*adoption ;* la raison en est que, pour qu'il y ait adoption, il faut qu'il y ait une *personne étrangère*. Or l'humanité du Christ n'est pas une *personne*, elle n'est et ne peut pas être *fils;* par conséquent elle ne peut pas être un fils adopté. Il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule personne et celle-ci est le *fils naturel* de Dieu, elle n'est donc pas une *personne étrangère*. « Ce défaut d'*extranéité* exclurait également l'adoption, si le Père ou le Saint-Esprit s'étaient incarnés : car ils n'ont pas le titre de Fils naturel, ils ne sont pas des personnes étrangères à la Trinité. » Portalié, art. Adoptianisme, t. i, col. 420; cf. col. 411.

Mais Lessius, qui a été suivi par Petau et par quelques théologiens, peu nombreux, défend une autre opinion : il soutient que la grâce sanctifiante rend l'homme formellement juste, mais ne le constitue pas *fils adoptif* de Dieu; cette dernière dignité est constituée par la *présence du Saint-Esprit* dans l'âme sanctifiée. Cette opinion a été exposée et critiquée à l'art. Adoption surnaturelle, t. i, col. 428 sq. 434 sq. Bien que nous admettions que la notion de fils adoptif de Dieu est réalisée par la grâce sanctifiante infuse dans l'homme, nous admettons aussi que la présence du Saint-Esprit est inséparable de la grâce sanctifiante créée et que *la participation à la nature divine*, telle qu'elle existe maintenant, comprend deux éléments que l'on peut distinguer, à savoir, la grâce créée et la grâce incréée. L'on peut dire aussi que la grâce créée est une *disposition* par rapport à la grâce incréée. Cf. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyril von Alexandrien*, p. 221 sq.

4° Ceci nous amène à un autre point de doctrine : l'*inhabitation ou la présence de Dieu* dans l'âme du juste. Il est de foi que Dieu est présent d'une façon spéciale dans l'âme du juste; cette vérité est énoncée plus d'une fois dans l'Écriture sainte, notamment Joa., xiv, 23; I Cor., iii, 16; vi, 19; Rom., viii, 9-11. Les Pères aussi l'ont fréquemment exposée : citons, à titre d'exemple, S. Athanase, *Epist.*, i, *ad Serapionem*, n. 26, *P. G.*, t. xxvi, col. 586; S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. ix, n. 23; c. xxvi, n. 61, *P. G.*, t. xxxii, col. 109, 180 sq.; S. Cyrille d'Alexandrie, *De sancta et consubstantiali Trinitate*, dial. vii, *P. G.*, t. lxxv, col. 1089; cf. Weigl, *op. cit.*, p. 184 sq.; S. Augustin, *Epist.*, clxxxvii, n. 26, *P. L.*, t. xxxiii, col. 841.

Il n'y a aucun doute sur le fait de l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste, aucun doute non plus quant à l'inhabitation des trois personnes de la très sainte Trinité, mais il existe une controverse entre les théologiens sur la manière d'expliquer la présence divine qui est propre à l'homme justifié.

Petau, *Theologia dogmatica*, t. ii, *De Trinitate*, l. VIII, c. vi, Anvers, 1700, p. 471 sq., enseigne que l'union de Dieu avec le juste est propre et spéciale au Saint-Esprit en ce sens que le juste est uni immédiatement à la troisième personne *seule* et, par elle, médiatement, aux deux autres. Voici ses paroles : *Illam cum justorum animis conjunctionem Spiritus Sancti, sive statum adoptivum filiorum, communi quidem personis tribus convenire divinitati : sed quatenus in hypostasi, sive persona inest Spiritus Sancti : adeo ut certa quædam ratio sit qua se Spiritus Sancti persona sanctorum justorumque mentibus applicat, quæ cæteris personis eodem modo non competit. Op. cit.*, p. 473. Sur l'opinion de Petau, voir le judicieux article du P. Mahé, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), t. x (1909), p. 470-477. Le même auteur expose ensuite la doctrine de saint Cyrille d'Alexandrie et fait voir qu'elle ne coïncide pas avec l'opinion de Petau : saint Cyrille n'enseigne pas que la personne du Saint-Esprit est *elle-même spécialement appliquée* ou unie à l'âme des justes, de façon à ce que cette union soit *propre* à la troisième personne de la Trinité; mais il enseigne que l'œuvre de la sanctification, réalisée dans l'âme par les trois personnes, et la présence des trois personnes en l'âme, *convient à un titre spécial* à la personne du Saint-Esprit : ce titre est en réalité ce qui caractérise le Saint-Esprit en vertu même du mode dont il procède du Père et du Fils. Bien qu'il ne faille pas « chercher chez saint Cyrille la distinction entre *propriétés* et *appropriation*, » *op. cit.*, p. 480, il nous semble que la doctrine de saint Cyrille est objectivement la même que celle des théologiens qui enseignent que la présence divine dans l'âme du juste est attribuée au Saint-Esprit par *appropriation*, mais saint Cyrille fait mieux ressortir le fondement ontologique de cette appropriation, c'est-à-dire le *caractère personnel* du Saint-Esprit : c'est précisément la raison pour laquelle on peut et *on doit* attribuer au Saint-Esprit l'œuvre de notre sanctification. La *connexion objective* entre la personnalité du Saint-Esprit et l'œuvre de notre sanctification semble être ce qui distingue la doctrine de saint Cyrille de l'opinion de Petau, d'une part, et de l'opinion des autres théologiens, d'autre part.

Chez les scolastiques, comme le fait observer Weigl, *op. cit.*, p. 126, le rôle de la grâce incréée est au second plan, et l'attention est surtout portée sur la filiation divine conférée par la grâce créée elle-même. Le sentiment de saint Thomas concernant la présence divine en l'âme juste se résume en ceci : dans l'ordre naturel, Dieu est présent en toute créature, *Sum. theol.*, Ia, q. viii, a. 1, 3; Dieu est présent dans les créatures *raisonnables* d'une façon spéciale, c'est-à-dire en tant qu'il est l'objet de leur connaissance et de leur amour, a. 3. Dans l'ordre surnaturel, il y a d'abord l'infusion de la grâce (grâce sanctifiante et vertus connexes); ensuite

la grâce fait que l'homme atteigne Dieu par une connaissance surnaturelle et par un amour surnaturel : c'est en cela précisément que consiste l'habitation de Dieu. *Et quia cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali sed habitare in ea sicut in templo suo. Sum. theol.*, Iª, q. XLIII, a. 3. La *gratia gratum faciens* est formellement ce qui dispose l'âme à posséder en elle-même Dieu, le Saint-Esprit. *Ibid.*, ad 3ᵘᵐ. Saint Thomas enseigne aussi que l'union surnaturelle de l'âme avec Dieu est commune aux trois personnes de la sainte Trinité, non seulement en ce sens que les trois personnes sont cause efficiente de l'union, mais encore en ce sens qu'elles sont également le *terme* de cette union. *Sum. theol.*, IIIª, q. III, a. 4, ad 3ᵘᵐ. Cette conclusion suit logiquement du principe énoncé plus haut : en effet, si l'habitation divine consiste en ce que Dieu est objet de connaissance et d'amour surnaturels, et si, comme tous les théologiens l'admettent, c'est la même connaissance et le même amour surnaturels par lesquels nous possédons les trois personnes de la sainte Trinité, il en résulte que les trois personnes sont de même manière le terme de notre union surnaturelle avec Dieu. Aussi saint Thomas admet que c'est *par appropriation* que l'inhabitation divine est attribuée au Saint-Esprit, en raison de la charité, qui a une ressemblance spéciale avec cette personne divine. *De veritate*, q. XVII, a. 3, ad 3ᵘᵐ. Le sentiment de saint Thomas peut se caractériser, nous semble-t-il, en disant que l'inhabitation de Dieu dans l'âme du juste consiste *fondamentalement* dans l'infusion et la conservation de la grâce sanctifiante, et *formellement* dans la possession de Dieu par la connaissance et l'amour surnaturels : cette possession est d'ordre *intentionnel*.

Les auteurs qui ont adhéré, avec des nuances diverses d'interprétation, à l'opinion de Petau ont été indiqués à l'art. ADOPTION SURNATURELLE, t. I, col. 429 sq.; il faut y ajouter Mgr Waffelaert qui a repris l'examen de cette question et défendu le sentiment de Petau en la développant. *Collationes Brugenses*, t. XV (1909), p. 441, 513, 625, 673; t. XVI (1910), p. 5. Voici le résumé de cette opinion : l'union du juste avec Dieu n'a pas pour cause formelle la grâce créée, qui ne se trouve que dans l'*âme* et n'est que la cause *dispositive* de l'acte par lequel on jouit de Dieu; mais l'union, dont il s'agit, consiste formellement en ce que la troisième personne de la sainte Trinité est appliquée à la *personne* humaine tout entière, la rend participante de la nature divine, fils adoptif de Dieu et l'unit avec l'objet de la fruition, c'est-à-dire avec Dieu. Le Père et le Fils sont aussi l'objet de notre fruition, mais le Saint-Esprit est seul le *terme* de l'union; celle-ci est une union *personnelle*, c'est la personne humaine qui est immédiatement unie à la personne du Saint-Esprit, et c'est par lui et en lui que le Père et le Fils habitent dans le juste. L'union susdite consiste dans une relation réelle, d'ordre intentionnel, dont le *terme* est le Saint-Esprit en tant qu'il est une personne distincte du Père et du Fils, et qui, par cette application du Saint-Esprit, donne à l'homme une dignité morale nouvelle, une personnalité morale, la dignité de fils adoptif de Dieu. *Collat. Brug.*, t. XVI, p. 9-14.

Parmi les auteurs récents qui se sont prononcés contre l'opinion de Petau, il faut signaler Hugon, *Revue thomiste*, 1912, t. XX, p. 1 sq.; Prat, *Théologie de saint Paul*, IIᵉ partie, Paris, 1912, p. 418 sq.; Blondiau, dans les *Collationes Namurcenses*, t. XII (1912-1913), p. 333 sq.

5° Un autre effet de la grâce sanctifiante consiste à rendre formellement *méritoires* les actes de l'homme justifié : comme il est établi par la condamnation de Baius. Denzinger-Bannwart, n. 1013, 1015. Mais cette question doit être exposée à l'art. MÉRITE.

IV. PROPRIÉTÉS. — Les théologiens en considèrent généralement trois : la *cognoscibilité*, l'*inégalité* et l'*augmentation* possible, l'amissibilité.

1° La *cognoscibilité*. — De ce que nous avons précédemment exposé, il résulte que la notion de la grâce sanctifiante nous vient de la révélation divine et que c'est en raisonnant sur les données révélées que nous avons pu déterminer davantage l'essence de cette entité surnaturelle.

La question qui se pose maintenant est celle-ci : l'homme peut-il savoir qu'il a en lui-même la grâce sanctifiante ?

1. L'*Écriture sainte*, nous semble-t-il, ne donne aucune réponse certaine à cette question. Les textes, qu'on invoque généralement pour prouver que l'homme ne peut pas savoir qu'il est en état de grâce, n'ont pas de valeur démonstrative. En effet, le texte : *sunt justi atque sapientes et opera eorum in manu Dei sunt : et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit*, Eccle., IX, 1, si on le considère dans son contexte, signifie : l'homme, sur cette terre, ne peut conclure des événements qui le concernent, de sa prospérité ou de son malheur, qu'il est agréable à Dieu ou qu'il ne l'est pas ; car les événements heureux et malheureux arrivent aussi bien à l'homme juste qu'à celui qui ne l'est pas. On ne peut donc pas expliquer ce texte de l'incertitude de l'état de grâce. Cf. Gietmann, *Commentarius in Ecclesiasten*, Paris, 1890, p. 275; E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 408. Le texte : *De propitiato peccato noli esse sine metu*, Eccli., V, 5, ne signifie pas que l'homme doive douter de la rémission de ses péchés, mais qu'il ne peut s'enhardir à multiplier ses péchés, en escomptant leur pardon. Cf. Knabenbauer, *Commentarius in Ecclesiasticum*, Paris, 1902, p. 82 sq. Saint Paul, I Cor., IV, 4, dit : *Pour moi, il m'importe fort peu d'être jugé par vous ou par un tribunal humain : je ne me juge pas moi-même; car, quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié; mon juge, c'est le Seigneur*. D'abord, quand l'apôtre dit : je ne suis par pour cela *justifié*, il ne s'agit pas, au moins directement et littéralement, de la justification interne par la grâce; mais il dit : quoique je me sois acquitté de ma mission apostolique de telle façon que ma conscience ne me reproche rien, cependant je n'ose pas me juger et me déclarer un ministre fidèle. Quelques théologiens, qui admettent ce sens littéral, en déduisent une conclusion, concernant l'incertitude de l'état de grâce; l'apôtre, disent-ils, affirme qu'il ne peut pas, avec certitude, savoir s'il n'a pas manqué à son devoir dans l'exercice du ministère apostolique. Or ce qu'il dit ici de lui-même, doit pour la même raison, ou *a fortiori*, se dire de tous les chrétiens, quant aux obligations qui leur incombent; par conséquent personne ne peut savoir avec certitude s'il est exempt de péché. Cette conclusion s'entend du péché mortel et on en déduit que l'homme ne peut pas connaître avec certitude s'il est en état de grâce. A notre avis, cette conclusion n'est pas contenue dans les prémisses; en effet, l'apôtre ne parle pas nécessairement du péché *mortel*, comme s'il disait : je ne me reconnais pas coupable d'un péché mortel dans l'exercice de mon ministère apostolique. L'apôtre parle en général : ma conscience ne me reproche rien, cependant il se peut que j'aie manqué à mon devoir. On ne peut pas interpréter sa parole ainsi : ma conscience ne me reproche rien, cependant il se peut que j'aie commis un manquement qui constitue un péché *mortel*. L'assertion de l'apôtre se vérifie s'il s'agit d'un simple péché véniel, qui n'empêche pas l'état de grâce. Remarquons enfin que l'apôtre ne dit pas : quoique ma conscience ne me reproche rien, cependant il se peut que je sois *actuellement* coupable d'un péché; mais il parle du jugement à porter sur sa manière d'agir antérieure : de ce qu'il ne puisse pas

savoir avec certitude qu'il n'a commis aucune faute dans son ministère, il ne résulte pas nécessairement qu'il ne peut pas savoir avec certitude s'il est *maintenant* en état de grâce. Ses paroles contiennent néanmoins un conseil de prudence concernant le jugement de chacun sur sa valeur morale et conséquemment sur son état de grâce : c'est ce qu'insinue le concile de Trente en employant les mêmes mots dont s'est servi saint Paul. Sess. VI, c. XVI, Denzinger-Bannwart, n. 810. Cf. Cornely, *Commentarius in priorem Epistolam ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 103 sq.

Dans son Épître aux Romains, VIII, 16, l'apôtre a un passage qu'on a invoqué en faveur de la certitude que chacun doit avoir de son état de grâce : « Cet esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Le sens n'est pas que l'Esprit-Saint fait savoir à chaque homme justifié qu'il est réellement, maintenant, enfant de Dieu. Le texte grec est celui-ci : συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν; ce qui signifie : l'Esprit divin témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. C'est une confirmation du verset précédent : « Vous avez reçu un esprit d'adoption *en qui* nous crions : Père. » L'apôtre confirme ici la coopération de l'Esprit à notre oraison, dans laquelle nous invoquons Dieu comme notre Père. Cette coopération n'est pas une révélation sur l'état de notre âme. De plus, cette coopération ne peut pas être connue par la conscience psychologique. Enfin, l'Esprit-Saint peut exciter un croyant, en état de péché mortel, à crier vers Dieu : notre Père.

2. Les *Pères* ne semblent pas avoir, sur la question qui nous occupe, un enseignement précis, ni unanime. On cite un passage de saint Jérôme, commentant l'Ecclésiaste, IX, 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 1080 : « Les œuvres des justes sont dans les mains de Dieu, et cependant ils ne peuvent pas savoir maintenant s'ils sont aimés par Dieu ou s'ils ne le sont pas, ils ne savent discerner si les peines, qu'ils endurent, sont l'épreuve de leur vertu (qui en triomphera) ou l'occasion de leur supplice. » Saint Jérôme exprime ici une certaine incertitude des justes concernant leur état moral vis-à-vis de Dieu. L'incertitude de l'homme juste concernant son immunité de tout péché est exprimée par saint Augustin. *De perfectione justitiæ*, c. XV, n. 33, *P. L.*, t. XLIV, col. 309. Enfin saint Grégoire, répondant à la question que lui avait faite une personne angoissée par le doute concernant la rémission de ses péchés, dit que sa question est inutile : « Il ne faut pas que vous soyez sûre de la rémission de vos péchés, avant le dernier jour de votre vie, où vous ne pourrez plus déplorer vos fautes. Avant ce jour, il faut toujours craindre les fautes et les expier par vos larmes quotidiennes. » *Epist.*, l. VII, epist. XXV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 878. Ces textes s'opposent à la doctrine de Luther, dont nous parlerons plus loin, mais ne permettent pas de définir la nature de la connaissance que chaque homme peut avoir de sa justification, ni de déterminer à quel degré de persuasion peut arriver cette connaissance.

3. Les *scolastiques* ont explicitement posé la question et y ont répondu. Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. III, q. LXXI, m. III, a. 1-3, enseigne que l'homme ne peut pas connaître son état de grâce, par cette connaissance *scientifique*, qui est un moyen infaillible de savoir : en effet, la grâce est l'effet de la bienveillance divine à notre égard; et l'on ne peut obtenir une connaissance scientifique de cette bienveillance. Mais l'homme, qui a la foi, peut acquérir une connaissance *expérimentale* de son état de grâce : il peut, en effet, éprouver en lui les *signes* de cette grâce, notamment la lumière dans l'intelligence, et dans la volonté, la joie et la paix. Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, a. 5, *Opera omnia*, Paris, 1893, t. XXI, p. 473, parle explicitement de la charité et dit : aucun homme, sans révélation spéciale, ne peut savoir s'il a la charité; cela, pour deux raisons : d'abord, parce que la charité, bien qu'elle soit connaissable en elle-même, ne se manifeste cependant pas suffisamment à nous, à cause du tumulte de la concupiscence et de l'imagination; ensuite, parce que l'amour naturel a parfois un acte tout semblable à l'acte de la charité (infuse) : ainsi on pourrait prendre l'un pour l'autre. Saint Bonaventure est plus précis : l'homme, sans révélation spéciale, ne peut pas savoir *certitudinaliter* s'il a en lui la charité, mais il peut le savoir *conjecturaliter*, en se fondant sur différents signes; la première raison qu'il expose pour prouver que l'homme ne peut pas connaître *certitudinaliter* la présence de la charité en lui, est celle qui était indiquée par Alexandre de Halès : on ne peut pas connaître *certitudinaliter* qu'on est agréable à Dieu. La seconde raison est celle qui fut indiquée par Albert le Grand : on ne peut pas avec certitude discerner toujours l'acte de charité infuse de l'acte de charité naturelle, notamment de l'acte qui est l'effet d'une vertu acquise, *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, part. I, q. III, *Opera omnia*, Quaracchi, t. I, p. 299; cf. l. III, dist. XXIII, dub. IV, *op. cit.*, t. III, p. 503, où il est enseigné que l'homme ne peut pas avoir une connaissance *expérimentale certaine* de la présence de la grâce sanctifiante et de la charité en lui. Saint Thomas d'Aquin expose, en divers endroits de ses œuvres, la question qui nous occupe, notamment *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, q. I, a. 4; l. IV, dist. IX, q. I, a. 3, sol. 2a; dist. XXI, q. II, a. 2, ad 2um; *De veritate*, q. X, a. 10; *Quodlibetum* VIII, a. 4; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXII, a. 5 : nous y trouvons la même doctrine, que nous avons signalée, et les mêmes raisons pour l'étayer. Dans la *Somme théologique, loc. cit.*, il indique trois signes d'où l'homme peut conjecturer son état de grâce : se délecter en Dieu, mépriser les choses mondaines, n'avoir pas conscience d'être coupable d'un péché mortel. Duns Scot enseigne la même doctrine, *In IV Sent.*, l. IV, dist. I, q. III; q. IV, a. 5; q. XIV, a. 4, ainsi que Cajétan, *In Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXII, a. 5.

4. *Le concile de Trente.* — Luther avait exposé sa théorie de la *fides fiducialis* et en était arrivé à enseigner que chaque homme *doit croire* fermement, avec une certitude inébranlable, qu'il est justifié. Cf. Hartmann-Grisar, *Luther*, Fribourg, 1911-1912, t. I, p. 316 sq.; que si l'homme doute de son état de grâce, il perd, par le fait même, sa justification. Cette doctrine fut condamnée en 1547, en la session VI du concile de Trente, qui déclare notamment les points suivants : *a*) on doit croire que la rémission des péchés ne s'obtient que gratuitement par la miséricorde divine à cause du Christ; cependant la confiance ou la certitude qu'on prétendrait avoir de la rémission de ses péchés n'est pas ce qui en réalité procure cette rémission; *b*) on ne peut dire que ceux qui sont réellement justifiés doivent affirmer, sans aucune hésitation, qu'ils sont justifiés, ni que personne est absous de ses péchés ou justifié à moins qu'il ne croie fermement qu'il est absous et justifié... *c*) Car, si aucun homme pieux ne doit douter de la miséricorde divine, du mérite du Christ, de la vertu et efficacité des sacrements, tout homme d'autre part, s'il se considère tel qu'il est en lui-même, s'il considère sa propre faiblesse et indisposition, peut craindre et trembler pour son état de grâce, puisque personne ne peut savoir par une certitude de foi, sous laquelle ne peut se cacher l'erreur, s'il a reçu la grâce divine. Denzinger-Bannwart, n. 802. Quant à l'histoire de ce décret, et aux discussions qui l'ont précédé, voir Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, p. 297 sq.; Merkle, *Concilii Tridentini diariorum pars Ia*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 98, 101, 109, 593, 600; Ehses, *Concilii Tridentini Actorum pars altera*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 727 sq.; Gaucher, *La certitude théologique de l'état de*

grâce et le concile de Trente, dans les *Études franciscaines*, 1910, t. XXIII, p. 353 sq., 600 sq.

Le concile a condamné la doctrine luthérienne, mais n'a pas voulu atteindre les opinions divergentes qui s'étaient manifestées, au sein même du concile, entre les catholiques; il est donc établi : *a*) qu'aucun fidèle n'est *obligé de croire* qu'il est justifié, c'est-à-dire que sa propre justification n'est pour personne un objet de cette foi qui est nécessaire au salut; *b*) que tout fidèle peut légitimement (sans faute morale) craindre pour son état de grâce et qu'il peut avoir des raisons logiquement fondées pour avoir un doute à ce sujet. Le concile alors ajoute le motif de cette dernière assertion : c'est là, à proprement parler, un argument qui ne peut pas être mis au même rang que la définition elle-même, mais qui cependant a grande autorité, parce qu'il est l'expression de la pensée commune des Pères du concile. Cet argument est le suivant : « Puisque personne ne peut savoir par une *certitude de foi, sous laquelle ne peut se cacher l'erreur*, s'il a reçu la grâce divine. » Des controverses qui ont eu lieu, avant qu'on ne soit arrivé à cette formule, voir Hefner, *op. cit.*, p. 304 sq., il résulte que le concile ne semble pas avoir entendu dire autre chose que ceci : la connaissance que l'homme peut avoir de sa justification n'est pas de telle nature qu'elle soit objectivement incompatible avec l'erreur, comme l'est notre foi, et par conséquent l'homme ne peut jamais logiquement avoir, concernant sa propre justification, une certitude égale à celle avec laquelle il adhère aux vérités révélées par Dieu.

C'est pourquoi cette assertion n'exclut même pas l'opinion de Catharin. Cf. Pallavicini, *Concilii Tridentini historia*, l. VIII, c. XII, n. 10-12, Anvers, 1677, p. 762 sq. Catharin distinguait la foi *catholique* ou universelle, par laquelle tous les fidèles croient les vérités révélées par Dieu et proposées à tous comme telles, et la foi privée ou particulière, par laquelle un homme croit une proposition, ou bien parce qu'elle lui a été personnellement révélée par Dieu, ou bien parce qu'elle est déduite d'une autre proposition de foi. L'homme, d'après Catharin, peut connaître avec certitude sa propre justification par cette foi privée. Voici pourquoi : celle-ci suppose, en dehors des cas de révélation divine, que l'homme juge exactement ses propres actes et il se peut que l'homme se trompe en cela ; donc cette foi privée n'est pas celle que le concile a indiquée par ces mots : *fides, cui non potest subesse falsum.* Somme toute, le concile de Trente n'a rien changé à la doctrine des théologiens catholiques, sur le point en question.

5. *Après la définition du concile de Trente.* — L'opinion de Catharin a été combattue par Soto, *Apologia Fr. Dominici Soto*, etc., dans son livre *De natura et gratia*, Paris, 1549, fol. 269 sq., et ne semble pas avoir trouvé beaucoup de partisans. Les théologiens se sont plutôt rangés du côté de Soto, et ont défendu sa thèse, mais avec des nuances diverses assez notables. De nos jours, on tend à accentuer l'assertion qu'on peut avoir de sa propre justification une véritable *certitude*.

Soto, *op. cit.*, l. III, c. XI, fol. 247, exprime sa thèse en ces termes : *Quamvis possit homo in hac vita pergrandes habere conjecturas status sui in conspectu Dei, nemo tamen præter speciale revelationis privilegium potest tantam obtinere certitudinem legitimæ suæ actionis, qua cooperamur moventi Deo, aut legitimæ receptionis sacramenti, ut æquo assensu judicet se esse in gratia illo quo christianus assentitur articulis fidei.* Soto parle de certitude considérée au point de vue de l'objet, fol. 239, et affirme que l'homme ne peut pas, si sa manière de penser est correcte et si elle correspond à son objet, être persuadé de sa propre justification avec la même fermeté qu'il est persuadé des articles de foi. Cette assertion. est, au fond, contre celle de Catharin; car celle-ci n'excluait pas que la foi privée, dont il s'agissait, pût avoir une fermeté d'adhésion égale à celle de la foi universelle. Remarquons ensuite que la raison invoquée par Soto est celle-ci : l'homme ne peut pas avoir une certitude absolue de la valeur morale de ses propres opérations ou de la réception fructueuse des sacrements. Le manque de certitude absolue quant à cela empêche la certitude absolue quant à l'état de grâce. Pour déterminer le degré de la fermeté dans l'adhésion, dont il s'agit, Soto dit que l'homme peut avoir, à ce sujet, de très fortes conjectures : *pergrandes conjecturas*, aussi, une opinion très intense : *intentissima opinio*, fol. 248, verso. Il admet qu'on pourrait avoir de sa justification une persuasion égale à celle que l'on a de l'existence de la ville de Constantinople, quand on n'a jamais été en cette ville. C'est là une persuasion de foi humaine et, bien que Soto n'emploie pas le mot, cette foi est susceptible d'une véritable *certitude.* Bien plus, elle est telle que la plupart des théologiens n'admettent pas qu'elle puisse être égalée par la certitude qu'on peut avoir de son état de grâce, comme nous le dirons plus loin.

Bellarmin, *De justificatione*, l. III, c. XI, n. 24-27, dans *Controv.*, Prague, 1721, t. IV, p. 501, note qu'il y a parmi les catholiques trois opinions : celle de Catharin, qui non seulement exclut tout doute, mais ajoute que les justes peuvent avoir de leur justification une certitude de foi divine...; la seconde opinion n'admet pas la certitude de foi divine, mais affirme cependant que les justes *peuvent* arriver, et en général arrivent (notamment les hommes parfaits) à une telle sécurité, qu'ils n'aient aucune crainte au sujet de leur justification, absolument de la même manière que nous croyons sans aucune hésitation que César a régné en Italie, que Constantinople est une ville de Thrace. Bellarmin n'approuve pas cette opinion. La troisième, qui est plus communément admise, n'enlève pas toute crainte, mais cependant toute *anxiété* et *hésitation*, même tout *doute*, si l'on désigne par ce mot l'état de celui qui n'ose pas adhérer à l'une des deux assertions contradictoires. Il y a pour les fidèles, au sujet de leur justification, une *certitude morale* pour l'intelligence, l'espérance et la confiance pour la volonté. Cette certitude morale a son origine dans l'expérience ou la conscience qu'on a de la charité et des bonnes œuvres : c'est pourquoi on peut l'appeler une certitude morale et conjecturale. *Op. cit.*, p. 502, n. 31.

Suarez, *De gratia*, l. IX, c. X sq., *Opera*, t. IX, p. 539 sq., distingue d'abord la certitude *théologique* et la certitude de *foi.* Le certitude de foi repose immédiatement sur la révélation divine, tandis que la certitude théologique n'y est fondée que médiatement, c'est-à-dire au moyen d'un raisonnement; en effet, la certitude théologique, proprement dite, se trouve dans une conclusion tirée d'un principe divinement révélé, et d'un autre principe qui est évident de connaissance naturelle, ou qui est absolument certain par l'expérience naturelle, n. 1, p. 539. Suarez n'admet pas que le juste, sans une révélation spéciale, ou une inspiration équivalente, puisse avoir cette certitude théologique de sa justification, et il dit que presque tous les théologiens sont d'accord en cela; il démontre ensuite pourquoi l'homme ne peut pas avoir cette certitude théologique, n. 6-19, p. 540-546. Au c. XI, il se demande si l'homme peut obtenir une vraie *certitude* concernant son état de grâce. Après avoir énuméré plusieurs auteurs, qui le nient, et d'autres qui l'affirment, il exprime son opinion : il peut y avoir un degré de fermeté dans l'adhésion, que l'on appelle certitude, non seulement parce qu'il exclut le doute négatif ou suspensif de l'assentiment intellectuel, mais encore parce qu'il exclut aussi tout doute prudent ou moral. Dans cette certitude-là il peut y avoir des degrés différents. Le degré suprême de fer-

meté semble s'obtenir quand on a un témoignage constant et universel concernant un fait, par exemple, l'existence de Rome. Le degré infime semble s'obtenir quand on a le témoignage de plusieurs ou d'un grand nombre de témoins occulaires, dignes de foi, surtout quand il n'y a aucune raison probable de soupçonner le mensonge, ou bien quand la qualité des personnes qui témoignent augmente leur crédit. Entre ces deux degrés, qui viennent d'être décrits, il y a place pour plusieurs degrés intermédiaires, n. 1-2, p. 546 sq. Après cela Suarez établit que l'homme peut avoir une certitude morale de son état de grâce, bien qu'elle ne se trouve pas ordinairement chez tous les justes, n. 3-8, p. 547-549. Quant au degré de fermeté, n. 9, qu'il faut reconnaître à cette certitude, il semble être un intermédiaire entre le degré suprême et l'infime degré, dont il a été parlé ci-dessus; notamment il peut exister sans aucune crainte actuelle de se tromper, sans aucun doute actuel, n. 10; cependant il ne semble pas pouvoir atteindre le degré de certitude que peut avoir de l'existence de Rome celui qui n'y a jamais été. Soto cependant admettait, pour l'état de grâce, ce degré de certitude, n. 11 sq. Parmi les théologiens récents, les uns défendent la thèse de Suarez. Hurter, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, t. III, n. 217, admet la certitude conjecturale et morale, plus ou moins ferme, mais qui exclut toute crainte actuelle et tout doute prudent. La même assertion est défendue, semble-t-il, par le P. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t.v, n. 369; Tabarelli, *De gratia*, Rome, 1908, p. 349; Pohle, *Lerbuch der Dogmatik*, t. II, p. 589; je l'ai défendue dans mon traité : *De gratia divina*, Bruges, 1910, n. 199 sq. Cependant, Schiffini, *De gratia divina*, n. 319, et le cardinal Billot, *De gratia Christi*, p. 206 sq., n'admettent pas que l'homme puisse avoir, sans révélation spéciale, une *certitude* quelconque proprement dite, concernant son état de grâce; ils n'appellent certitude que l'adhésion d'une connaissance qui, de sa nature, ne peut jamais être sujette à l'erreur, qui exclut donc tout doute logiquement possible. Il nous faut mentionner encore l'opinion exposée par M. Gaucher, dans son opuscule : *Le signe infaillible de l'état de grâce*, le Perreux (Seine), 1907. L'opinion de l'auteur peut se résumer ainsi : *a*) tout acte surnaturel de charité parfait implique la justification : *b*) or, dans l'ordre providentiel actuel, tout acte d'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout est un acte surnaturel de charité parfaite, tout au moins chez celui qui a la connaissance et la certitude de la révélation chrétienne. *c*) Mais il est possible au chrétien adulte d'avoir la certitude absolue d'avoir émis un acte d'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout. *d*) Donc il est possible au chrétien adulte d'avoir la certitude absolue, théologique, d'être actuellement en état de grâce. Cette thèse, quant à son fond, n'est pas condamnée par la définition du concile de Trente, mais appelle cependant, à notre avis, des réserves. En effet, d'abord l'expression *signe infaillible* est inexacte : il s'agit du jugement que l'homme adulte doit porter sur son propre acte de volonté et ce jugement peut être fréquemment erroné, parce que les hommes se font facilement illusion sur leurs propres dispositions; ensuite des théologiens éminents sont d'avis que l'homme ne peut guère savoir avec une certitude absolue s'il a fait un acte d'*amour parfait*, par lequel il aime Dieu *appretiative* par-dessus tout. Dans ces conditions, on ne peut présenter l'acte d'amour comme un *signe infaillible* de l'état de grâce; considéré objectivement, cet acte n'est pas un élément de connaissance suffisamment *significatif;* de plus, la conclusion qu'on en tire suppose plusieurs assertions, concernant la surnaturalité, le degré requis pour qu'il y ait acte d'amour parfait, etc., assertions sur lesquelles existent des controverses, qui empêchent de présenter comme *infaillible* le moyen de connaître l'état de grâce.

Quant au fond de la thèse : *a*) la première proposition : « tout acte surnaturel de charité parfaite implique la justification » n'est pas, à proprement parler, *définie*, mais elle est certaine et la conviction des Pères du concile de Trente sur cet objet est exprimée dans un considérant du décret concernant le sacrement de pénitence. Sess. XIV, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 898; voir CHARITÉ, t. II, col. 2236 sq. *b*) La seconde proposition est celle-ci : dans l'ordre actuel de la providence tout acte d'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout est un acte surnaturel de charité parfaite, tout au moins chez celui qui a la connaissance et la certitude de la révélation chrétienne (je suppose que l'auteur veut dire : chez celui qui a la *foi*). Cette assertion n'est pas théologiquement certaine. *c*) La proposition suivante : « il est possible au chrétien adulte d'avoir la certitude absolue d'avoir émis un acte d'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout » est controversée; elle est niée ou mise en doute par des théologiens de grande valeur et elle est connexe avec d'autres questions controversées, notamment avec la question de savoir ce qui est réellement requis pour qu'il y ait acte d'amour *parfait* à l'égard de Dieu, comme avec la question de savoir si un acte d'amour parfait peut s'accomplir par les seules forces de la nature. Si donc l'on tient compte de l'enseignement théologique, tel qu'il existe aujourd'hui, on ne peut pas admettre cette conclusion : l'acte de charité est un moyen pour le fidèle adulte d'avoir la *certitude absolue, théologique*, d'être actuellement en état de grâce.

Après cet exposé de la doctrine défendue par les théologiens, nous exprimons brièvement notre conclusion.

1. L'homme adulte, sans révélation spéciale, *ne peut pas croire de foi divine* et, par conséquent, ne peut pas connaître avec la certitude qui est propre à cette foi, c'est-à-dire infailliblement, qu'il est en état de grâce. Cette proposition est la doctrine même qui fut établie au concile de Trente ou, du moins, en résulte immédiatement. Sur l'infaillibilité de l'acte de foi, voir FOI, col. 369 sq., 387 sq. Ici il convient de remarquer la différence entre l'objet qui nous occupe et un autre objet qui peut être connu de foi divine. Les théologiens enseignent que l'homme qui a baptisé un enfant peut croire de foi divine, et avec une certitude absolue, que l'enfant baptisé est en état de grâce. Voici pourquoi : il est révélé que si quelqu'un reçoit validement le baptême et ne met aucun obstacle à son effet, il est justifié; or, l'enfant ne peut pas mettre obstacle à l'effet de baptême; celui qui baptise, d'autre part, peut connaître, avec certitude absolue, qu'il a eu l'intention requise au baptême valide, qu'il a bien prononcé les paroles de la forme sacramentelle et qu'il a versé de l'eau véritable sur le corps de l'enfant; par conséquent, dans le cas indiqué, celui qui a baptisé peut savoir de certitude absolue que la condition exprimée dans la proposition révélée est vérifiée et dès lors il peut croire de foi divine que la conséquence est réalisée aussi : si cet enfant est validement baptisé, il est justifié; or cet enfant est validement baptisé par moi; donc il est justifié. Remarquons bien que la mineure est connue par la conscience psychologique de celui qui a baptisé; en effet, son intention, la prononciation des paroles, l'acte de verser de l'eau sont objet *immédiat* de la conscience psychologique. C'est pourquoi l'homme peut en avoir une certitude absolue. Je dis que l'homme *peut* en avoir une certitude absolue, et j'admets qu'il peut aussi ne pas l'avoir. Cette certitude ne s'obtient plus quand il s'agit de l'adulte, comme nous le verrons plus loin : ce qui est requis et suffit à son état de grâce n'est pas l'objet immédiat de sa conscience psychologique.

2. L'adulte *ne peut pas avoir une certitude scientifique*, au sens propre du mot, de son état de grâce. D'abord, nous excluons cette certitude qui est propre

à la conclusion théologiquement certaine. Celle-ci s'obtient par un raisonnement dont l'une des prémisses est une vérité révélée, et l'autre, une proposition de connaissance naturelle, mais absolument certaine, telle qu'elle n'admet pas la possibilité de l'erreur, vu la nature de la connaissance à laquelle elle appartient. Or, pour le cas qui nous occupe, la prémisse révélée revient à une proposition conditionnelle, par exemple, si l'homme reçoit tel sacrement, dans telles conditions, il est justifié; mais les propositions qui affirment la réalisation de la condition sont ou absolument certaines, comme dans le cas expliqué plus haut du baptême de l'enfant, et alors la conclusion est de foi, ou bien les propositions, dont il s'agit, ne sont pas absolument certaines, et alors la conclusion ne peut pas l'être : on n'aura donc pas une conclusion théologiquement certaine. Sur la différence à établir entre une conclusion *révélée implicitement et formellement* et une conclusion *théologique*, voir Foi, col. 383, et les auteurs cités.

Pour mieux comprendre pourquoi l'on ne peut avoir, au sujet de sa propre justification, une certitude scientifique, au sens propre du mot, ou une certitude équivalente, quant à la fermeté, il faut considérer de quelle manière l'état de grâce pourrait être un objet de notre connaissance. Voici l'exposé succinct et clair du cardinal Billot, *De gratia Christi*, p. 208 sq. : l'existence de la grâce sanctifiante serait connue avec certitude ou bien en elle-même, ou bien dans ses effets, ou bien dans ses causes, ou bien dans les conditions auxquelles, d'après la révélation, est nécessairement lié l'état de grâce. Or, aucun de ces éléments ne permet d'obtenir une certitude proprement dite. En effet, *a*) la grâce ne peut pas être perçue par nous *en elle-même*, c'est-à-dire par intuition; car ni l'âme elle-même, ni ses facultés opératives, ni ses habitudes acquises naturellement, ne peuvent être connues immédiatement en elles-mêmes; à plus forte raison, ne pourra-t-on avoir cette connaissance d'un *habitus* surnaturel, tel qu'est la grâce sanctifiante. *b*) Les effets de la grâce sanctifiante seraient les *actes* dans lesquels elle exerce une influence; les actes sont l'objet immédiat de notre conscience psychologique; mais nous ne pouvons pas en percevoir la *surnaturalité :* la conscience ne perçoit directement que la *substance de l'acte*, qui, dans cette vie, est la même et dans l'acte naturel et dans l'acte surnaturel correspondant. *c*) Les causes de la grâce sanctifiante sont Dieu, qui en est la cause principale, et les sacrements, qui en sont cause instrumentale : quant à Dieu, sa présence ou son absence en nous ne nous sont pas connaissables. Quant aux sacrements, la validité de leur administration ne peut jamais être connue, par l'adulte qui les reçoit, avec une parfaite certitude; car cette validité dépend d'actes internes du ministre et (si on excepte le baptême) de la validité de son ordination sacerdotale. Ensuite un sacrement validement administré ne produit pas toujours la grâce sanctifiante dans celui qui ne la possède pas : celui-ci, en effet, peut n'avoir pas les dispositions requises. *d*) Les conditions auxquelles est lié, pour l'adulte, l'état de grâce, sont la foi surnaturelle, l'espérance surnaturelle, la charité surnaturelle ou l'attrition surnaturelle; or ces *habitus surnaturels* ne sont pas connaissables en eux-mêmes; les actes non plus, parce qu'on ne peut pas les discerner d'actes naturels correspondants. De plus, peut-on avoir une conscience parfaitement claire du degré de l'amour envers Dieu et du degré de la contrition ? En d'autres termes, peut-on connaître avec une certitude parfaite que l'acte que l'on produit actuellement, est, *quant à sa substance*, un acte parfait d'amour pour Dieu, tel qu'il est la disposition ultime à la justification ? Tel est le doute exprimé par l'éminent théologien; nous admettrions cependant que l'homme peut avoir conscience d'un acte parfait d'amour de Dieu, tel qu'il est, quant à la substance de l'acte, la disposition dernière à la justification. Mais nous ne pourrons jamais savoir avec certitude parfaite que cet acte est *surnaturel*, puisque, d'une part, nous ne pouvons en percevoir immédiatement la surnaturalité et que, d'autre part, la distribution des grâces ne nous est pas suffisamment connue pour que nous puissions affirmer, dans les cas particuliers, que tel acte est certainement surnaturel. Nous concluons donc que l'homme ne peut pas avoir de son état de grâce une certitude scientifique proprement dite ou une certitude qui, quant au degré de fermeté, équivaut à celle-là.

3. L'homme *peut avoir, concernant sa propre justification, une connaissance conjecturale, qui exclut tout doute prudent*, et, par conséquent, il peut avoir une *certitude au sens large du mot*, qui équivaut à une certaine certitude morale.

Dans les deux propositions précédentes, nous avons parlé de la certitude qui est propre à l'acte de foi divine et de la certitude qui est propre à l'acte de science ou à la conscience psychologique. Il nous reste à considérer la *certitude morale*, celle qui a son motif unique ou principal dans le témoignage des hommes. Mais cette certitude, comme nous l'avons dit plus haut avec Suarez, admet les degrés différents de fermeté : le degré suprême se trouve dans cette certitude que l'homme, qui n'a jamais été à Rome, peut avoir de l'existence de cette ville; cette certitude est telle qu'elle exclut, chez l'homme normal, tout doute possible. Nous n'admettons pas que l'homme puisse avoir une telle certitude concernant sa justification. Cependant cette opinion n'a pas été condamnée par l'Église. Nous admettons que l'homme vertueux, surtout après avoir passé un temps considérable dans l'exercice d'une vie vraiment chrétienne, peut logiquement et raisonnablement exclure tout doute prudent, c'est-à-dire tout doute objectivement probable, concernant sa propre justification, et, par conséquent, juger qu'il est en état de grâce sans craindre actuellement de se tromper : c'est là un jugement certain, au sens large du mot, par opposition au jugement qui est seulement probable.

Nous avons déjà vu plus haut que cette proposition est défendue par Suarez, qui a été suivi en cela par beaucoup de théologiens. Mais il nous faut montrer d'abord que cette assertion n'est pas opposée à celle du concile de Trente qui dit : *quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.* Denzinger-Bannwart, n. 802. Le concile condamne ici l'hérésie luthérienne et affirme que chaque homme peut (raisonnablement et licitement) craindre qu'il ne soit pas en état de grâce; la raison est, d'une part, la faiblesse de l'homme, d'autre part, l'impossibilité d'avoir concernant sa justification une certitude de foi; cette dernière certitude exclut tout doute possible; l'homme ne peut jamais (ni raisonnablement ni licitement) douter un seul instant d'une vérité révélée par Dieu, il ne peut jamais craindre de se tromper quand il adhère à une vérité révélée. Cette absence de crainte ne peut se vérifier pour la connaissance de l'homme concernant son état de grâce et, en ce sens-là, chaque homme peut (raisonnablement et licitement) douter de son état de grâce, concevoir la crainte de n'être pas justifié; il peut consentir à cette crainte et l'entretenir. Cependant le concile ne dit pas que l'homme ne peut pas, après un examen sérieux, faire disparaître tout doute *prudent* et toute crainte réellement fondée. Le doute reste toujours possible, comme dans beaucoup de cas de certitude morale.

L'assertion, que nous défendons, est appuyée sur les considérants que voici : *a*) L'homme peut connaître, sans douter prudemment, qu'il a les dispositions requises quant à la substance des œuvres pour recevoir validement et fructueusement le sacrement de pénitence : la foi, l'espérance, la charité au moins imparfaite ou attrition, l'intégrité formelle dans l'accusation des péchés ; il ne peut pas avoir un doute fondé que Dieu lui refuse les grâces nécessaires pour que les actes exigés soient *surnaturels*, soient *sicut oportet ad salutem*. Il peut aussi exclure tout doute prudent concernant la validité de l'ordination sacerdotale du prêtre et celle de l'administration du sacrement ; il entre ici diverses choses en considération ; mais si l'on tient compte et de la providence spéciale avec laquelle Dieu conduit son Église et des lois morales qui régissent la manière d'agir des hommes, il semble bien que l'on puisse, en beaucoup de cas, exclure le doute prudent sur la validité de l'administration du sacrement de pénitence, en le considérant de la part du prêtre. Dans ce cas, le jugement repose sur les témoignages ou des signes équivalents à l'attestation par la parole, et, s'il y a certitude, c'est une certitude *morale*. *b*) L'homme qui a la foi peut avoir conscience qu'il fait un acte d'amour parfait à l'égard de Dieu, un acte d'amour parfait, quant à la substance de l'acte ; il ne peut pas penser prudemment que Dieu lui refuse la grâce requise à la surnaturalité de cet acte. Remarquons que cette connaissance est, aussi dans ce cas, *conjecturale* : c'est d'un signe, l'acte de charité, que l'on part pour arriver, au moyen d'autres considérations, à la conclusion : cet acte de charité est surnaturel. Dans ce cas, la certitude n'est pas du même ordre que dans le cas précédent ; mais le degré de fermeté ne semble guère surpasser la certitude morale exposée ci-dessus. *c*) Il y a certaines dispositions habituelles qui permettent à l'homme de conjecturer son état de grâce : n'avoir conscience d'aucun péché mortel, expérimenter qu'on a la délectation de l'amour de Dieu, qu'on a le mépris des choses mondaines, etc. De ces dispositions, que l'on connaît directement quant à la substance de leurs actes, on conjecture, au moyen de divers principes, qu'elles sont un effet de la grâce sanctifiante et des grâces que Dieu donne à ceux qui vivent dans son amitié. Cette conjecture peut arriver à la certitude morale, dont nous parlons. *d*) Enfin la manière d'agir et la conviction des fidèles pieux confirment notre thèse : ceux-ci, en effet, notamment ceux qui se confessent régulièrement et communient fréquemment, qui se préparent avec grand soin à la réception de ces sacrements, s'ils ne sont pas scrupuleux, ne pensent pas qu'ils sont *probablement* en état de péché mortel ; on les troublerait violemment si on devait leur imposer cette conviction. Je ne vois pas comment ils échapperaient à une angoissante tristesse, s'ils devaient toujours aboutir à ce jugement : il est probable que je suis en état de péché mortel. Quand une âme a bien compris tout le désordre qu'implique le péché mortel (même en faisant abstraction de la crainte de la peine éternelle), quand cette âme est réellement dominée par l'amour de bienveillance à l'égard de Dieu, elle ne pourrait trouver du repos si elle devait penser : il est probable que je suis en état de péché mortel, en d'autres termes : pour penser prudemment je dois penser que peut-être je suis en état de péché mortel. Remarquons bien que la *confiance* ne peut rien contre ce jugement : la confiance réside dans la volonté, elle a pour objet les secours à obtenir de Dieu et elle est basée sur la foi concernant la miséricorde divine ; aussi l'on peut toujours avoir confiance qu'on sera sauvé, qu'on échappera à l'enfer, pourvu qu'on n'entretienne pas dans sa volonté une affection positivement contraire à son état de grâce. Mais la confiance ne peut changer en rien le jugement que l'on porte sur l'état actuel de son âme. Ce jugement dépend de l'examen sérieux et loyal de ses propres dispositions et actions, de la connaissance des moyens établis par Dieu pour obtenir sa grâce et de l'usage que l'on fait de ces moyens. Si, après un examen fait logiquement et prudemment, on aboutit à un doute prudent sur son état de grâce, ce doute ne peut pas être dissipé par la confiance : celle-ci ne peut rien changer à la rectitude des opérations intellectuelles qui ont précédé le jugement en question, et ne peut pas apporter un élément nouveau de *connaissance ;* elle ne concerne que les biens à obtenir.

2° *Inégalité.* — 1. *Doctrine catholique.* — *a*) Nous avons démontré que l'état de justice était réalisé par la grâce, c'est-à-dire par un don (ou un ensemble de dons) interne, infus dans l'âme, permanent en elle, de plus, surnaturel et, quant à son obtention, indépendant des œuvres naturelles de l'homme, notamment de l'observation, comme telle, de la loi mosaïque ou de la loi naturelle : en ce sens, nul homme ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi. Rom., III, 20. L'homme adulte, pour recevoir la grâce sanctifiante ou justifiante, doit s'y disposer par certains actes, comme nous l'exposerons plus loin. Mais quand l'homme adulte est justifié, qu'il a donc reçu en lui cet état nouveau, il doit agir conformément à cet état et il doit s'efforcer de l'*augmenter* en lui. C'est la doctrine de saint Paul, Eph., IV, 11-16 : la perfection morale croissante de la société chrétienne doit s'obtenir par la coopération de chaque individu à l'influence qu'il reçoit du Christ ; la charité et l'union au Christ peuvent et doivent augmenter dans chaque individu, mais dépendamment de sa propre activité, de sa coopération à l'influence du Christ. Une exhortation semblable au progrès est adressée aux justifiés par saint Pierre. I Pet., II, 1-2 ; II Pet., III, 18. Ce par quoi l'homme est rendu juste et saint (notamment la charité, Eph., IV, 15) est donc susceptible d'augmentation en lui et croît de fait d'après l'activité morale et salutaire de chaque individu.

Si l'on désigne l'état de grâce par l'habitation de Dieu en l'homme, l'on dira aussi que Dieu habite inégalement dans les âmes : *Non æque Deus omnes inhabitat : nec ad eamdem mensuram omnibus infunditur.* C'est l'assertion de saint Jérôme, *Adversus Jovinianum*, l. II, n. 29, *P. L.*, t. XXIII, col. 325, et l'explication, qui suit, montre qu'il s'agit de l'inégalité de ce qui rend l'homme fils de Dieu, participant de la nature divine.

b) Les scolastiques ont enseigné que la grâce sanctifiante et les vertus infuses, qui en sont réellement distinctes, se trouvent inégalement dans les hommes et sont susceptibles d'augmentation. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXII, a. 4, explique que la grâce sanctifiante est plus grande chez l'un que chez l'autre ; cette diversité peut dépendre immédiatement des dispositions dans lesquelles se trouve l'homme au moment où il reçoit la grâce. Mais ce n'est pas la raison principale de l'inégalité ; cette raison est la providence divine qui distribue inégalement ses dons et produit ainsi la beauté morale dans l'Église. Cf. Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. I, *Opera*, t. IX, p. 453 sq.

c) Luther n'admet pas que la grâce soit une réalité infuse dans l'âme, il ne reconnaît que la bienveillance intrinsèque de Dieu, qui consiste uniquement dans la rémission des péchés et qu'on obtient par la foi (*fides fiducialis*). L'état de justice, chez l'adulte, ne requiert aucune disposition autre que la foi, et l'état de justice se maintient par la foi, indépendamment des actions bonnes ou mauvaises ; il n'y a chez l'homme aucun mérite. Dès lors, il n'y a chez lui aucun titre à ce que sa justice augmente ; elle ne le pourrait pas d'ailleurs, car elle n'est pas autre chose que l'imputation de la justice du Christ, qui, elle, est évidemment toujours la même. Le concile de Trente, dans la session VI, a con-

damné cette hérésie et a défini que la justice infuse a des degrés différents chez les hommes et que sa mesure dépend notamment des dispositions de celui qui la reçoit; que les hommes justifiés, par l'exercice d'actions vertueuses et l'observation des préceptes divins, croissent en cette justice conférée par la grâce; que les bonnes actions de l'homme justifié sont méritoires et méritent notamment l'augmentation de la grâce. Denzinger-Bannwart, n. 800, 803, 834, 842. Remarquons ici que, pour l'objet qui nous occupe, Baius est radicalement opposé à Luther et à Calvin : pour Baius, la justice consiste, à proprement parler, dans l'observation des commandements, et la justice augmente à mesure que la fidélité à l'exercice des œuvres commandées est plus parfaite; il réfute longuement la doctrine de la justification sans les œuvres. Baius, *De justitia*, c. I-X. Ce qui, en ce point, rendait suspecte la doctrine de Baius, c'est qu'il ne tenait pas compte de la grâce sanctifiante infuse dans l'âme, ni des vertus infuses, et que sa théorie ne permettait pas d'admettre que les enfants fussent réellement, par le baptême, justes et saints. C'est pourquoi fut condamnée la proposition 42e : « La justice qui justifie l'impie par la foi consiste formellement dans l'obéissance à la loi, qui est la justice des œuvres, et non pas dans une grâce infuse qui fait l'homme enfant adoptif de Dieu, le renouvelle intérieurement et le rend participant de la nature divine, de sorte qu'étant ainsi renouvelé par le Saint-Esprit, il puisse ensuite vivre saintement et obéir à la loi divine. » Denzinger-Bannwart, n. 1042. Voir BAIUS, t. II, col. 100. Cette condamnation confirme la doctrine du concile de Trente, c'est la rénovation intérieure, obtenue par l'infusion de la grâce, qui est le principe de la perfection morale salutaire; c'est après avoir reçu la grâce et par elle que l'homme peut exercer les vertus, et les œuvres qu'il fait, sous l'influence de la grâce, méritent l'augmentation de celle-ci.

d) C'est en tant qu'elles sont *méritoires* que les bonnes œuvres causent l'accroissement de la grâce. En effet, la grâce est un accident *surnaturel;* c'est pourquoi il est produit immédiatement par Dieu en l'âme et ne peut avoir que Dieu pour cause efficiente principale ; s'il existe, pour la production de la grâce, des causes secondes, celles-ci ne peuvent être qu'instrumentales. Les actes de l'homme ne peuvent, en aucune façon, produire physiquement la grâce. L'entité de celle-ci dépend de Dieu qui l'infuse. C'est pourquoi les actes salutaires, que l'homme fait sous l'influence de la grâce, n'augmentent pas physiquement l'entité de celle-ci, mais sont seulement un titre exigitif de cet accroissement qui est physiquement produit par Dieu.

2. *Deux points controversés parmi les théologiens.* — *a*) Le premier concerne en quoi consiste l'augmentation intrinsèque de la grâce. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 5, enseigne que la charité surnaturelle augmente essentiellement par le fait qu'elle s'imprime plus profondément dans l'âme et par conséquent rend celle-ci plus semblable au Saint-Esprit; il nie que l'augmentation de la charité se fasse par addition d'une nouvelle entité à l'entité préexistante. Voir aussi *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, q. II, a. 1. Cf. Capréolus, *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis, In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, q. II, Tours, 1900 sq., t. II, p. 94 sq. La même explication doit être appliquée à l'augmentation de la grâce sanctifiante. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVII, a. 2, q., *Opera*, t. II, p. 664, préfère l'opinion qui explique l'augmentation de la grâce par adjonction (*per additionem*), c'est-à-dire par l'infusion d'une nouvelle grâce ajoutée à la préexistante et se fondant avec elle, de façon à constituer une seule qualité augmentée. Sur cette opinion, voir les *scholia* des éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, *Opera*, Quaracchi, t. I, p. 309, 313; t. II, p. 665. Cette question regarde plus directement les vertus infuses. Voir VERTUS.

b) La grâce sanctifiante reçoit-elle immédiatement une augmentation, chaque fois que l'homme justifié accomplit une œuvre surnaturelle quelconque, fût-elle très faible au point de la ferveur ? Saint Thomas répond négativement, et exige que l'homme soit positivement disposé à recevoir l'augmentation par un acte proportionné à cette augmentation. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIV, a. 8, ad 3um. Cf. Billot, *De gratia Christi*, thes. XXI, p. 274 sq. L'opinion contraire est défendue par Suarez, *De gratia*, l. IX, c. III, n. 15 sq.; l. XII, c. VIII, n. 4. Cette question rentre dans l'art. MÉRITE.

c) Il semble communément admis aujourd'hui que la grâce sanctifiante ne s'augmente jamais sans que ne s'augmente aussi toutes les vertus infuses, qu'aucune vertu infuse ne s'augmente sans que ne s'augmente aussi la grâce sanctifiante, enfin qu'il y a toujours proportion entre l'intensité de la grâce sanctifiante et celle des vertus infuses. Cf. Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1884, n. 133 sq.; Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, p. 44 sq., 160 sq.

3. *Diminution.* — La grâce sanctifiante est susceptible d'augmentation et, de fait, augmente intrinsèquement en l'homme, soit par la réception des sacrements, soit par les œuvres méritoires. *Diminue*-t-elle aussi parfois intrinsèquement ? Non, répondrons-nous avec Suarez, *De gratia*, l. XI, c. VIII, n. 1 sq., *Opera*, t. IX, p. 679 sq., qui n'admet pas la probabilité de l'opinion contraire. En effet, la grâce sanctifiante, dans son être, dépend uniquement de Dieu, qui la produit et la conserve. Son entité physique ne dépend pas de nos actes, et ceux-ci ne peuvent *physiquement* ni la produire, ni la détruire, ni l'augmenter, ni la diminuer. Il reste à demander si Dieu ne la diminue pas en raison directe de nos actes moralement mauvais : nous répondons *négativement*. Car, quand l'homme commet le péché *mortel*, la grâce lui est immédiatement enlevée, comme nous l'exposerons ci-après. Quant au péché véniel, *a*) il n'est pas cause *méritoire* de cette diminution : en effet, il n'est pas une aversion de Dieu, cf. Billot, *De natura et ratione peccati personalis*, Rome, 1894, thes. IX, p. 105 sq., par conséquent il n'est pas contraire à l'ordre moral qui subordonne l'homme à Dieu; c'est pourquoi il n'exige pas que Dieu diminue le principe radical qui ordonne l'homme à sa fin dernière surnaturelle; *b*) il n'introduit pas en l'homme une disposition qui s'oppose à l'intensité de la grâce, car il n'est pas *contraire* à la grâce. Les péchés véniels, bien qu'ils ne produisent pas la diminution de la grâce, s'opposent cependant à l'exercice des vertus et empêchent l'augmentation de la grâce. Ensuite les péchés véniels, fréquemment commis, produisent une habitude mauvaise qui dispose l'homme au péché mortel. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, p. 47 sq.

3° *Amissibilité.* — 1. L'Écriture sainte enseigne que l'homme peut pécher et perdre par là son état de justice. Cf. Ezech., XXVIII, 24; XXXIII, 12; Joa., XV, 6; I Cor., IX, 27. Jovinien, d'après saint Jérôme, enseignait que ceux qui ont reçu le baptême ne sont plus sujets à la tentation; saint Jérôme réfute cette doctrine, *Adversus Jovinianum*, l. II, n. 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 281 sq. Saint Augustin, *De correptione et gratia*, c. VIII, n. 17 sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 925 sq., enseigne que le juste peut pécher, que tous ne persévèrent pas. Luther enseignait que la justification demeurait aussi longtemps que l'homme conservait la foi, que la justification était conservée indépendamment des œuvres, même concurremment avec le péché. Cf. Hartmann-Grisar, *Luther*, t. II, p. 152 sq. Calvin enseignait aussi l'inamissibilité de la grâce. Voir CALVINISME, t. II, col. 1405 sq. Ces hérésies furent condamnées au concile de Trente, dans

la session VI, c. XV, Denzinger-Bannwart, n. 808, et notamment dans ces deux canons : « Si quelqu'un affirme que l'homme, une fois qu'il est justifié, ne peut plus pécher, ni perdre la grâce et que, par conséquent, celui qui tombe dans le péché, n'a jamais été justifié, qu'il soit anathème. — Si quelqu'un affirme qu'il n'y a pas d'autre péché mortel que l'infidélité, ou bien que la grâce, une fois reçue, ne se perd par aucun péché, quelque grave et énorme qu'il soit, excepté par le péché d'infidélité, qu'il soit anathème. » Denzinger-Bannwart, n. 833, 837. Nous devons signaler ici aussi l'erreur de Michel de Molinos qui, parti de principes tout différents de ceux des protestants, était arrivé à soutenir des conclusions contraires à la doctrine de l'amissibilité de la grâce : il enseignait que l'homme pouvait parvenir à un degré tel d'union avec Dieu que les actes mauvais ne lui étaient plus imputés et qu'il ne pouvait plus perdre la grâce. Cette erreur fut condamnée par Innocent XI en 1687. Cf. Denzinger-Bannwart, notamment n. 1272-1281.

2. La raison intrinsèque de l'amissibilité de la grâce se trouve : *a*) dans la possibilité de commettre le péché mortel, ce qui est une conséquence nécessaire de la liberté de l'être créé, qui n'a pas atteint sa fin dernière; *b*) dans la contrariété ou opposition entre le péché mortel et la grâce sanctifiante. Celle-ci, comme nous l'avons exposé, est le principe radical, qui ordonne ou oriente l'homme vers Dieu, et elle est inséparablement unie à la charité infuse, de façon que, si elle disparait, la grâce sanctifiante ne peut plus demeurer. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 12, démontre que le péché mortel doit nécessairement chasser la charité de l'âme : « dans un même sujet, une entité disparaît quand celle qui lui est contraire survient. Or, tout acte de péché mortel est directement contraire à la charité, quant à ce qui lui est essentiel, c'est-à-dire qu'elle fait aimer Dieu par-dessus tout et qu'elle fait que l'homme se soumet entièrement à Dieu, lui rapportant tout ce qu'il a. Il est donc de l'essence de la charité qu'elle aime Dieu de façon à vouloir se soumettre à lui en toutes choses et suivre en tout, comme règle d'action, les préceptes divins; car tout ce qui est opposé aux préceptes divins [c'est-à-dire le péché mortel] est contraire à la charité, et par conséquent, est tel, en lui-même, qu'il s'oppose à la coexistence de la charité. Si la charité était une vertu acquise dépendamment de l'activité de l'homme, elle ne serait pas nécessairement expulsée par un seul acte qui lui est contraire... Mais la charité, puisqu'elle est une vertu infuse, dépend de l'action divine qui la produit : Dieu se comporte dans l'infusion et la conservation de la charité comme le soleil dans l'illumination de l'air. De même que la lumière cesserait d'être dans l'air si un obstacle s'opposait à l'action illuminatrice du soleil, ainsi aussi la charité cesse d'exister dans l'âme dès qu'un obstacle s'oppose à l'action divine qui produit la charité dans l'âme. Or, il est évident que tout péché mortel, qui est contraire aux préceptes divins, est un obstacle à l'action divine, dont nous avons parlé; car par le fait même que l'homme, dans un acte libre, préfère l'objet du péché à l'amitié de Dieu (qui exige que nous suivions la volonté divine), immédiatement par un seul acte de péché mortel la charité se perd. »

Remarque. — *a*) De ce qui précède on peut conclure que les œuvres bonnes sont nécessaires à la conservation de la grâce, non pas en ce sens que les actions exerceraient une influence physique qui maintiendrait l'entité de la grâce, mais en ce sens qu'elles sont la *condition* requise à cette conservation. En effet, il y a pour les adultes, des actions obligatoires, dont l'omission constitue un péché mortel. « Si quelqu'un affirme que l'homme justifié, quel que soit le degré de perfection auquel il est arrivé, n'est pas tenu à l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, mais n'est tenu qu'à croire, qu'il soit anathème. » Concile de Trente, sess. VI, can. 20, Denzinger-Bannwart, n. 830. De plus, il est d'autres œuvres qui sont requises, *per accidens*, et indirectement : en effet, des prières, des œuvres de miséricorde peuvent être la condition *sine qua non*, à laquelle Dieu a rattaché l'octroi de grâces actuelles ultérieures, plus abondantes, par lesquelles l'homme surmonte les tentations, qu'il ne vaincrait pas sans ce secours : c'est la juste remarque du P. Hurter, *Theol. dogm. comp.*, t. III, n. 222.

b) Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 10, dit : *Peccatum mortale totaliter corrumpit charitatem et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infra dicetur, et etiam meritorie, quia cum peccando mortaliter aliquis contra charitatem agit, dignum est ut Deus ei substrahat charitatem.* On comprend pourquoi le péché mortel soit cause *méritoire* de la disparition de la charité : en effet, le péché mortel, étant l'aversion volontaire de l'homme à l'égard de Dieu, a pour peine connaturelle que Dieu cesse d'influer en l'homme cette vertu par laquelle l'homme aime Dieu par-dessus toutes choses. Mais comment faut-il entendre que le péché mortel soit cause *efficiente* de la disparition de la charité ? Certes, ce n'est pas en ce sens que l'*action* de pécher détruirait *physiquement* l'*entité* surnaturelle, qui est la vertu infuse de charité, cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, a. 1, q. V, *Opera*, Quaracchi, t. II, p. 641; mais en ce sens que le péché mortel est une *disposition*, d'*ordre intentionnel*, essentiellement contraire à la charité et à la grâce sanctifiante, et, par conséquent, *incompatible* avec elles : cette disposition a donc pour effet nécessaire que Dieu cesse d'influer et de conserver la charité et la grâce dans l'âme; c'est en ce sens que le péché est une cause efficiente de la destruction de la charité et de la grâce. Voir l'explication de Cajétan, *In Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 10; de Suarez, *De gratia*, l. XI, c. IV, *Opera*, t. IX, p. 655.

V. DISPOSITIONS A LA GRACE. — Les enfants et ceux qui ne sont jamais parvenus à l'usage de la raison ne doivent avoir aucune disposition pour recevoir, par le baptême, la grâce sanctifiante. Nous nous occupons donc uniquement des adultes, c'est-à-dire de ceux qui ont atteint l'usage de la raison.

Remarquons d'abord qu'on distingue disposition *négative* et disposition *positive* : on appelle disposition négative ce qui écarte ou détruit un obstacle à recevoir un effet ou à poser un acte; on appelle disposition positive ce qui ordonne positivement un être à recevoir une perfection ou à poser un acte. Considérons, par exemple, un morceau de bois humide : l'humidité est un obstacle à ce que le bois s'enflamme; si le bois est séché, cet obstacle est enlevé : le bois aura ainsi une disposition négative à brûler; mais supposons qu'on mette dans ce bois une matière facilement inflammable, ce sera pour lui une disposition positive à brûler. Quant à l'homme, la connaissance naturelle de Dieu et de ses perfections détruit l'obstacle qui consiste dans l'erreur : cette connaissance naturelle est une disposition négative à la foi surnaturelle; l'illumination interne du Saint-Esprit est une disposition positive à la foi. Faisons observer, en passant, qu'on ne peut pas logiquement distinguer besoin positif et négatif; le besoin d'une chose est formellement l'exigence de cette chose, c'est-à-dire la nécessité d'une chose due à l'être auquel elle fait défaut; quelle que soit l'origine du besoin, celui-ci suppose toujours une disposition positive (soit prochaine soit éloignée) à la perfection qui fait défaut.

Personne ne nie qu'il puisse y avoir des dispositions négatives à la justification et à la grâce : telles sont la connaissance naturelle des choses divines, les bonnes qualités naturelles, l'absence de vices.

1. *Il n'y a pas, sans la grâce actuelle, de dispositions positives à la justification :* cette assertion est contenue dans la définition générale du II[e] concile d'Orange, où il est dit que l'homme, par la seule vigueur naturelle, et sans l'illumination ou l'inspiration du Saint-Esprit, ne peut ni concevoir ni choisir aucun bien, comme il le faut pour le salut. Denzinger-Bannwart, n. 180.

2. *Les adultes doivent se disposer positivement à recevoir la grâce sanctifiante par des actes surnaturels.* — Telle fut toujours la foi de l'Église catholique : on peut s'en convaincre en considérant ce qu'elle a toujours exigé des adultes avant de les admettre au baptême. Voir Baptême, t. ii, col. 212 sq.; Catéchuménat, col. 1971. Cf. dom de Puniet, art. *Catéchuménat*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. ii, col. 2579; *Rituale romanum*, t. ii, c. iv. Saint Thomas expose la raison intrinsèque de cette nécessité, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. cxiii, a. 3, 4 : la nature humaine, douée d'intelligence et de volonté libre, exige que l'homme obtienne la sainteté et atteigne sa fin dernière par des actes conscients et délibérés; ces actes doivent, en outre, être surnaturels pour qu'ils soient proportionnés à la fin à laquelle ils tendent. Il en résulte que ces actes, physiques et surnaturels, sont formellement dans l'ordre *moral*, et non dans l'ordre physique. Cette conclusion se déduit aussi de ce que l'infusion de la grâce a lieu chez les enfants sans que ces actes existent. C'est au concile de Trente que fut explicitement définie la doctrine catholique concernant les dispositions des adultes à la justification. Sess. vi, c. vi, Denzinger-Bannwart, n. 797-780. Pour les détails, nous renvoyons à l'art. Justification.

3. Il est une autre question qui concerne directement l'infusion de la grâce sanctifiante. Les anciens scolastiques et notamment saint Thomas enseignent que la justification de l'impie en dehors de la réception des sacrements, c'est-à-dire que la justification de l'adulte (en état de péché mortel personnel) au moyen de l'acte de contrition parfaite, se fait *instantanément :* ils entendent par là que l'acte libre est en même temps la détestation du péché et l'amour à l'égard de Dieu, et que la grâce sanctifiante est infuse au même instant que se produit cet acte. Cf. le scholion des éditeurs des *Opera sancti Bonaventuræ*, t. iv, p. 427. Saint Thomas enseigne,en outre, que l'infusion de la grâce sanctifiante et de la charité infuse est, quant à la nature, antérieure à l'acte de contrition et que cet acte est élicité par la vertu infuse elle-même. *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. cxiii, a. 8; *De veritate*, q. xxvii, a. 8; Cajétan, *In Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. cxiii, a. 8; Soto, *De natura et gratia*, l. II, c. xviii, fol. 172; Vasquez, *Commentaria et disputationes in Summam S. Thomæ*, Anvers, 1621, *In I[am] II[æ]*, t. ii, disp. CCII, c. iii, p. 711 sq.; card. Billot, *De gratia Christi*, thes. xvii, p. 231 sq. Suarez, au contraire, *De gratia*, l. VIII, c. xii, *Opera*, t. ix, p. 366 sq., enseigne que cet acte surnaturel, par lequel le pécheur se dispose *proxime* à recevoir la grâce sanctifiante, ne procède pas *effective* de la grâce habituelle ou de l'*habitus infusus charitatis*, mais est produit par un autre secours, c'est-à-dire par une grâce actuelle adjuvante, et qu'alors seulement arrive l'infusion de la grâce sanctifiante. La même opinion est soutenue par Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales*, Paris, 1868 sq., t. iv, *De pænitentia*, disp. VIII, sect. vii, p. 490 sq.; par Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, Venise, 1750, t. ii, tr. VII, q. ii, dub. iv, § 6, p. 390 sq.; par Pesch, *Præl. dogm.*, t. v, n. 360; par Mgr Waffelaert, *Annotationes in tractatum de virtutibus theologicis*, Bruges, 1900, p. 155.

Certes, il n'y a pas de répugnance à ce que l'acte de contrition parfaite soit produit par une grâce actuelle, et que, dès que cet acte est produit, soit produite en l'âme la grâce sanctifiante, avec les vertus qui lui sont connexes. Mais il ne semble pas y avoir une raison suffisante d'admettre ce secours actuel, comme nous le dirons plus loin. La principale objection que l'on présente à l'opinion de saint Thomas est celle-ci : Si l'acte de contrition parfaite est la disposition ultime à la justification, il s'ensuit que la grâce sanctifiante et la vertu infuse de charité sont données *parce que* l homme est contrit et elles sont *natura postérieures* à l'acte; mais si la grâce sanctifiante et la vertu de charité infuse sont le principe efficient d'où procède l'acte de contrition parfaite, il s'ensuit que la grâce sanctifiante et la vertu infuse de charité sont données *pour que* l'homme soit contrit, et elles sont *natura antérieures* à l'acte. Or, il est impossible que la grâce sanctifiante et la charité infuse soient données et *parce que* l'homme est contrit et *pour* qu'il le soit; il est impossible que ces dons soient et *antérieurs* à l'acte et postérieurs au même acte. On répond à cela, logiquement, nous semble-t-il, en distinguant la mineure, c'est-à-dire en distinguant diverses raisons formelles d'après lesquelles la grâce et la vertu infuse influent dans le même acte et exercent ainsi des causalités formelles différentes; d'après l'une de ces raisons formelles, les dons dont il s'agit sont *natura antérieurs* à l'acte, d'après l'autre, ils lui sont postérieurs.

Voici comment le cardinal Billot, *op. cit.*, p. 233 sq., explique et défend l'opinion de saint Thomas. D'abord, l'on admet communément que l'acte de contrition parfaite et l'infusion de la grâce sanctifiante se font au même instant. Dès lors, si l'acte de contrition parfaite était produit (*elicitus*) par la seule grâce actuelle, et non par la grâce habituelle, il faudrait admettre la coexistence d'une double élévation de la même faculté opérative, l'une habituelle, l'autre transitoire : ce qui est impossible; car l'élévation transitoire, qui se fait par la grâce actuelle, ne peut exister qu'en l'absence de l'élévation habituelle, au défaut de laquelle la première supplée.

Maintenant quant aux raisons diverses de causalité, voici d'abord un exemple emprunté à Soto : le vent ouvre la fenêtre et pénètre par là. L'entrée du vent est la cause efficiente de l'ouverture de la fenêtre, et l'ouverture de la fenêtre est la cause dispositive de l'entrée du vent. Si vous considérez l'ordre de la cause efficiente, la fenêtre s'ouvre parce que l'air entre. Si vous considérez l'ordre de la causalité dispositive, l'air entre parce que la fenêtre s'ouvre. D'après la première considération, l'entrée de l'air est *natura* antérieure, et l'ouverture de la fenêtre est *natura* postérieure; d'après la seconde considération, c'est l'ouverture de la fenêtre qui est *natura* antérieure, et l'entrée qui est *natura* postérieure. On aura la même chose dans la matière que nous étudions : l'infusion de la grâce correspond par analogie à l'entrée du vent, et la production de l'acte de contrition à l'ouverture de la fenêtre.

Pour mieux le comprendre, distinguons par la raison un double moment dans un seul et même instant physique, et distinguons une double formalité aussi bien dans la grâce qui est infuse que dans l'acte de contrition qui est produit. Au premier moment, on doit considérer la grâce habituelle dans son *infusion*, en tant qu'elle *meut* et élève l'âme, étant ainsi grâce *opérante*, principe de l'acte de contrition, qui est disposition ultime à la justification. Au second moment, on doit considérer la même grâce habituelle dans sa *possession* (c'est-à-dire en état d'être possédée par l'homme) en tant que déjà elle *informe* l'âme et exerce l'effet qui lui est propre; ainsi elle est grâce *coopérante*, principe de l'acte de contrition en tant qu'il est méritoire de la vie éternelle. Si donc nous considérons l'acte de contrition précisément en tant qu'il est disposition ultime à la justification, il procède réellement de la vertu infuse de la charité; mais en tant que celle-ci tient lieu

d'une simple motion à l'acte (et cette simple motion, transitoire, à l'acte serait donnée, si la disposition ultime à une forme ne devait exister au même instant physique que cette forme). Si nous considérons l'acte de contrition comme méritoire de la vie éternelle, il procède de la vertu infuse en tant qu'elle est possédée par l'âme et l'informe. Ce n'est donc pas sous la même formalité que l'on considère la grâce sanctifiante quand, d'une part, l'on dit que, dans son infusion, elle est *natura* antérieure à l'acte de contrition, et, d'autre part, que, dans sa possession, elle est *natura* postérieure à ce même acte; de même, ce n'est pas sous la même formalité que l'on considère l'acte de contrition quand on dit, d'une part, que cet acte, en tant qu'il est disposition ultime à la justification, est *natura* antérieur à l'obtention de la grâce, et, d'autre part, que ce même acte, en tant qu'il est méritoire, est *natura* postérieur à la grâce. Enfin le bien-fondé de la distinction apparaît clairement quand on fait attention à ceci : l'acte de contrition parfaite en tant qu'il est disposition ultime à la justification, et à ce point de vue antérieur à la grâce sanctifiante, se trouve être une cause matérielle ; la grâce en tant qu'elle est le principe de cet acte, et à ce point de vue antérieure à l'acte de contrition, se trouve être une cause efficiente. Ainsi donc disparaît la contradiction qui s'exprimait dans l'objection exposée plus haut : il n'est pas vrai que la grâce sanctifiante soit, en même temps, et sous le même aspect, antérieure et postérieure au même acte de contrition.

VI. Causes. — Le concile de Trente, sess. VI, c. VII, Denzinger-Bannwart, n. 799 sq., énumère les causes de la justification : nous y trouvons indiquées celles qui concernent la grâce sanctifiante elle-même. Sur les différents genres de causes, voir Cause, t. II, col. 2019 sq. — 1° La cause *finale* de la grâce, c'est-à-dire le bien à l'obtention duquel est ordonnée la grâce, est double : d'abord, la fin *dernière*, et celle-ci encore est double : *absolue :* c'est la gloire extrinsèque de Dieu ; *relative*, subjective, c'est la béatitude (*subjective*) éternelle de la créature, c'est-à-dire la vision intuitive de Dieu. Voir Intuitive (*Vision*). Sur la notion de fin dernière, voir Fin, t. V, col. 2481-2499. La fin *immédiate* est la sanctification surnaturelle de la créature, car l'effet formel de la grâce sanctifiante est la déiformité, c'est-à-dire une ressemblance spéciale et surnaturelle avec Dieu, une participation surnaturelle et formelle à la nature divine. Cette entité est produite par Dieu dans l'essence de l'âme afin de rendre celle-ci apte à agir surnaturellement au moyen des vertus infuses, et notamment à aimer Dieu surnaturellement ; c'est en cette charité que consiste essentiellement la perfection morale ou sainteté. Voir S. Thomas, *De virtutibus in communi*, q. I, a. 10; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIII, a. 4-8; Charité, t. II, col. 2225 sq. La grâce habituelle dont nous parlons est à juste titre appelée sanctifiante, parce qu'elle est le principe radical de la sainteté surnaturelle (qui seule est la sainteté véritable dans l'ordre actuel de la providence) et qu'elle est inséparablement unie à la charité surnaturelle en laquelle consiste formellement la rectitude parfaite de la volonté à l'égard de Dieu, c'est-à-dire la sainteté.

2° La cause *efficiente principale* de la grâce sanctifiante est Dieu seul : seul, il peut la produire et l'introduire dans l'âme. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CIX, a. 7; q. CXII, a. 1; Suarez, *De gratia*, l. VII, c. XXV, *Opera*, t. IX, p. 301 sq. La cause efficiente *instrumentale* est, à titres divers, le sacrement et l'humanité du Christ : sur la causalité propre aux sacrements, voir Sacrements; sur la causalité propre à l'humanité du Christ, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLVIII, a. 6. C'est ici que vient la question : la justification de l'homme ou l'infusion de la grâce est-elle un miracle ? Si par miracle on entend un effet *sensible* produit par Dieu, en dehors du cours naturel des choses, déterminé par les lois physiques, alors il est évident que l'infusion de la grâce n'est pas un miracle. Si l'on considère que l'infusion de la grâce se fait parfois d'après des règles générales, établies par la providence, et parfois en dehors de ces règles, par exemple, au cas d'une conversion subite et parfaite d'un pécheur, la justification dans ce cas pourra être dite miraculeuse : ce sera un effet miraculeux, *quoad modum faciendi*, et dans l'ordre moral. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IaIIæ, q. CXIII, a. 10; Suarez, *op. cit.*, n. 7 sq., p. 303 sq.

3° La cause *matérielle* de la grâce est l'âme humaine, en ce sens que l'essence de l'âme est le sujet immédiat dans lequel ce don est infus. Nous avons vu plus haut que chez l'adulte sont requises des dispositions positives à la réception de la grâce, ce sont des actes divers, tels que la foi, l'espérance, l'attrition dans le sacrement de la pénitence et dans les autres sacrements, voir Attrition, t. I, col. 2239, 2245 sq.; la contrition ou la charité parfaite en dehors des sacrements. Voir Contrition, t. III, col. 1684. Mais ces actes ne sont pas absolument nécessaires, puisque, dans les enfants, incapables de ces opérations, la grâce sanctifiante est produite par le baptême. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXVIII, a. 3, ad 14um. L'âme humaine est donc par elle-même en état, c'est-à-dire en puissance obédientielle, de recevoir la grâce : celle-ci est produite immédiatement par Dieu, et comme elle est absolument surnaturelle, elle ne sort pas *ex potentia naturali materiæ*. Dès lors, puisque la création se définit : *productio ex nihilo sui et subjecti*, on peut dire que la grâce est créée, produite de rien. Mais ici intervient une distinction concernant la terminologie et provenant non du mode dont est produite la grâce, mais de son essence même. En effet, la grâce est un accident, par conséquent elle n'existe pas en elle-même, mais seulement en une substance dans laquelle elle est infuse. Or, être créé convient à proprement parler aux êtres qui existent en eux-mêmes, c'est-à-dire aux substances et non aux accidents. De même que ceux-ci ne sont pas existants, mais coexistants, ainsi les accidents ne sont pas créés, mais concréés. Ceci s'applique avant tout à l'acte par lequel Dieu crée une substance en même temps que ses accidents, par exemple, pour Adam, d'après l'opinion la plus probable, son âme fut au même instant créée, ornée de la grâce et infuse au corps. Mais alors même que la production de l'accident vient après la production de la substance, quand la production de l'accident est une *productio ex nihilo sui et subjecti*, on dit encore correctement que cet accident est concréé. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XLV, a. 4; *De potentia*, q. III, a. 8, ad 3um. A cet endroit saint Thomas explique très nettement sa pensée; voici ses paroles que nous commenterons : *Gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit : unde non proprie creatur per modum illum quo substantiæ per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiæ accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subjecto, nec efficientem, nec talem materialem in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.* La grâce sanctifiante n'est pas une forme subsistante, c'est-à-dire une forme qui existe en elle-même (elle n'est qu'un accident); c'est pourquoi il ne lui convient pas, à proprement parler, d'exister ou de devenir; par conséquent il ne lui convient pas, à proprement parler, d'être créée; les substances seules, les êtres existants en eux-mêmes sont, à proprement parler, créés. La grâce cependant est produite, et Dieu seul peut être la cause efficiente principale de cette production comme le dit explicitement saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXII, a. 1 : *Hoc modo* (*tanquam causa principalis*) *nihil potest causare gratiam nisi Deus quia*

gratia nihil est aliud quam quædam participata similitudo divinæ naturæ. La grâce, qui est produite immédiatement par Dieu, est ainsi, et au même instant, infuse dans l'âme : cette production-infusion est une opération qui doit être rapportée au genre de l'opération créatrice, parce que la grâce n'a pas, dans le sujet où elle est infuse (c'est-à-dire dans l'âme), sa cause efficiente, ni la cause matérielle d'où elle est tirée ou extraite; la grâce ne peut pas être produite *de* l'âme, comme les formes naturelles peuvent sortir de leur cause matérielle par l'action d'un agent naturel. Saint Thomas oppose ici l'action divine, qui produit la grâce et l'infuse à l'âme, à l'action d'une cause naturelle qui fait sortir une forme d'un sujet où elle était en puissance : parce que ce dernier point ne se réalise pas dans la production de la grâce, celle-ci n'est pas *eductio formæ ex potentia materiæ*, mais appartient au genre de la création. Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. II, n. 16, *Opera*, t. IX, p. 318, dit aussi que la production de la grâce n'est pas de même espèce ou de même ordre que l'éduction d'une forme faite par un agent naturel, et, quant à la manière réelle dont est produite la grâce, il n'y a pas de différence entre cet auteur et saint Thomas. Mais il y a divergence quant à la terminologie : d'après saint Thomas, la production de la grâce doit être rapportée au genre de l'opération créatrice; d'après Suarez, au contraire, elle doit être rapportée au genre de l'opération qui fait sortir la forme de la matière : *gratia educitur de potentia obedientiali animæ seu subjecti in quo immediate fit. Op. cit.*, n. 13, p. 317. Cette manière de parler est inexacte; en effet, la grâce est bien produite dans l'âme et y est inhérente; mais l'âme humaine n'est par elle-même aucunement ordonnée à recevoir la grâce, celle-ci n'est pas contenue en puissance dans l'âme, n'en sort point et n'est pas faite *de* l'âme : la grâce, étant essentiellement surnaturelle, est tout simplement surajoutée à l'âme, qui par elle-même n'a aucun rapport avec la grâce et n'a que la *possibilité* de la recevoir ; cette possibilité n'est pas distincte de l'essence de l'âme et se réalise tout entière dans la seule immatérialité de l'âme. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. III; dist. XXVIII, dub. I, *Opera*, t. II, p. 638 sq., 690, fait bien ressortir que la grâce est dans l'âme, comme dans son sujet, mais qu'elle vient de Dieu comme de sa cause : elle ne tire pas son origine des principes de l'âme. Il expose aussi qu'il y a deux sortes d'*habitus :* les uns ont leur origine dans la faculté opérative et sont produits par la répétition des actes; ils donnent à la faculté, dans laquelle ils se trouvent, une aptitude à agir. Mais il y a un *habitus* qui nous vient du ciel; qui ne dépend pas uniquement du sujet dans lequel il se trouve, mais beaucoup plus de celui d'où il vient. Cet *habitus*, la grâce, ennoblit la faculté et l'élève au-dessus d'elle-même.

4° La cause *méritoire* de la grâce est le Verbe incarné : par les œuvres faites dans son humanité en l'honneur de Dieu, surtout par sa passion et par sa mort, il a obtenu une nouvelle concession de la grâce en faveur du genre humain. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLVIII, a. 1; card. Billot, *De sacramentis*, Rome, 1893, t. I, p. 49. L'homme ne peut pas mériter *de condigno* la grâce sanctifiante; voici ce que dit le concile de Trente, sess. VI, c. VIII, Denzinger-Bannwart, n. 809 : « C'est gratuitement que nous sommes justifiés, parce que rien de ce qui précède la justification, soit la foi, soit les œuvres, ne peut mériter la grâce de la justification. » L'acte de charité parfaite surnaturel, qui est, comme nous l'avons exposé, la disposition ultime à la justification, ne peut être la cause méritoire de la justification, bien qu'il puisse être cause méritoire de la vie éternelle. L'homme qui, avant d'être justifié, coopère aux grâces actuelles, et par elles se dispose positivement à la justification, peut la mériter *de congruo.* Ces questions doivent être traitées à l'article MÉRITE.

III. GRACE ACTUELLE. — I. Existence. II. Essence. III. Division. IV. Efficacité. V. Nécessité de la grâce actuelle pour l'homme justifié.

I. EXISTENCE. — Dans la première partie de cet article nous avons démontré l'existence de la grâce considérée en général, en entendant par là tout don interne et surnaturel, par lequel l'homme est rendu capable de faire des œuvres salutaires et de mettre en pratique les préceptes divins, dont l'observation est requise à l'obtention de la béatitude éternelle. Dans la seconde partie nous avons considéré en particulier ce don, qui est appelé la grâce sanctifiante : elle est *habituelle et permanente*, elle est pour l'homme à l'instar d'une nouvelle nature, d'où dérive, au moyen des vertus infuses, l'activité surnaturelle. Nous recherchons maintenant s'il existe des influences surnaturelles qui sont des impulsions dont toute la raison d'être consiste à mouvoir l'homme immédiatement et exclusivement à des *actions salutaires*.

1° L'*Écriture sainte* nous fait connaître l'existence de telles entités. — 1. Le Christ, parlant des adultes et de leur adhésion à son œuvre, dit : « Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'envoie ne l'attire. » Joa., VI, 44. Venir au Christ signifie ici croire, comme le Sauveur l'explique : « Il y en a parmi vous quelques-uns qui ne croient pas... C'est pourquoi je vous ai dit que nul ne peut venir à moi, si cela ne lui a pas été donné par mon Père. » Joa., VI, 64, 65. Donc pour que l'homme croie au Christ il ne lui suffit pas d'entendre la prédication de la doctrine chrétienne, ni d'avoir cette connaissance et ces désirs qui peuvent résulter naturellement de cette audition, mais il faut que le Père l'attire. Il y a donc ici une influence divine, qui s'exerce dans l'intérieur de l'homme. Elle est expliquée par Jésus : « Quiconque a entendu le Père et qui a reçu son enseignement vient à moi. » Joa., VI, 45. L'influence divine, qui attire l'homme à la foi, comporte un effet produit dans son intelligence et l'éclairant sur la vérité. Cette conclusion est confirmée par cette parole : « Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés par Dieu. Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement vient à moi. » Joa., VI, 45. Les assertions prophétiques, auxquelles Jésus fait allusion, se trouvent dans Isaïe, LIV, 13, et dans Jérémie, XXXI, 34, et elles enseignent que l'économie messianique aura pour prérogative l'influence immédiate de Dieu, éclairant les intelligences humaines sur la vérité.

Cette même influence est affirmée encore dans les Actes, XVI, 13 sq. : « Le jour du sabbat, nous nous rendîmes hors de la porte, sur le bord d'une rivière, où nous pensions qu'était le lieu de la prière. Nous étant assis, nous parlâmes aux femmes qui s'étaient assemblées. Or, dans l'auditoire était une femme nommée Lydie : c'était une marchande de pourpre,... craignant Dieu, et le Seigneur lui ouvrit le cœur pour qu'elle fût attentive à ce que disait Paul. » Ici donc aussi la prédication est nettement distinguée de l'influence produite immédiatement par Dieu sur l'âme de Lydie : c'est cette influence qui la rend efficacement attentive et fait qu'elle comprend ce qui lui est prêché. Sans examiner à fond l'essence de cette influence divine, nous pouvons dire qu'elle est *surnaturelle*, d'abord parce qu'il s'agit d'une communication *spéciale* et d'un secours spécial de Dieu, secours qui n'est pas compris dans le concours général que Dieu doit à sa créature, ensuite parce que ce secours interne et spécial est donné précisément pour un acte salutaire et par conséquent appartient à l'ordre des dons surnaturels, comme nous l'avons démontré en établissant la nécessité de la grâce pour tout acte salutaire. Remarquons enfin que l'in-

fluence décrite est, de sa nature, transitoire, car elle est tout entière ordonnée à l'*acte* de foi. Elle est encore réellement distincte de la grâce sanctifiante, puisqu'elle est donnée avant la justification.

2. L'influence divine, interne et intime, requise à la foi salutaire, est enseignée par saint Paul : « Moi j'ai planté, Apollos a arrosé, mais Dieu a fait croître. Ainsi celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose; Dieu, qui fait croître (est tout). » I Cor., III, 6. Paul a rempli à Corinthe le rôle de celui qui plante : il a le premier prêché l'Évangile aux Corinthiens et a mis dans leurs âmes la semence de la foi; après son départ est arrivé Apollos, qui par sa prédication a, pour ainsi dire, arrosé ce que Paul avait planté. Mais de même que, pour la moisson naturelle, ceux qui plantent et ceux qui arrosent ne font pas autre chose que réaliser les conditions externes requises à la croissance, ainsi en est-il des prédicateurs pour la moisson spirituelle; ils proposent ce qui est nécessaire à la foi, mais ils ne la produisent pas. La cause véritable de la croissance de la plante est sa force vitale interne qui lui est donnée par Dieu; c'est encore l'influence interne et vitale donnée par Dieu, ou la grâce. Cf. Cornely, *Commentarius in priorem Epistolam ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 78. Dans la pensée de saint Paul, les prédicateurs de l'Évangile sont les *coopérateurs*, συνεργοί, de Dieu dans l'œuvre de la sanctification des hommes : leur activité se termine à ce qui est extérieur à la foi et à la sanctification; celles-ci sont l'effet du secours interne qui vient de Dieu. Ce secours n'est pas le concours général de Dieu, car il est dans l'ordre de la foi et de la justification, qui sont des dons *gratuits* et qui *dépendent des mérites* de Jésus-Christ, comme l'expose l'apôtre, Rom., III, 22-24; Eph., II, 8-10; ce sont des dons *surnaturels* comme nous l'avons démontré en exposant l'existence de la grâce considérée en général. Enfin ce secours surnaturel est *actuel*, c'est-à-dire qu'il est essentiellement ordonné et qu'il se termine à des *actes* qui sont requis préalablement à l'état de justification.

Dans les justes il est aussi une influence du Saint-Esprit, qui détermine des actes, notamment des supplications. Rom., VIII, 15, 26. C'est encore par cette influence que l'homme peut résister volontairement aux assauts de la concupiscence. Rom., VII, 5-VIII, 5. La coopération des prédicateurs à l'œuvre de la conversion des hommes est, elle aussi, un effet d'une influence divine spéciale : « Ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes, mais notre aptitude vient de Dieu. » II Cor., III, 5. Dieu, qui, par sa grâce interne, produit la foi dans les âmes, exerce encore son influence sur l'intelligence des prédicateurs et la rend apte à concevoir les pensées opportunes. De ce texte on peut conclure que l'aptitude à penser salutairement, chez ceux qui arrivent à la foi, est aussi l'effet de la grâce divine actuelle. Saint Paul compare les Corinthiens convertis à une lettre écrite, par son ministère, non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant, 3 : l'interprétation la plus probable de ces paroles les explique de l'action interne et surnaturelle que l'Esprit-Saint exerce sur les âmes et par laquelle il produit en elles des actes salutaires; en ce sens, le texte confirme l'existence des grâces actuelles.

Le texte de l'Épître aux Philippiens, II, 13 sq. : « Ainsi, mes bien-aimés, comme vous avez toujours été obéissants, travaillez à votre salut avec crainte et tremblement..., car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir, » n'est pas expliqué de la même manière par tous les interprètes, notamment pour ce qui concerne la portée des mots *avec crainte et tremblement*. Cf. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 125 sq.; Knabenbauer, *Commentarius in Epistolas ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses*, Paris, 1912, p. 225 sq. Quoi qu'il en soit, les paroles de l'apôtre contiennent l'affirmation d'une influence interne et surnaturelle sur l'activité mêmes par laquelle les justes se sanctifient, notamment sur l'acte de vouloir le bien et son exécution, sur la résolution de bien faire et sa mise en pratique. L'apôtre n'explique pas en quoi consiste cette influence sur la volonté, mais, d'après sa doctrine générale, nous devons comprendre que c'est un effet de l'Esprit-Saint qui habite dans les justes. On ne peut pas conclure de ce texte qu'une influence spéciale et surnaturelle est requise pour *chacun* des actes salutaires dans l'homme justifié : l'apôtre considère en général l'activité par laquelle l'homme se sanctifie : il doit agir lui-même et opérer son salut, mais il ne peut pas le faire seul; il doit être aidé par Dieu qui agit intimement en lui, suscite de bonnes résolutions et renforce la volonté dans leur exécution. Ainsi l'activité salutaire de l'homme dépend réellement de Dieu, et l'homme doit craindre parce qu'il peut perdre ce secours divin.

2° Les *Pères*, avant le pélagianisme, enseignent aussi l'existence d'une influence surnaturelle affectant directement les actes salutaires et l'existence d'un secours divin surajouté à l'énergie humaine pour résister aux tentations ou pour réaliser les actes vertueux. Saint Ignace d'Antioche dit que c'est avec l'aide de Jésus que nous repousserons victorieusement tous les assauts du prince de ce monde. *Ad Magn.*, I, 2. Clément d'Alexandrie connaît l'influence de la grâce sur les actes de la volonté et y voit deux forces conjuguées. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 174 sq. Origène connaît aussi cette influence divine qui se surajoute à l'énergie volontaire et la renforce, sans cependant détruire la liberté. *De principiis*, l. III, c. I, n. 22, *P. G.*, t. XI, col. 289, 301. La nécessité du secours divin, qui laisse intacte la liberté humaine, est aussi affirmée par saint Éphrem. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 213. Tertullien décrit la puissance de la grâce divine qui surpasse l'énergie naturelle et fléchit le libre arbitre. *De anima*, n. 21, *P. L.*, t. II, col. 285. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 270 sq. Marius Victorinus, *In Epist. ad Phil.*, II, 12, 13, *P. L.*, t. VIII, col. 1212, expose très bien aussi comment notre activité salutaire dépend et de nous et de Dieu : c'est nous qui voulons, mais c'est Dieu qui opère en nous l'acte de vouloir et qui donne l'efficacité au vouloir salutaire. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVI, 19, *P. G.*, t. XXXIII, col. 244, décrit comment le Saint-Esprit illumine l'intelligence par de bonnes pensées. L'influence spéciale de Dieu sur les actes salutaires de connaissance et de volition se trouve maintes fois affirmée par saint Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XXVI, n. 61 sq.; *Epist.*, VII, LXXIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 180, 184, 244, 453; par saint Grégoire de Nysse, cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 145; par saint Grégoire de Nazianze, cf. Hummer, *Des hl. Gregor Nazianz Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890, p. 66 sq.; par saint Jean Chrysostome, *In Joa.*, homil. XLVI, 1; *In Epist. I*am *ad Cor.*, homil. XXIV, 1, *P. G.*, t. LIX, col. 257; t. LXI, col. 198. Saint Cyrille d'Alexandrie montre la grâce agissant dans les actes par lesquels l'homme se prépare à la justification. Cf. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, p. 138 sq.

C'est surtout dans les œuvres de saint Augustin écrites contre le pélagianisme et dans les documents des conciles réunis contre cette hérésie, qu'il faut chercher la doctrine catholique concernant la grâce actuelle, c'est-à-dire du secours donné précisément pour les actes qui sont salutaires en celui qui les produit; nous ne parlons pas de ce qu'on appelle maintenant les charismes ou *gratiæ gratis datæ*.

L'homme, de lui-même, peut pécher; mais il ne peut pas produire des œuvres de justice (*opera justa*) ou observer tout ce qui comporte la justice sans le secours

de Dieu : ce secours est interne, mais c'est un *secours* et il faut que l'homme y ajoute l'effort spontané de sa volonté; c'est ainsi que Dieu opère en nous notre salut. Ce secours, la grâce divine, non seulement nous fait voir ce que nous devons faire, mais nous aide à réaliser ce qu'il nous a montré. Ce secours consiste dans la connaissance certaine du bien à faire et dans la délectation victorieuse (*scientia certa, delectatio victrix*); c'est Dieu qui nous fait connaître ce qui nous était caché, et qui rend agréable ce qui ne nous plaisait pas. *De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. v, xix, *P. L.*, t. xliv, col. 153 sq., 170. La nécessité du secours divin pour éviter le péché est affirmée dans *De natura et gratia*, c. xxvi, *P. L.*, t. xliv, col. 261. Ces livres furent écrits par Augustin avant le concile de Carthage en 418. Là on définit que la grâce est un secours donné à l'homme pour qu'il puisse éviter le péché, can. 3; que ce secours consiste et dans la connaissance et dans l'amour de ce que nous devons faire, can. 4; que ce secours est nécessaire pour accomplir les préceptes divins, can. 5. Denzinger-Bannwart, n. 103-105. Dans les canons, que nous venons de citer, il est question de la *gratia justificationis* : ce terme ne désigne pas uniquement la grâce sanctifiante; il désigne aussi ces secours qui influent sur l'intelligence et la volonté et aident ainsi surnaturellement l'homme à faire le bien; cette portée du terme ressort de la description même qui est donnée de la *gratia justificationis* dans ces décrets. Saint Augustin, *De gratia Christi*, écrit en 418, indique très clairement que, sous le nom de grâce, il faut entendre un secours surajouté aux facultés naturelles, l. I, c. iii, *P. L.*, t. xliv, col. 361 sq., qui influe sur l'acte même par lequel nous voulons le bien, c. v, vi, col. 363, qui est une connaissance et une dilection infuses par Dieu dans l'âme, c. xiii, xiv, xxvi, col. 367, 368, 374, notamment *aliquod adjutorium bene agendi adjunctum naturæ atque doctrinæ per inspirationem flagrantissimæ et luminosissimæ charitatis*, c. xxxv, col. 378. On sait que le mot *charitas* ne désigne pas toujours, chez saint Augustin, la vertu infuse de charité, ni l'acte de charité parfaite. Souvent il désigne généralement toute inspiration vers le bien, par opposition à l'amour des choses inférieures, à la concupiscence. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. ii, p. 486. C'est ce dernier sens qu'a le mot *charitas* dans le texte que nous venons de citer.

Quand il s'agit d'actes *salutaires*, c'est-à-dire d'actes par lesquels l'homme se prépare positivement à la justification ou exerce la sainteté chrétienne, il est toujours question d'un secours *surnaturel*. Voir Augustin, t. i, col. 2387. La grâce surnaturelle et interne, qui influe sur les actes salutaires, sans détruire le libre arbitre, est aussi affirmée dans le document *Indiculus*, c. 12. Denzinger-Bannwart, n. 141. Cf. Célestin, t. ii, col. 2058 sq. Saint Prosper, *Contra Collatorem*, c. vii, n. 2, 3, *P. L.*, t. li, col. 230 sq., décrit les diverses affections, produites par le Saint-Esprit, par lesquelles les hommes sont *attirés* au Christ, d'après le texte, Joa., vi, 44. Le IIe concile d'Orange affirme plus catégoriquement encore l'existence de la grâce actuelle et sa nécessité : personne ne peut avoir une pensée salutaire, ni croire, sans une illumination et une inspiration du Saint-Esprit, can, 7. Denzinger-Bannwart, n. 180.

3° Les *scolastiques* anciens se sont occupés de la grâce sanctifiante plus que de la grâce actuelle; ils nous ont néanmoins exposé l'existence et la nécessité de celle-ci. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 2, q. i, *Opera omnia*, Quaracchi, t. ii, p. 682; S. Thomas, *Quodl.*, I, a. 7; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cix, a. 6; q. cxi, a. 2; q. cxii, a. 2. Dans ces passages saint Thomas parle d'un secours intérieur et gratuit, c'est-à-dire surnaturel, qui meut l'âme au bien salutaire; il ne s'agit donc pas de la coopération naturelle de Dieu; de plus, saint Thomas distingue explicitement une double *grâce* : le secours divin qui nous meut à vouloir et à exécuter le bien, et le don habituel infus. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cxi, a. 2. Ces passages sont tout différents de celui qu'on lit *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. i, a. 4, où le saint docteur semble ne pas exiger, pour la conversion de l'adulte, la grâce actuelle proprement dite. Sur la grâce actuelle, voir aussi Duns Scot, t. iv, col. 1899 sq.; Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 1, concl. 6, t. vi, p. 286; Denys le Chartreux, *Summa fidei orthodoxæ*, l. II, a. 117, 118, t. xvii, p. 325 sq.

1° Le concile de Trente a repris la définition du IIe concile d'Orange, Denzinger-Bannwart, n. 813, mais de plus a exposé ce qu'il entend par grâce prévenante et quels sont les effets qu'il lui faut attribuer. C'est à la grâce prévenante qu'il faut attribuer le commencement de toute activité salutaire, notamment de toute l'activité par laquelle l'homme adulte parvient à la justification. La grâce prévenante comporte avant tout la vocation; Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination ou l'inspiration (ces deux termes sont synonymes) du Saint-Esprit, l'homme la reçoit en lui, et peut librement y consentir ou la rejeter; il doit agir, c'est-à-dire coopérer à cette impulsion pour arriver à la justification, de façon que l'activité salutaire soit l'effet et de la grâce de Dieu et de la libre volonté de l'homme. Les différents actes par lesquels les adultes, excités et aidés par la grâce, se disposent à la justification, sont notamment la foi, la crainte, l'espérance, la charité initiale, la détestation des péchés, le propos de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins. Sess. vi, c. v et vi, Denzinger-Bannwart, n. 797-798. On trouvera une explication plus détaillée du sens de ce décret dans Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, p. 139 sq., qui cite à propos, p. 154, une remarque d'André de Vega, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, Cologne, 1572, p. 89 : « Les Pères du concile, en énumérant ces six dispositions, n'ont pas eu l'intention d'affirmer qu'elles soient toujours toutes nécessaires, et que personne ne peut être justifié si l'une ou l'autre fait défaut. Quant à l'ordre de succession d'après lequel elles sont exprimées, ils n'ont pas voulu établir qu'il est toujours observé soit par Dieu soit par l'homme dans la préparation à la justification. »

Les hérésies et les controverses qui, après le concile de Trente, ont surgi au sujet de la grâce actuelle, concernent non pas son existence, mais sa nature et son efficacité.

II. Essence. — 1° *Doctrine catholique.* — 1. Les textes, que nous avons cités pour démontrer l'existence de la grâce actuelle, nous ont déjà fait connaître que celle-ci consiste dans une influence divine, surajoutée à l'énergie naturelle, influence qui fait que l'homme *connaît* ce qu'il doit savoir, *aime* et *veut* ce qu'il doit vouloir pour être sauvé. Mais comme cette connaissance et cette volition se réalisent dans des *actes* d'intelligence et de volonté, tous les théologiens enseignent que le concept de grâce actuelle comprend des *actes* et des actes d'*intelligence* et de *volonté* : sous cette forme, la thèse est un dogme de foi, exprimé dans le can. 7 du IIe concile d'Orange. Denzinger-Bannwart, n. 180. En précisant davantage, on donne le nom d'*illumination* à l'influence exercée par Dieu sur l'intelligence, et le nom d'*inspiration* à l'influence exercée par Dieu sur la volonté. Cependant, chez les Pères, ces termes sont souvent synonymes, et l'un des deux s'emploie fréquemment pour désigner les deux effets. On admet aussi que Dieu, en vue d'aider l'homme à bien agir, opère parfois sur les facultés sensibles, notamment sur l'imagination, l'appétit sensitif : ces influences divines peuvent rentrer aussi dans la catégorie des

grâces actuelles. Cf. Palmieri, *De gratia actuali*, thes. XII, p. 44. Le même auteur, thes. XIII, p. 46, applique encore le concept de grâce actuelle anx influences exercées sur nous par les créatures, qui sont en dehors de nous, mais dont l'action est réglée par la providence. Ce sont là des grâces externes. Celles-ci sont, dans le cours ordinaire des choses, l'occasion ou la condition requises à l'octroi des grâces internes; nous ne nous occupons que des dernières.

2. Les actes, que nous considérons maintenant, sont avant tout des actes *indélibérés*, qui se produisent indépendamment d'une délibération et d'une élection libre, qui préviennent notre activité libre et auxquels nous pouvons consentir ou que nous pouvons rejeter.

a) Comme l'homme ne peut rien vouloir sans qu'il ne connaisse l'objet de sa volition, il est évident que le commencement de l'activité salutaire se trouve dans un acte d'intelligence; comme cet acte est l'effet de la grâce divine, il est évident qu'il y a des illuminations *immédiates* et surnaturelles, c'est-à-dire que Dieu suscite directement en l'homme des pensées salutaires, les actes cognoscitifs par lesquels l'homme perçoit *sicut oportet* ce qui est requis à l'obtention de la foi ou à l'exercice subséquent de cette vertu ou à la pratique de la perfection chrétienne. Les textes cités plus haut, Joa., VI, 44; Act., XVI, 13; I Cor., III, 6, ne s'expliquent qu'en admettant des illuminations immédiates. C'est d'elles que parlent les Pères dans les passages indiqués ci-dessus. Nous y ajouterons une déclaration importante de saint Augustin : « Tous les hommes de ce règne (du règne du Christ) seront enseignés par Dieu, ils ne recevront pas la doctrine de la part des hommes. Ou s'ils la reçoivent par eux, ce qu'ils en comprennent leur est révélé intérieurement : *Et si ab hominibus audiunt, tamen quod intelligunt intus datur, intus coruscat, intus revelatur.* Que font les hommes qui parlent du dehors? Que fais-je moi qui vous parle ?... Celui qui plante et qui arrose agit extérieurement : c'est ce que nous faisons. Mais ni celui qui plante n'est quelque chose ni celui qui arrose, mais celui qui donne la croissance, Dieu. C'est cela (qui est exprimé par ces mots) : *ils seront tous enseignés par Dieu.* » *In Joannis Evang.*, tr. XXVI, n. 7, *P. L.*, t. XXXV, col. 1610.

b) Nous avons vu que Dieu influe aussi sur la volonté pour la mouvoir au bien salutaire. Or on se demande s'il y a des inspirations *immédiates*, c'est-à-dire si Dieu produit immédiatement dans la volonté des actes indélibérés comme il en produit dans l'intelligence. La raison pour laquelle se pose cette question est celle-ci : quand dans l'intelligence se produit la perception d'un objet, et quand celui-ci est représenté comme bon, aimable, désirable ou comme mauvais, haïssable, il surgit connaturellement dans la volonté des actes correspondants d'amour, de désir, d'aversion, de répugnance; Dieu pourrait donc, en produisant immédiatement des pensées salutaires, faire naître, par ce moyen, donc médiatement, des mouvements salutaires dans la volonté : ce seraient des inspirations médiates. Les textes de l'Écriture sainte et ceux des conciles peuvent, à la rigueur, s'interpréter en n'admettant que des inspirations médiates; aussi les théologiens tiennent que ce n'est pas un dogme de foi qu'il y a des inspirations immédiates; mais aujourd'hui ils admettent leur existence comme *certaine*. Cf. Jungmann, *De gratia*, n. 34; Palmieri, *op. cit.*, thes. VIII; Hurter, *op. cit.*, t. III, n. 19; Einig, *De gratia*, Trèves, 1896, thes. I; Pesch, *Præl. dogm.*, t. V, n. 19. Cette thèse est beaucoup plus conforme au texte de saint Paul, Phil., II, 13, aux canons des conciles, notamment à celui qui dit : *Cum sit* UTRUMQUE *donum Dei et* SCIRE *quid facere debeamus et* DILIGERE *ut faciamus*, Denzinger-Bannwart, n. 104, et à celui-ci : *Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio... omnisque motus voluntatis ex Deo sit, op. cit.*, n. 135; ici encore le bon mouvement de la volonté est présenté comme venant immédiatement de Dieu aussi bien que de la bonne pensée. La même doctrine est exprimée dans les prières liturgiques; par exemple, dans le *Sacramentarium leonianum*, édit. Feltoe, Cambridge, 1896, p. 81, on lit l'oraison suivante : *præsta nobis, Domine, quæsumus, auxilium gratiæ tuæ, ut sine qua nihil boni possumus eadem largiente digne quæ tua sunt et* COGITARE *valeamus et* FACERE. Dans le Missel romain, l'oraison du VIIIe dimanche après la Pentecôte dit : *Largire nobis semper spiritum cogitandi quæ recta sunt propitius et* AGENDI *: ut qui sine te esse non possumus, secundum te vivere valeamus.* C'est aussi la doctrine de saint Augustin qui insiste spécialement sur l'influence divine dans la volonté, notamment sur l'*inspiratio charitatis*. Voir les textes cités plus haut.

L'assertion se prouve par un argument de raison théologique : la nécessité de la grâce, nous l'avons établi dans la première partie de notre article, est une nécessité physique, celle d'élever nos actes à l'ordre surnaturel. Par les illuminations immédiates, l'intelligence est élevée, mais non la volonté; or il y a aussi des actes salutaires dans la volonté, et, à un certain point de vue, c'est en elle qu'ils se trouvent surtout; il faut donc encore dans la volonté des inspirations immédiates et surnaturelles pour qu'il puisse exister en elle des actes surnaturels, en l'absence des vertus infuses.

2° *Controverse théologique.* — C'est à la fin du XVIe siècle qu'a commencé la grande controverse sur l'essence et sur l'efficacité de la grâce actuelle. L'occasion en a été la publication de l'ouvrage de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis*, etc., en 1588. Il semble que ce n'est pas Molina qui le premier a conçu et enseigné la doctrine qui caractérise cette œuvre, cf. de Scorraille, *François Suarez*, Paris, 1912, t. I, p. 356 sq.; mais c'est à l'apparition de ce livre qu'a commencé l'opposition menée principalement par Bañez. Voir BANEZ, t. II, col. 143; de Scorraille, *op. cit.*, p. 363 sq.

La question controversée en ce qui concerne l'essence de la grâce actuelle est avant tout celle-ci : la grâce excitante consiste-t-elle uniquement dans les *actes vitaux indélibérés*, ou bien faut-il admettre des *entités* ou *motions transitoires*, qui, produites dans la *faculté opérative*, *appliquent* celle-ci *à son acte*, et ont par conséquent pour terme immédiat l'acte vital indélibéré. D'après la première opinion, Dieu produit *immédiatement l'acte vital lui-même*, l'influence divine tombe sur l'*acte* lui-même, non sur la faculté opérative, il est absolument simultané à l'opération de la créature qui vitalement produit le même acte. D'après le second sentiment, Dieu agit immédiatement dans la *faculté opérative* et la *meut physiquement* à produire vitalement son acte : cette motion physique qui fait produire l'action de la faculté opérative est par sa nature, *natura* (*non tempore*), antérieure à l'opération à laquelle elle se termine et est pour cela une *prémotion physique.*

Certains théologiens disent que dans la Bible, dans les écrits des Pères, dans les documents de l'Église, il n'est pas fait mention de ces entités transitoires ou motions, qu'on n'y parle que d'actes (bonnes pensées, bonnes affections) attribués à une influence spéciale et immédiate de Dieu; que par conséquent il ne faut pas admettre l'existence de ces entités (*entitates fluentes*).

Cet argument ne vaut rien. On ne peut pas, en effet, présupposer qu'il faille trouver dans la Bible ou dans les documents, contenant la révélation, l'explication scientifique de toutes les réalités dont ils nous apprennent l'existence. L'Écriture sainte et les documents de la révélation enseignent que Dieu, pour nous aider à agir salutairement, produit en nous des actes indélibérés, mais ils ne disent pas *comment* Dieu les produit.

Cette question est laissée à notre investigation et c'est par la métaphysique qu'il nous faut déterminer l'essence de ces effets divins dont nous parlons. Aussi c'est à la question métaphysique du concours divin que se rattache logiquement et historiquement la controverse indiquée. On a exposé, dans ses grandes lignes, la doctrine de la coopération divine à l'art. CONCOURS DIVIN, t. III, col. 781 sq.; mais il faut que nous insistions davantage sur l'opinion de saint Thomas pour la comparer à celle de Molina.

1. *Actes indélibérés.* — Il nous faut parler premièrement de la coopération divine, en général, ensuite de la coopération surnaturelle de Dieu, ou de la grâce actuelle. Nous indiquerons brièvement la doctrine de saint Thomas, celle de Molina, celle que nous défendons avec ses arguments.

a) *Doctrine de saint Thomas.* — *a.* Ce docteur enseigne que Dieu coopère à toute opération de la créature. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXVII, q. II, a. 2; *Sum. theol.*, Iª, q. CV, a. 5; Iª IIæ, q. CIX, a. 1, 9. Il distingue quatre manières diverses selon lesquelles se fait cette coopération et les énumère dans cette conclusion : *Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnia alia virtus agit. De potentia*, q. III, a. 7. Voir CONCOURS DIVIN, t. III, col. 785 sq. Il nous faut considérer davantage le troisième mode exprimé par ces mots : *inquantum applicat actioni.* Saint Thomas, dans le corps de l'article cité, fait observer que ce troisième mode est distinct des deux premiers : *Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet ad agendum : in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed* APPLICATIO *virtutis ad* ACTIONEM. Cette *application à agir* est une *entité physique* reçue dans la *faculté opérative*, un être incomplet : *Virtus naturalis* (c'est-à-dire la faculté opérative), *quæ est in rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed* ID QUOD A DEO *fit in re naturali,* QUO ACTUALITER AGAT, *est ut intentio sola habens esse* QUODDAM INCOMPLETUM. *Loc. cit.*, ad 3um. Il y a donc une impulsion physique, qui n'est qu'*impulsion* et, pour cette raison, un être incomplet; cette impulsion est produite par Dieu *dans la faculté* et elle constitue celle-ci *émettant son opération.* Cette impulsion est la *motion à agir*, motion que ne peut pas avoir d'elle-même la faculté opérative : *nec virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam. Ibid.* La faculté opérative est *passive* quant à la réception en elle de ladite motion : *In operatione qua Deus operatur* MOVENDO *naturam non* OPERATUR NATURA. *Loc cit.*, ad 2um. La même doctrine est exprimée dans l'opuscule *Compendium theologiæ*, c.CXXX : *Necesse est quod omnia agentia per quæ Deus ordinem suæ gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant.* AGERE *igitur cujuslibet ipsorum a Deo* CAUSATUR, *sicut et* MOTUS MOBILIS A MOTIONE MOVENTIS. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. CV, a. 5. Il résulte donc que saint Thomas enseigne la *prémotion physique*, c'est-à-dire que, selon lui, la coopération divine implique une entité physique produite par Dieu dans la faculté opérative, cette entité est essentiellement l'impulsion à agir et, par conséquent par sa nature même, antérieure à l'opération dont elle est le principe, d'où son nom : *prémotion.*

b. Quant à l'ordre surnaturel, saint Thomas distingue ce que nous appelons grâce habituelle de ce que nous appelons grâce actuelle : *Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus non est qualitas, sed motus quidem animæ : actus enim moventis in moto est motus. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 2. Si l'on met ce texte en relation avec la doctrine de saint Thomas concernant la coopération divine avec toute créature agissante, on ne peut douter que le docteur angélique admet une prémotion aux actes salutaires de connaissance et de volonté : Dieu, en effet, *meut* l'âme à connaître et à vouloir; c'est un effet *gratuit*, c'est-à-dire *surnaturel*, et il n'est que motion, impulsion à agir; c'est pourquoi il n'est pas, à proprement parler, une qualité : il n'est qu'un être incomplet, purement transitoire, qui n'a pas, en l'âme, *esse ratum ac firmum.* Cf. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 6 et 9, où saint Thomas indique comme première raison de la nécessité de l'*auxilium gratiæ : nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ.* A la doctrine, telle que nous l'avons exposée, ne s'oppose pas le texte de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XLV, q. I, a. 3 : *In omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus.* Saint Thomas parle ici des actions nécessaires naturelles, c'est-à-dire des opérations qui sont déterminées ou spécifiées par une forme reçue dans la nature ou dans la faculté opérative; quand la faculté opérative est déterminée par une forme à produire un effet déterminé, la faculté est alors complète au point de vue de la *spécification* de l'acte; rien n'est requis ultérieurement dans cet ordre. Mais cela n'exclut pas la nécessité de la prémotion physique, qui ne spécifie pas l'opération, mais la fait sortir de la faculté. La nécessité de la prémotion physique est d'un ordre différent de celui de la spécification de l'acte; cette motion est requise pour que la créature puisse passer de l'état de repos à l'état d'action, *a non agendo ad agendum. Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta,* NON POTEST IN SUUM ACTUM PROCEDERE NISI MOVEATUR A DEO. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 1. La prémotion tion physique est donc requise aussi dans la volonté à chaque fois *qu'elle commence à vouloir*, cf. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IX, a. 4; elle est donc requise pour cet acte indélibéré, qu'on appelle *voluntas ut natura.* Cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. XVII, q. I, a. 1, q. III, ad 1um; *Sum. theol.*, IIIª, q. XVIII, a. 3. Nous parlerons plus loin de l'acte libre.

b) *Doctrine de Molina.* — Elle est radicalement différente de celle de saint Thomas.

a. Dans l'ordre naturel, le concours divin est une influence divine qui ne tombe pas immédiatement sur la *faculté opérative*, et qui n'atteint que l'*opération* elle-même, émise par la faculté : il n'admet pas que Dieu *meuve* la créature à agir, qu'il y ait, de la part de Dieu, une *impulsion*, par sa nature, *antérieure* à l'opération et véritablement *cause* efficiente de l'émission de l'acte : il rejette donc toute prémotion physique. L'opinion de Molina est exposée, *Concordia*, a. 13, q. XIV, disp. XXVI, Paris, 1876, p. 152 sq. Après avoir indiqué l'opinion de saint Thomas concernant l'influence divine qui *applique* la créature à l'opération, et avoir avoué que cette doctrine lui semble difficile à admettre, Molina expose son opinion : De même que la cause seconde (la créature) émet immédiatement son opération et par celle-ci produit le terme ou l'effet, ainsi Dieu, par un concours général, influe immédiatement dans la même opération et par celle-ci produit le terme ou l'effet. C'est pourquoi le concours général de Dieu n'est pas une influence sur la cause seconde, comme si celle-ci était d'abord mue à opérer : *Quo fit ut concursus Dei generalis* NON *sit influxus Dei* IN CAUSAM SECUNDAM, QUASI ILLA PRIUS EO MOTA AGAT... Cette assertion est nettement contradictoire à la thèse de saint Thomas et exclut précisément toute prémotion physique. A la fin de sa dissertation, p. 158, Molina dit encore que

l'effet est produit et par Dieu et par la créature, mais la causalité est partagée; ni Dieu, ni la cause créée n'est *cause entière*, complète de l'effet. Pour expliquer cela, Molina introduit l'exemple resté célèbre : *NON SECUS AC CUM DUO TRAHUNT NAVIM TOTUS MOTUS PROFICISCITUR AB UNOQUOQUE TRAHENTIUM, SED NON TANQUAM A TOTA CAUSA MOTUS, SIQUIDEM QUIVIS EORUM SIMUL EFFICIT CUM ALTERO omnes ac singulas partes ejusdem motus*. Ceci encore est inconciliable avec la doctrine de saint Thomas : pour lui, en effet, Dieu est cause entière, totale, de l'opération de la créature, et la créature aussi est cause entière et totale, *chacune dans son ordre;* l'activité de la créature est tout entière *subordonnée* à l'activité de Dieu; par conséquent la coopération, dont il s'agit, ne peut pas être comparée à celle des hommes qui, en tirant, font avancer un navire; dans ce dernier cas, l'activité de chacun est, en soi, indépendante de celle de l'autre, *non subordonnée*, et par suite, au vrai sens, *simultanée*, tandis que, pour saint Thomas, l'activité de la créature est *subordonnée* à celle de Dieu, et celle-ci, en conséquence, est par nature *antérieure à celle-là*. Cf. *Contra gent.*, l. III, c. LXVII, LXX; voir aussi Molina, *op. cit.*, disp. XXX, p. 178.

b. Quant à l'ordre surnaturel, Molina fait consister la grâce actuelle prévenante *uniquement* dans *les actes vitaux, op. cit.*, disp. XLV, p. 256; ces actes vitaux sont produits par Dieu, mais il n'y a qu'une distinction de raison entre l'influence de la créature *dans le même acte*, disp. XXXVIII, p. 215 sq.; quand il s'agit d'actes posés par l'homme avant qu'il n'ait *les habitus infus*, Dieu influe en tant qu'il possède lui-même éminemment l'*habitus* de la foi infuse, et en tant qu'il *supplée* la causalité qui est propre à cet *habitus*, p. 219 sq. Molina n'admet donc pas d'entité physique, transitoire et surnaturelle, qui physiquement surnaturalise l'acte, et, en ce sens, produit l'effet que produirait l'*habitus infus*. Suarez défend la même opinion que Molina : pour le concours naturel, voir *Opuscula theologica*, opusc. I, l. I, c. V-VII, *Opera omnia*, t. XI, p. 22-35; pour la grâce, voir *De gratia*, l. III, c. I, n. 12; c. IV, n. 2, *Opera omnia*, t. VIII, p. 8, 16. Notons ses paroles : *Ego vero nullum tale auxilium internum, potentiisque animæ inhærens, præter actus vitales et actiones eorum, nec alias qualitates per se infusas agnosco*, p. 8; *Ego vero censeo nullam talem entitatem infundi, quæ sit prior, tempore vel natura, ipso actu gratiæ excitantis, vel principium proximum ejus, sed solum Spiritum Sanctum immediate ac per seipsum infundere hos actus elevando potentiam ad conficiendum illos*, p. 16. Cependant quant à l'explication ultérieure de la manière dont ces actes indélibérés et surtout les actes délibérés sont rendus surnaturels, il y a divergence entre Molina et Suarez. Cf. Mazzella, *De gratia*, n. 148-153. Bellarmin n'adhère pas à l'opinion de Molina ni pour le concours divin naturel, ni pour la grâce actuelle qui a pour terme l'acte indélibéré; il admet la prémotion physique et dit que le sentiment qui la défend est celui de saint Thomas. Cf. *De gratia et libero arbitrio*, l. IV, c. XVI, p. 324; *De novis controversiis inter Patres quosdam ex ordine prædicatorum et P. Ludovicum Molinam ex Societate Jesu*, § 3, publié par le P. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913, p. 107; voir aussi, p. 16, 19 sq., 31, 34, 92. Mais Bellarmin rejette la prédétermination physique dans l'acte d'élection. Voir *op. cit.*, p. 109 sq., 179 sq.; *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. XII.

c) En ces dernières années, notamment après la publication de l'encyclique *Æterni Patris* (1879) par Léon XIII, plusieurs philosophes et théologiens ont défendu la doctrine qui établit la nécessité de la prémotion physique, mais qui rejette la prédétermination physique de l'acte d'élection. Voici comment ils raisonnent.

a. Tout être créé qui passe de la capacité d'agir à l'acte, c'est-à-dire qui passe de l'état potentiel ou de repos à l'état d'activité ou d'exercice actuel, donc tout être *qui commence à agir*, doit être physiquement appliqué à agir par un autre être; or cet autre être est Dieu; donc toute créature est appliquée par Dieu à l'opération. La *majeure* n'est que l'explication du principe analytique : *omne quod movetur ab alio movetur;* c'est-à-dire que tout changement qui se produit dans un sujet exige l'action d'un être en acte. Cf. card. Mercier, *Ontologie*, Louvain, 1902, n. 186 sq., p. 375 sq. L'agir ou l'opération est une perfection physique que n'a pas en soi l'être qui n'agit pas, et que, par conséquent, il ne peut pas se donner à lui-même, car aucun être ne peut donner ce qu'il n'a pas; la capacité de recevoir une perfection ne peut pas la réaliser; donc la capacité d'agir ne peut pas être cause efficiente de l'action et le sujet qui est uniquement capable d'agir, qui est en puissance vis-à-vis de son opération, ne peut pas seul et par soi-même s'élever à l'ordre de perfection qui constitue l'opération actuelle. La *mineure* s'explique : la perfection, dont il est question, est l'opération, c'est une perfection transcendentale, dont la cause première est l'être qui, par essence, est l'action, c'est-à-dire Dieu. Un être corporel peut recevoir d'un autre corps une application immédiate à l'action, mais cet autre corps, pour appliquer le premier, a besoin d'une application provenant d'un troisième corps, et ainsi de suite; il faut donc nécessairement arriver, dans cet ordre de causalité, au premier être qui meut, sans être mû lui-même, c'est-à-dire Dieu. Les êtres immatériels et les êtres vivants, comme tels, ne peuvent être appliqués immédiatement et physiquement à leurs actes vitaux que par Dieu seul. Outre cette influence divine, qui consiste *formellement à appliquer l'agent à son action*, il faut l'influence divine dans l'opération elle-même, en tant que celle-ci est aussi un pur être. Cette dernière influence n'est pas non plus un concours purement *simultané*. Voir card. Billot, *De gratia*, proleg., I, p. 25 sq.

b. La coopération divine, dont nous venons de démontrer la nécessité, est réalisée par la *prémotion physique*. Tout être créé, qui commence à agir, passe réellement et physiquement de puissance à acte, acquiert une perfection. Ce passage, comme nous l'avons vu, se fait par une impulsion divine qui précisément *fait sortir l'acte* de la puissance; il faut donc que cette impulsion soit une *entité*, reçue dans la faculté opérative et mouvant *physiquement* celle-ci à émettre l'opération, à émettre l'action; cette entité est donc, par son essence, antérieure à l'action et est donc une *prémotion physique*.

c. Dans l'ordre surnaturel, il faut une *prémotion physique surnaturelle*, qui détermine physiquement les actes indélibérés d'intelligence et de volonté, par lesquels l'homme est excité et aidé à poser des actes délibérés salutaires. Nous avons démontré précédemment, d'après la doctrine catholique, l'existence de ces actes indélibérés. Nous en cherchons maintenant l'explication. Or, il faut remarquer, d'abord, que ces actes indélibérés sont produits *immédiatement* par Dieu, qu'ils ne dépendent pas d'actes précédents; qu'ils constituent une influence spéciale, par laquelle l'homme connaît et aime *sicut oportet ad salutem*. En quoi consiste cette influence ? Les actes dont il s'agit sont vitaux, c'est-à-dire des actes qui émanent de la faculté opérative et qui y restent : il faut donc que Dieu applique la faculté à agir, qu'il la fasse entrer en activité, ce qui se fait par la prémotion physique. Cette prémotion appartient à l'ordre surnaturel, car elle est produite immédiatement par Dieu, elle est mise dans une créature qui n'a aucune exigence à être mue ainsi; car, avant d'avoir cette prémotion, la créature n'est pas constituée en acte premier

vis-à-vis de cette opération; enfin cette prémotion se termine à une opération surnaturelle. Dans l'homme, qui n'a pas encore les *vertus* infuses, ni les dons du Saint-Esprit, la prémotion physique doit être en même temps une entité surnaturelle qui transitoirement élève ou surnaturalise intrinsèquement la faculté opérative et rende ainsi l'acte lui-même intrinsèquement surnaturel. En effet, bien qu'il ne soit pas de foi que les actes indélibérés salutaires sont intrinsèquement surnaturels cette assertion est communément admise par les théologiens et elle se déduit de la nécessité absolue de la grâce pour *tout* acte salutaire. Or, pour que l'acte vital indélibéré soit intrinsèquement surnaturel, il faut que la faculté, d'où il procède, soit en elle-même surnaturalisée, car l'opération n'est pas autre chose que l'actuation ou l'actualité de la faculté opérative, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LIV, a. 1; *De potentia*, q. III, a. 1; l'acte donc est émis tel qu'il est contenu dans la faculté qui l'émet; si alors la faculté est intrinsèquement naturelle, l'acte le sera aussi. Il faut donc que la faculté soit intrinsèquement surnaturalisée par une entité transitoire, *virtus fluens*, qui fait transitoirement ce que l'habitus surnaturel fait d'une façon permanente. Dans le cas exposé, la prémotion physique apporte donc aussi la surélévation de la faculté. Bien qu'il y ait là deux fonctions distinctes, elles peuvent être exercées par la même entité. Voir Guillermin, dans la *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 386; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIV, disp. V, dub. VI, § 3, n. 125, p. 486. Quand l'homme possède déjà les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, la prémotion physique à l'acte indélibéré ne sera que la motion appliquant à l'acte une faculté habituellement surnaturalisée et déterminant celle-ci à son objet. Les théologiens récents qui, sans admettre la prédétermination physique dans l'état d'élection, admettent la prémotion physique à l'acte indélibéré sont : H. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1897, t. VIII, p. 25 sq., 415 sq.; Pignataro, *De gratia* (lith.), thes. XV, p. 170; Terrien, *La grâce et la gloire*, t. II, p. 365; Del Val, *Sacra theologia dogmatica*, Madrid, 1906, t. II, p. 499; Herrmann, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Rome, 1908, t. II, p. 207, n. 1130; Tabarelli, *De gratia Christi*, Rome, 1908, p. 244; card. Billot, *De gratia Christi*, p. 148; Van der Meersch, *De divina gratia*, Bruges, 1910, n. 279, 281; Manzoni, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, Turin, 1911, t. III, n. 290, 302. L'entité qui est prémotion physique et surélévation de la faculté appartient *reductive* (par réduction) au genre d'accident qui est la qualité et se nomme exactement *qualitas fluida*. Cf. Guillermin, dans la *Revue thomiste*, t. x, p. 392; card. Billot, *De gratia Christi*, p. 154.

Corollaire. — *a.* La prémotion physique surnaturelle est donc ce en quoi consiste *essentiellement* la grâce excitante : elle est la motion divine, l'influence produite immédiatement par Dieu dans l'âme et elle a pour terme l'*acte vital :* celui-ci est l'*effet* immédiat de la motion.

Telle est la thèse exprimée par le cardinal Billot, *op. cit.*, p. 142, en ces termes : *Gratia actualis dupliciter consideratur : primo quidem* SECUNDUM SE, *deinde vero in suo proximo et necessario* EFFECTU. *Considerata in suo proximo et necessario* EFFECTU *nihil aliud est quam actus supernaturalis indeliberatus potentiæ a Deo motæ, qui quidam vero sensu in nobis esse dicitur sine nobis. At sumpta* SECUNDUM SE *est motio in facultate recepta, principians ejusmodi actus.* Les théologiens récents, que nous avons cités, en sont donc revenus, pour les actes indélibérés, à l'opinion défendue par Bañez et son école. Cf. Alvarez, *De auxiliis*, l. VII, disp. LVII, n. 4, p. 497; l. VIII, disp. LXXIV, p. 618.

Les auteurs, qui n'admettent pas cette opinion, sont d'avis que la grâce excitante consiste *essentiellement et uniquement* dans l'acte vital lui-même et que cet acte lui-même est produit immédiatement par Dieu. Cependant ils ne donnent pas tous la même explication du mode dont cet acte est produit et est rendu surnaturel. Les uns disent que Dieu lui-même supplée l'élévation qui est produite par la vertu infuse dans l'acte qui émane d'elle : c'est ce qu'on appelle élévation *externe* ou *extrinsèque.* Voir cette opinion dans Mazzella, *De gratia Christi*, n. 149 sq.; Lahousse, *De gratia*, n. 105; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. V, n. 57. Le P. Palmieri, *De gratia actuali*, thes. XVI et XVII, croit que l'acte est surnaturalisé par un mode qui n'est pas réellement distinct de la faculté, ni de l'âme. Cette opinion est réfutée par Lahousse, *op. cit.*, n. 100. Mgr Waffelaert, *Méditations théologiques*, t. I, p. 637 sq., enseigne que l'acte vital est surnaturel parce que Dieu s'unit transitoirement la faculté créée comme un instrument par lequel et dans lequel il produit une action *déterminée;* il la produit, non seulement en tant qu'il lui donne l'être, mais en tant qu'il la fait être *telle.* Nous avouons ne pas comprendre comment, d'après ces explications, on aurait un acte qui serait en même temps vital et surnaturel dans son entité. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 150 sq. Certains théologiens invoquent, contre notre thèse, ce principe : Dieu peut produire immédiatement par lui-même tout effet qu'il peut produire aussi par une cause seconde; ils en concluent que Dieu peut produire immédiatement par lui-même un acte surnaturel sans employer pour cela une cause seconde, une entité créée, une *virtus fluens.* Nous nions le principe et la conclusion; Dieu ne peut pas faire l'impossible; il ne peut pas produire un acte intellectuel sans une faculté qui est l'intelligence; il ne peut pas produire un acte vital sans une faculté vivante d'où il procède et dans lequel il reste. Ainsi encore il ne peut pas réaliser un acte vital surnaturel sans que, dans la faculté d'où cet acte émane vitalement, il y ait un principe réel de surnaturalisation; si cela n'y est pas, l'acte émanera vitalement et non surnaturalisé.

b. Le rôle de la grâce excitante se conçoit donc ainsi : Dieu, au moins dans les conditions ordinaires, dispose par sa providence les événements extérieurs à l'homme, par exemple, la prédication, la lecture, certains faits particuliers comme la maladie, la mort d'une personne chère, etc., et puis il prédétermine lui-même l'intelligence à des pensées opportunes d'ordre pratique et la volonté à des affections correspondantes. Ainsi la volonté se trouve être affectionnée vers un bien salutaire, par exemple, vers un acte vertueux à poser, ou elle conçoit de l'horreur pour un acte mauvais. C'est ainsi que la volonté est aidée à faire l'acte délibéré, à choisir librement de vouloir ce bien vers lequel elle est actuellement poussée ou de ne pas vouloir ce mal à l'égard duquel elle a actuellement horreur. Les auteurs ascétiques nous donnent la description des effets de la grâce dans l'âme. Voir, par exemple, *De imitatione Christi*, l. III, c. II sq.; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VIII, c. X sq., *Œuvres complètes*, Annecy, 1894, t. V, p. 89 sq. ; Janvier, *La grâce* (conférences de N.-D. de Paris), Paris, 1910, p. 99 sq. Sur la connexion entre les grâces actuelles et les dons du Saint-Esprit, cf. DONS, t. IV, col. 1735 sq., 1775 sq. ; Billot, *De virtutibus infusis*, p. 178 sq. Une autre opinion est défendue par Mgr Waffelaert, *Collationes Brugenses*, 1913, t. XVIII, p. 6 sq.

2. *Actes délibérés.* — Nous avons parlé jusqu'ici des actes vitaux d'intelligence et de volonté, qui sont les termes immédiats des prémotions surnaturelles, des impulsions ou mouvements instinctifs de l'Esprit-Saint sur notre âme : ces actes-là sont indélibérés, c'est-à-dire indépendants de toute délibération de notre part. Il nous faut considérer maintenant les actes délibérés :

ce sont les actes de volonté qui, consécutivement à la délibération intellectuelle, constituent l'élection, le choix libre, et aussi les actes qui sont commandés par l'élection. Mais la controverse dont nous nous occupons porte uniquement sur l'acte libre de la volonté.

a) *Doctrine de saint Thomas.* — *a.* Il faut distinguer deux genres de motion dans la volonté : l'une est celle qui procède de l'objet, c'est-à-dire du bien connu par l'intelligence; le bien connu meut, en ce sens qu'il excite l'appétit; l'autre motion est celle qui procède de la cause efficiente, c'est-à-dire de ce qui agit physiquement dans la volonté, de ce qui l'incline intérieurement et lui fait exercer l'opération. « La volonté peut être mue par deux principes : par l'objet, et c'est ainsi qu'on dit que ce qui est aimable meut l'appétit (*appetibile apprehensum movet appetitum*); et d'une autre manière par ce qui met intérieurement la volonté en mouvement (*alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum*). » S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXX, a. 1. Cf. Iª, q. XCV, a. 4; q. CVI, a. 2; *De veritate*, q. XXII, a. 9; *De malo*, q. III, a. 3; Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, t. I, p. XVIII; t. II, p. 143 sq.; t. III, p. 13, 98 sq.

Ces deux genres de motions ont chacun une fonction propre : la motion qui procède de l'objet concerne la *spécification* de l'acte, la motion qui procède de la cause efficiente concerne l'*exercice* de l'acte, c'est la doctrine explicite de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IX, a. 1. La volonté, comme toute autre faculté, quand elle commence à agir, doit être mue ou appliquée à agir : c'est la prémotion physique dont nous avons parlé plus haut. Cf. *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 4 et 9.

b. Il faut distinguer aussi, dans la volonté, deux genres d'actes : l'un est l'acte spontané, naturel, qui suit nécessairement l'appréhension intellectuelle d'un objet sous la formalité de bien ou de mal : c'est la *voluntas ut natura.* L'autre est l'acte par lequel la volonté choisit, veut un bien alors qu'elle pourrait en vouloir un autre, c'est la *voluntas ut ratio ;* c'est l'acte qui suit la délibération ou le conseil. Cf. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XIV, a. 1, 2; IIª IIæ, q. XLVII, a. 1, ad 2um; IIIª, q. XVIII, a. 4, ad 2um; *De malo*, q. XVI, a. 4. L'acte dont nous parlons est décrit par saint Thomas en ces termes : *Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere. Sum. theol.*, Iª, q. LXXXIII, a. 3. Parmi les biens particuliers qui sont l'objet de l'élection humaine, se trouve aussi le vouloir même : la volonté peut vouloir ne pas vouloir ou vouloir considérer tel bien, prendre une décision sur telle question, etc. *Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XIII, a. 6. Mais l'acte par lequel la volonté choisit est toujours un acte positif, alors même qu'elle choisit ne pas vouloir quelque chose ou ne pas consentir à une inclination. Cette négation est l'*objet* de l'acte libre. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXI, a. 5. Il s'agit de voir maintenant comment cet acte procède de la volonté. Nous supposons que cette faculté est en acte de vouloir un bien comme une fin : alors elle-même se meut à vouloir ce qui est ordonné à cette fin, c'est-à-dire elle se meut à l'élection, à l'acte de choisir : *Intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Op. cit.*, q. IX, a. 3. Il s'agit d'un passage de la puissance à l'acte : l'intelligence qui est en acte de comprendre un principe est capable (est en puissance) d'avoir la connaissance des conclusions contenues dans ce principe; or l'intelligence se meut elle-même à cet acte. De même la volonté qui actuellement veut une fin est capable (est en puissance) de poser l'acte par lequel elle choisit les moyens à cette fin; or la volonté se meut elle-même à cet acte. Il s'agit ici de tout acte d'élection, quel que soit son objet, qu'il soit, au point de vue moral, bon ou mauvais, et il s'agit de l'émanation physique de cet acte : la volonté elle-même en est cause efficiente. Cette causalité concerne l'exercice même de l'acte de choisir et elle dépend de l'activité par laquelle la volonté veut la fin : c'est cette fin qui constitue la volonté principe actif ou moteur de tout ce qui doit servir à réaliser cette fin. *Loc. cit.*, ad 1um et 3um. Saint Thomas, après avoir expliqué comment la volonté se meut elle-même, examine à l'art. 4 si la volonté est mue par quelque principe extérieur. Il répond affirmativement : la volonté est mue par Dieu. La raison est celle-ci : pour commencer à agir, pour poser le premier acte de vouloir, celui qui concerne la fin, la volonté doit être mue, doit être appliquée à agir, cette application vient de Dieu. Quant à cet acte, la volonté ne se meut pas elle-même, elle est mue : Dieu est la cause efficiente de cet acte. On voit clairement la différence, au point de vue de la causalité efficiente, entre l'acte qui est motion spontanée, nécessaire, à un bien comme une fin (*voluntas ut natura*) et l'acte qui est l'élection (*voluntas ut ratio*) : au premier acte la volonté est appliquée physiquement par Dieu, au second acte elle s'applique physiquement elle-même. A l'art. 6 de la même question, saint Thomas se demande si la volonté est mue par Dieu seul comme par un principe extérieur. Il répond que Dieu seul peut mouvoir la volonté. Il explique la nature de cette motion dans la réponse à la troisième objection. Nous l'interprétons ainsi : Dieu meut la volonté au bien, c'est-à-dire que la nature de la motion divine consiste à mouvoir la volonté vers l'objet représenté (par l'intelligence) comme bon : c'est l'objet formel général de la volonté. Sans cette motion l'homme ne peut rien vouloir, il ne peut pas passer de l'état de non-activité à l'activité actuelle. Mais l'homme, au moyen de la raison, au moyen de la délibération, se détermine à vouloir ceci ou cela, qui est vraiment un bien ou un bien apparent. *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle, sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.* Remarquons que saint Thomas explique par là pourquoi l'homme peut pécher : c'est parce que lui-même se détermine à vouloir ceci ou cela.

Saint Thomas n'enseigne donc pas qu'il faut une seconde prémotion physique, une application physique spéciale pour l'acte d'élection; il semble au contraire l'exclure en montrant nettement la différence, au point de vue de l'émanation de l'acte, entre la volition spontanée d'un bien comme fin et l'élection des moyens. Ceci n'exclut pas évidemment l'influence divine sur l'élection, en tant que cet acte reçoit de Dieu l'*être :* cette influence se ramène au quatrième mode d'après lequel Dieu agit en toute créature, et elle n'est pas un concours simplement simultané, mais elle est aussi, par sa nature, antérieure à l'acte; seulement elle ne constitue pas formellement cette application à l'acte qui est requise quand une faculté opérative à l'état de repos passe à l'agir actuel. Ce que nous venons de dire concerne à proprement parler l'exercice de l'acte électif. Mais cet acte est d'une nature spéciale, il n'est pas spécifié objectivement par une forme qui est imprimée dans la faculté comme l'est l'espèce intelligible dans l'intelligence. La spécification vient de l'objet représenté par l'intelligence. La volonté ne peut vouloir actuellement que ce qui est présenté actuellement comme bon par l'intelligence. Mais pour le cas de l'acte libre, la volonté n'est pas *déterminée* nécessai-

rement par l'objet représenté dans l'intelligence. La *détermination* tant objective que physique de la volition libre, c'est-à-dire le vouloir ceci plutôt que cela, provient de la volonté. La réponse de saint Thomas citée ci-dessus dit que l'homme *se détermine à vouloir ceci ou cela;* parce que cette détermination vient de l'homme, et non de Dieu, l'homme peut pécher. L'essence même de la liberté exige que la détermination de l'acte vienne de l'homme : *non enim esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud. In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 1. C'est parce que cette détermination provient de l'homme, que l'acte libre lui est imputé et que cet acte peut être méritoire. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXI, a. 4, ad 2um. Remarquons cette assertion concernant la liberté dans la nature humaine du Christ : *Voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non est tamen determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere. Op. cit.*, IIIª, q. XVIII, a. 4, ad 1um. Cf. *De veritate*, q. XXIX, a. 6, ad 1um; *De malo*, q. VI, a. unic. L'indétermination ou indifférence physique concernant tel ou tel bien à choisir est donc de l'essence même de l'élection. Cette indifférence physique disparaît par l'acte physique d'élection, et cet acte, comme tel, vient de l'homme; c'est pourquoi il reste toujours *contingent :* ce n'est pas Dieu qui par sa prémotion fait disparaître l'indétermination, mais c'est l'homme lui-même. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. X, a. 4. C'est encore parce que l'homme se détermine lui-même à vouloir qu'il a la maîtrise (*dominium*) sur son acte : *et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. De potentia*, q. III, a. 7, ad 13um. D'après ces textes donc, l'homme, en acte de vouloir un bien final, choisit un bien comme moyen, et en choisissant il détermine formellement et physiquement son propre acte d'élection; c'est pourquoi il en est maître et il en est responsable. Dieu laisse à la volonté l'indifférence physique, qui est essentielle à l'acte libre ou contingent. Dieu n'infuse donc pas une entité physique dont l'effet formel et immédiat serait d'enlever l'indifférence physique de la volonté et de prédéterminer physiquement l'acte d'élection. Par conséquent saint Thomas n'enseigne pas la prédétermination physique à l'acte d'élection.

L'interprétation que nous venons de proposer est conforme à celle de Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIV, q. I, a. 1, concl. 5ª, et a. 2, § 3; dist. XXV, q. I, a. 3, *Opera*, t. IV, p. 202, 208 sq., 233, 224, 249 sq.; de Cajétan, *In Sum. theol.*, Iª, q. LX, a. 2. Elle est explicitement défendue par Jean de Gonzalez de Albeda, O. P., *Comment. in Sum. theol.*, Naples, 1637, disp. LVIII, sect. II, t. II, p. 86; par Boniface Grandi, O. P., *Cursus theologicus*, Ferrare, 1692, t. I, p. 46 sq.; par d'autres auteurs de l'ordre des frères prêcheurs cités par le P. Guillermin, qui lui-même a exposé cette doctrine avec une spéciale compétence, dans la *Revue thomiste*, 1902, t. X, p. 655; par le P. Jeiler, *Sancti Bonaventuræ principia de concursu Dei generali*, Quaracchi, 1897, p. 69 sq.; par le P. Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1905, p. 517 sq.; par le cardinal Billot, *De gratia Christi*, p. 21 sq. Parmi les auteurs récents qui n'admettent pas cette explication, il faut citer le P. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Toulouse, 1907 sq., t. V, p. 304 sq.; t. VI, p. 300 sq.

b) *Doctrine de Molina.* — Comme nous l'avons exposé plus haut, Molina n'admet qu'un concours divin simplement simultané, et cela pour toute opération de la créature : il n'établit, sous ce rapport, aucune différence entre l'acte indélibéré et l'acte délibéré, entre l'acte appelé *voluntas ut natura* et l'acte appelé *voluntas ut ratio*. Cf. *Concordia*, disp. XXVII sq., p. 158 sq. De plus, il faut remarquer la définition qu'il donne de l'acte libre ou élection : *Agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere vel non agere, aut ita agere unum ut contrarium agere possit. Concordia*, disp. II, p. 10. Si l'on met cette définition en rapport avec la doctrine de Molina, il en résulte que la liberté consisterait aussi en ce que la volonté, quand toutes les conditions requises à son opération sont vérifiées, peut agir ou n'agir pas, choisir ou ne pas choisir. Nous ne nous rangeons pas à cet avis : la liberté ne consiste pas en ce que la volonté puisse *agir* ou *n'agir pas*, mais en ce qu'elle peut *choisir*, c'est-à-dire vouloir *ceci plutôt que cela*. Quand les conditions requises à cet acte, l'élection, sont vérifiées, l'acte se produit nécessairement; mais il peut avoir pour objet de ne pas penser à telle chose, de ne rien vouloir concernant telle chose.

c) D'après la doctrine de saint Thomas, telle que nous l'avons exposée, nous admettons les propositions suivantes : *a.* quand la volonté commence à agir, c'est-à-dire à vouloir indélibérément, elle doit être mise en acte, ou appliquée à agir par une prémotion physique de la part de Dieu; *b.* quand la volonté est ainsi en état d'activité et veut un bien final, elle se détermine physiquement elle-même à vouloir ceci ou cela; une seconde prémotion physique ou application à l'acte n'est plus requise. Mais nous le répétons, l'influence divine, qui constitue le quatrième mode d'après lequel Dieu opère en toute créature, est nécessaire. Cf. Billot, *De gratia Christi*, p. 19 sq. *c.* La prédétermination physique à l'acte d'élection est, à notre avis, inconciliable avec la liberté d'indifférence et avec la sainteté de Dieu. α. La prédétermination serait une entité physique, infuse à la volonté, antérieure par sa nature à l'acte d'élection et déterminant physiquement et intrinsèquement celui-ci, c'est-à-dire faisant physiquement vouloir ceci plutôt que cela, en d'autres termes enlevant précisément l'indifférence physique de la volonté par rapport à l'objet à vouloir; dès lors l'homme lui-même n'aurait rien à déterminer physiquement dans cet acte, il n'aurait aucune maîtrise sur le choix, il ne pourrait pas en être responsable, il ne serait pas libre. β. Si la prédétermination physique était nécessaire, elle le serait à tout acte d'élection, quel que soit son objet. Dès lors Dieu prédéterminerait physiquement et *de la même manière* l'acte qui a pour objet un bien dans l'ordre moral, et l'acte qui a pour objet un bien apparent qui, dans l'ordre moral, est un mal; donc Dieu serait cause physique et immédiate du péché comme il l'est de l'acte vertueux. Il serait cause du péché, non pas seulement en tant qu'il est une opération physique, mais encore en tant qu'il est un acte moralement désordonné, car c'est Dieu qui aurait déterminé la volonté à vouloir ceci (le mal moral) plutôt que cela (le bien moral).

d. Dans l'ordre surnaturel, la grâce actuelle excitante consiste, comme nous l'avons exposé plus haut, dans la prémotion physique surnaturelle qui a pour terme l'acte indélibéré de l'intelligence et l'acte indélibéré de la volonté. Quand l'homme est ainsi excité à vouloir un bien salutaire, il ne faut plus une nouvelle application à l'acte d'élection pour le consentement à la grâce : l'homme se détermine lui-même à vouloir ceci, par exemple, l'objet salutaire vers lequel il est porté par l'impulsion de la grâce excitante, ou cela, un objet différent. Quand l'homme est en état de grâce et possède par conséquent les vertus infuses, il est clair qu'il ne faut aucune *virtus fluens supernaturalis* pour surnaturaliser intrinsèquement l'acte libre de consentement : il émane d'une faculté intrinsèquement surnaturalisée par l'*habitus*. Mais quand il s'agit de l'homme privé des vertus infuses, faut-il alors une *virtus fluens supernaturalis* nouvelle pour surnaturaliser intrinsèquement l'acte libre du consentement ? Les molinistes

et d'autres théologiens répondent que non; ils disent que la surnaturalisation, produite par la motion à l'acte indélibéré et restée encore dans la volonté quand celle-ci se détermine au consentement, suffit à surnaturaliser cet acte de consentement. Cf. Guillermin, dans la *Revue thomiste*, 1902, p. 657 sq.; Billot, *De gratia Christi*, p. 155 sq. Il y a cependant à cette thèse une réelle difficulté : la *virtus fluens* de l'acte indélibéré se termine à cet acte et semble ne pas pouvoir surnaturaliser un autre acte, l'acte d'élection. Le P. Pignataro, *De gratia* (lith.), p. 221 sq, enseigne qu'il faut une nouvelle *virtus fluens supernaturalis* pour l'acte d'élection.

III. Division. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. cxi, indique une triple division, à savoir : *gratia gratum faciens* et *gratia gratis data, operans et cooperans, præveniens* et *subsequens*. Nous avons expliqué déjà le sens de la première; il nous reste à parler des deux suivantes, ainsi que d'autres dont saint Thomas ne parle pas à l'endroit cité.

1° *Grâce opérante et coopérante.* — Cette distinction a son fondement dans la doctrine de l'Écriture sainte : on y montre Dieu excitant l'homme au bien salutaire, Eph., v, 14; II Tim., i, 9; Apoc., iii, 20, et l'aidant à réaliser ce bien. Rom., viii, 26, 30; Apoc., iii, 20. Saint Augustin explique clairement ce double effet dû à la grâce divine : *Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur : tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. De gratia et libero arbitrio*, c. xvii, n. 33, *P. L.*, t. xliv, col. 901. Le IIe concile d'Orange exprime aussi la distinction susdite : *Multa Deus facit in homine bona quæ non facit homo* (c'est la grâce opérante). *Nulla vero facit homo bona quæ non Deus præstat ut faciat homo* (c'est la grâce coopérante). *Quoties bona agimus Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur.* Denzinger-Bannwart, n. 192, 182.

Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 2, explique cette distinction en disant qu'elle exprime divers effets de la grâce, et non diverses entités : c'est la même grâce qui est tantôt opérante et tantôt coopérante. Cette diversité d'effet se trouve réalisée aussi bien pour la grâce sanctifiante que pour la grâce actuelle. La grâce sanctifiante est opérante (*non effective, sed formaliter*), en tant qu'elle rend formellement l'âme agréable à Dieu, et coopérante en tant qu'elle est principe de l'acte méritoire, qui est un acte libre; c'est-à-dire quand l'homme justifié opère librement un acte salutaire, c'est la grâce sanctifiante qui est le principe du caractère méritoire de cet acte : c'est en ce sens qu'elle est coopérante. La grâce actuelle est opérante en tant qu'elle a pour effet une opération salutaire au point de vue de laquelle notre âme est seulement mue et Dieu seul est moteur; elle est coopérante quand elle a pour effet une opération à laquelle notre âme se meut elle-même en même temps qu'elle y est mue. Cette définition offre quelque difficulté dans son application. Il paraîtrait à première vue que la grâce est opérante quand elle se termine à l'acte indélibéré, et coopérante quand elle se termine à l'acte délibéré, c'est-à-dire au consentement libre donné à l'impulsion divine. Mais tel ne semble pas être le sens de saint Thomas : d'après lui, la grâce est opérante par rapport à l'acte indélibéré et aussi par rapport à l'acte délibéré, par rapport au consentement librement donné; mais quand l'homme par ce consentement s'est fixé une fin à atteindre et qu'il y tend par des actes commandés par la volition de cette fin, alors la grâce qui soutient l'homme dans l'exécution de sa volonté est coopérante. Cf. Cajétan, *In Iam IIæ*, q. cxi, a. 2; Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. xv, fol. 62; Alvarez, *De auxiliis*, disp. LXXXII, c. xlvii; Billot, *De gratia Christi*, p. 161 sq. Il faut remarquer encore que la distinction susdite peut s'appliquer à une opération salutaire particulière ou bien à l'œuvre totale de la sanctification personnelle.

2° *Grâce prévenante et subséquente.* — Cette terminologie a son origine dans les Psaumes lviii, 11, et xxii, 6 : *Misericordia ejus præveniet me; misericordia ejus subsequetur me.* Saint Augustin, invoquant ces textes, enseigne que tous les actes salutaires de l'homme sont un effet de la grâce divine et il la décrit en ces termes : *Ubi quidem operamur et nos, sed illo* (*Deo*) *operante cooperamur. Prævenit autem ut sanemur, qui et subsequetur ut etiam sanati vegetemur; prævenit ut vocemur, subsequetur ut glorificemur; prævenit ut pie vivamus, quia sine illo nihil facere possumus. De natura et gratia*, c. xxxi, n. 35, *P. L.*, t. xliv, col. 264. De même dans l'écrit *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. II, c. ix, n. 21, *P. L.*, t. xliv, col. 586, il attribue le commencement de l'amour du bien à la grâce par laquelle Dieu nous prévient, et l'achèvement à la grâce qui suit. Sous cette terminologie saint Augustin désigne donc des effets différents de la grâce considérée en général. C'est dans le même sens que s'exprime l'Église dans certaines oraisons liturgiques : *Tua nos, quæsumus, Domine, gratia semper et præveniat et sequatur. Orat. dom. xvi post Pentescosten. Actiones nostras... adspirando præveni et adjuvando prosequere ut cuncta nostra operatio et oratio a te semper incipiat et per te cœpta finiatur. Orat. in sabbato quat. temp. Quadragesimæ.*

Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 3, enseigne la même chose : cette distinction ne considère que l'ordre de priorité ou de postériorité qui s'établit entre les divers effets attribués à la grâce, soit habituelle soit actuelle; par exemple, vouloir délibérément un bien salutaire et puis exécuter cette détermination sont deux effets de la grâce; quant au premier, elle est prévenante, quant au second, elle est subséquente.

Saint Thomas indique d'autres applications, et dans sa réponse ad 2um, il affirme de nouveau que cette distinction ne concerne pas l'essence de la grâce, mais seulement ses effets : la grâce en tant qu'elle est prévenante n'est donc pas, de ce chef, réellement distincte de la grâce subséquente; la grâce subséquente, en tant qu'elle appartient à la gloire céleste, ajoute saint Thomas, n'est pas réellement distincte de la grâce prévenante par laquelle nous sommes justifiés en cette vie. La charité de cette vie ne disparaît pas au ciel, mais elle y est perfectionnée; de même la lumière de grâce (c'est-à-dire la grâce sanctifiante) est la même en cette vie et dans l'autre; il en est ainsi parce que la charité et la grâce sanctifiante n'incluent, dans leur concept, aucune imperfection.

La doctrine de saint Thomas est, quant à sa substance, la même qu'expose Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXVI, et que tenaient les scolastiques anciens. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. vi, *Opera omnia*, t. ii, p. 645 sq., et les *Scholia*, p. 646, 655.

3° *Grâce excitante et adjuvante.* — Nous trouvons ces termes chez saint Augustin : *Quocirca quoniam quod a Deo nos avertimus nostrum est, et hæc est voluntas mala; quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante et adjuvante non possumus, et hæc est voluntas bona. De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. xviii, n. 31, *P. L.*, t. xliv, col. 169. Le concile de Trente s'est servi des mêmes termes pour décrire la conversion de l'adulte et les dispositions requises à sa justification ; c'est depuis lors que la distinction susdite a été universellement employée par les théologiens. Le concile parle des grâces actuelles : chez les adultes, le commen-

cement de la justification doit provenir de la grâce prévenante, c'est-à-dire de la vocation; par la grâce excitante et adjuvante, s'ils y consentent librement et y coopèrent, ils sont disposés à la conversion et à la justification; l'opération de Dieu et la coopération de l'homme sont, en outre, expliquées comme il suit : c'est Dieu qui touche le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit; l'homme peut librement accepter cette inspiration en y consentant (*assentiendo*), il peut aussi la rejeter en voulant autre chose (*dissentiendo*). Sess. VI, c. V, et can. 3, 4, Denzinger-Bannwart, n. 797, 813, 814. Le concile établit ici, contre les protestants, la nécessité de la grâce et de la libre coopération de l'homme : dans l'œuvre de la conversion, la première part revient à la grâce qui prévient, meut, excite; sous l'empire de cette excitation, l'homme peut librement y consentir ou refuser le consentement; s'il consent, il coopère avec la grâce. La grâce divine produit l'illumination et l'inspiration : ce sont des actes indélibérés; le consentement ou le dissentiment, de la part de l'homme, sont des actes délibérés.

Le concile ne dit rien sur une distinction réelle entre la grâce excitante et la grâce adjuvante; sous cette double dénomination il désigne le principe d'où dépend et auquel répond le libre consentement et la libre coopération de l'homme; mais ce consentement peut aussi ne pas être donné : c'est alors le dissentiment. C'est le libre choix de l'homme qui détermine l'un ou l'autre effet. Après le concile, beaucoup de théologiens, tant de l'école moliniste que de l'école bañésienne, ont appliqué principalement, sinon exclusivement, les termes expliqués plus haut à la grâce actuelle, et leur ont donné un sens restreint : ils entendent par grâce *excitante* la grâce en tant qu'elle suscite l'acte indélibéré dans l'intelligence et dans la volonté; par grâce *adjuvante*, la grâce en tant qu'elle est principe de l'acte délibéré. De plus, ils considèrent comme synonymes, d'une part, les termes opérante, prévenante, excitante; d'autre part, les termes coopérante, subséquente, adjuvante. Voir Molina, *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. XVII, p. 37; disp. XXXIX, p. 223; Suarez, *De gratia*, l. III, c. XX, n. 8, p. 90; c. XXI, n. 14, p. 94; c. XXIII, n. 3, p. 100; c. XXIV, n. 6, p. 104; Goudin, *De gratia Dei*, q. V, a. 1, p. 252 sq.; Billuart, *Tractatus de gratia*, diss. V, a. 1, *Summa S. Thomæ*, Paris, s. d., t. III, p. 123 sq.

Molina, *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. XXXIX, p. 222 sq.; disp. XL, p. 229 sq., enseigne que la grâce excitante, prévenante, opérante est la même réalité que la grâce adjuvante, coopérante, subséquente; la première consiste dans les actes vitaux indélibérés; si l'homme consent (ce qui se fait par le seul acte délibéré de la volonté), cette même grâce est adjuvante. Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. XII, n. 29, p. 244, n'admet pas cette assertion; pour lui, la grâce coopérante est efficace *ab intrinseco;* mais non pas au sens où l'explique l'école bañésienne, c'est-à-dire en admettant la prédétermination physique; Bellarmin réfute cette opinion. *Loc. cit.*, n. 8 sq.; cf. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 101 sq. Notons encore que Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, c. XIV, n. 8, p. 249, n'admet pas que la grâce opérante concerne uniquement l'acte indélibéré, mais elle a pour effet le premier acte délibéré de la conversion; tandis que la grâce coopérante a pour effet les actes subséquents. C'est pourquoi Bellarmin donne cette distinction comme une subdivision de la grâce efficace. Mais cette opinion est connexe avec la grande question de l'efficacité de la grâce actuelle que nous exposerons plus loin.

4° *Grâce suffisante et efficace.*— Sur le sens qu'avaient ces mots avant les controverses du XVI[e] siècle, voir Schneeman, *Weitere Entwickelung des thomistisch-molinischen Controverse*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 124 sq. Actuellement ces termes indiquent une division adéquate de la grâce actuelle. Certains théologiens en donnent une explication qui suppose le système auquel ils adhèrent et proposent par conséquent une définition réelle. Pour le moment nous ne donnons qu'une définition purement nominale : la grâce est efficace quand elle est infailliblement connexe avec l'acte salutaire délibéré; elle est seulement suffisante quand elle procure à l'homme le pouvoir d'agir salutairement, mais n'obtient pas ce résultat. En disant de la grâce efficace qu'elle est infailliblement connexe avec l'acte volontaire délibéré, nous faisons abstraction de la manière dont se réalise cette infaillibilité; nous faisons abstraction de la question de savoir si la raison de cette infaillible connexion se trouve dans la grâce elle-même ou seulement en Dieu, c'est-à-dire dans sa science infaillible.

L'existence de la grâce seulement suffisante et celle de la grâce efficace est un point de doctrine admis par tous les catholiques et contenu dans le dépôt de la révélation.

1. *Écriture sainte.* — En effet, elle nous révèle que la grâce est nécessaire pour tout acte salutaire, qu'avant la justification il n'est donné que des grâces actuelles, qu'après sa justification l'homme a encore besoin de grâces actuelles pour persévérer. D'autre part, Dieu donne à ceux qu'il appelle les grâces réellement et pleinement suffisantes pour qu'ils puissent suivre cet appel; il donne aux justes toutes les grâces véritablement suffisantes pour qu'ils puissent persévérer dans leur état et éviter le péché mortel. Cependant il est des hommes qui, de fait, refusent de faire ce à quoi Dieu les pousse, qui résistent à la grâce; d'autres, au contraire, consentent aux impulsions divines et les suivent. Il y a donc des grâces simplement suffisantes, et il y a des grâces efficaces. L'existence des premières est affirmée dans la plainte du Christ : « Jérusalem, Jérusalem..., que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu. » Matth., XXIII, 37. Il y a donc des juifs qui ont reçu des grâces suffisantes à la foi, mais qui librement et coupablement y ont résisté. Saint Paul dit aux juifs : « Ou méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité ? et ne sais-tu pas que la bonté de Dieu t'invite à la pénitence ? Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres. » Rom., II, 4-5. Saint Étienne s'écrie : « Hommes à la tête dure, vous résistez toujours au Saint-Esprit. » Act., VII, 51.

2. *Les Pères.* — Saint Irénée, en interprétant Matth., XXIII, 37, enseigne que ceux qui ont opéré le bien (il s'agit du bien salutaire) en seront récompensés parce qu'ils ont opéré le bien alors qu'ils auraient pu ne pas l'opérer; et ceux qui n'auront pas opéré le bien seront punis, parce qu'ils n'ont pas opéré le bien alors qu'ils auraient pu le faire. *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXVII, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1099. Saint Irénée décrit ici la liberté (*libertas electionis*) vis-à-vis de la grâce que Dieu concède à tous : les uns y coopèrent librement et font ce bien dont la grâce les a rendus capables; les autres librement ne coopèrent pas et ne font pas ce dont la grâce les a rendus capables; il y a donc une grâce suffisante et inefficace et une grâce efficace. Cette efficacité dépend, au moins partiellement, de l'exercice du libre arbitre. Une doctrine semblable est exposée par saint Jean Chrysostome, *Homil.*, VIII, n. 1, *P. G.*, t. LIV, col. 65. Pour la doctrine des autres Pères, cf. Habert, *Theologia Patrum græcorum*, l. II, c. VI sq.; Tournély, *De gratia Christi*, Paris, 1724, t. II, q. VII, a. 2, p. 369 sq.

La doctrine de saint Augustin doit spécialement attirer l'attention. Il ne s'est pas appliqué à démontrer *ex professo* l'existence de ce que nous appelons grâce suffisante; il est, au contraire, plus préoccupé de l'efficacité de la grâce : ce qui s'explique par le fait que sa mission était de défendre la nécessité de la grâce. Néanmoins Augustin montre clairement qu'il admet une grâce suffisante, c'est-à-dire une grâce donnée par Dieu pour que l'homme puisse agir salutairement et cependant frustrée de cet effet parce que l'homme résiste à ce secours divin. *a*) Quant au premier point, c'est-à-dire que la grâce est un secours donné pour que l'homme puisse agir salutairement, notons les textes suivants : *Sanat Deus non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus. De natura et gratia*, c. XXVI, n. 29, *P. L.*, t. XLIV, col. 261. Le secours dont parle saint Augustin est la grâce du Christ et celle-ci, notamment quand il s'agit d'éviter le péché, comprend des grâces actuelles. Ce secours dont il est ici question est encore requis pour persévérer dans la justice, pour vivre dans la rectitude morale : ce secours est de fait accordé aux justes, parce que Dieu ne les abandonne pas lorsqu'eux-mêmes n'abandonnent pas Dieu : *non deserit, si non deseratur. Loc. cit.* Ce secours divin ne détruit pas le libre arbitre, mais il n'est utile qu'à celui qui *veut*, qui veut humblement, et qui ne s'enorgueillit pas, comme si les énergies de sa seule volonté suffisaient à pratiquer la justice. *Op. cit.*, c. XXXII, n. 36, col. 265. La nature humaine est blessée; elle est, par suite de la concupiscence, dans un état où elle ne peut éviter tout péché; pour la délivrer de cet esclavage, il faut la charité qui est infuse dans nos âmes par le Saint-Esprit, *op. cit.*, c. LIII-LIX, col. 276-281; par cette charité l'homme est délivré de la nécessité morale de pécher. *Op. cit.*, c. LXVI, n. 79, col. 280. Par conséquent au degré de charité correspond le degré de justice : *charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est.* Cette charité n'est pas le résultat de notre nature, ni de nos œuvres, mais elle est l'effet du Saint-Esprit, qui par là porte remède à notre infirmité et coopère à notre guérison : c'est en cela que consiste la grâce de Dieu par Jésus-Christ. *Op. cit.*, c. LXX, n. 84, col. 290. Cf. *De gratia Christi*, l. I, c. XXXV, n. 38, *P. L.*, t. XLIV, col. 378. Saint Augustin décrit ici la grâce divine considérée en général, en tant qu'elle est secours ajouté à la nature. « Il ramène toutes les affections humaines à l'amour de Dieu..., mais il n'entend pas alors par charité la vertu théologale de ce nom, ni même l'amour de Dieu en général; il étend le sens du mot charité à tout amour honnête, à tout acte de vertu, à toute bonne volonté conforme à l'ordre éternel. » Le Bachelet, BAIUS, t. II, col. 91. La grâce ainsi entendue est opposée à la concupiscence : celle-ci est la force qui incline l'homme au mal et l'entraîne; la charité est la force opposée par laquelle l'homme peut éviter le péché, mais il ne l'évite que librement. Cf. aussi *De gratia Christi*, c. XLVII, n. 52, col. 383; *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. IV, c. VI, n. 12, col. 617 sq.; *De gratia et libero arbitrio*, c. IV, n. 6 sq., col. 885 sq.

b) Saint Augustin enseigne donc que la grâce est le secours suffisant pour que l'homme puisse éviter le péché et augmenter en lui la justice; mais la grâce n'obtient son effet que par la libre coopération de l'homme, et quand celle-ci fait défaut, la grâce n'obtient pas l'effet auquel elle est ordonnée. Ce point de doctrine a été clairement enseigné par saint Augustin après que, par la grâce divine, il avait bien compris que la grâce est distribuée à titre gratuit et qu'elle est nécessaire également au commencement de la foi. Cf. *De prædestinatione sanctorum*, c. IV, n. 8, *P. L.*, t. XLIV, col. 965; *De dono perseverantiæ*, c. XX, n. 52, *P. L.*, t. XLV, col. 1026. C'est en écrivant sa dissertation à Simplicien que cette lumière lui est venue. Dans cet écrit le saint docteur parle notamment de la vocation : il y a une vocation efficace, qui obtient infailliblement son effet, parce qu'elle est si bien adaptée aux dispositions du sujet qu'elle obtient de fait le consentement; une autre vocation n'est pas ainsi adaptée aux dispositions du sujet et n'obtient pas le consentement. Cf. AUGUSTIN, t. I, col. 2390. La même idée est exprimée dans la lettre CCXVII écrite vers 427 : saint Augustin y réfute celui qui tient que le commencement de la foi n'est pas dû à la grâce, mais au libre arbitre, c'est-à-dire au consentement naturel que l'homme donne après qu'il a entendu proposer la doctrine et la loi divine. Saint Augustin enseigne la nécessité de l'influence divine interne, qui prévient l'homme, prépare sa volonté et fait que l'homme consente; cet effet s'obtient parce que cette grâce interne est apte, accommodée au consentement qu'elle doit obtenir; l'effet ne serait pas obtenu *si Deus non vocatione illa alta atque secreta sic ageret sensum ut eidem accommodaret assensum. P. L.*, t. XXXIII, col. 980. Saint Augustin enseigne donc que l'efficacité de la grâce consiste à obtenir le consentement de l'homme. Pour l'objet qui nous occupe maintenant, le texte du *De spiritu et littera*, c. XXXIII, XXXIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 257 sq., est de la plus haute importance. Saint Augustin y pose la question : « L'acte de volonté par lequel nous croyons est-il un don de Dieu, ou bien procède-t-il naturellement du libre arbitre ? Il répond d'abord que le libre arbitre reste, que par lui l'homme peut croire et aussi ne pas croire, employer bien ou mal sa liberté. Néanmoins l'acte par lequel nous croyons doit être attribué à Dieu; non en ce sens qu'il sort du libre arbitre reçu par Dieu dans la création, mais bien en ce sens que cet acte est l'effet de l'influence divine sur notre âme; c'est cette influence qui produit l'acte de croire; cependant il reste toujours vrai que le consentement (à la grâce prévenante) ou le dissentiment appartient à la volonté de chacun : *profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia ejus prævenit nos; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est. P. L.*, t. XLIV, col. 240 sq. Saint Augustin explique ensuite comment cette assertion n'est pas en opposition avec le principe qui, pour lui, est fondamental dans la doctrine de la grâce : *Quid habes quod non accepisti ?* Les dons qui sont désignés ici, l'âme ne peut ni les recevoir, ni les avoir qu'en *consentant :* elle *consent* aux dons divins; c'est pourquoi *ce* qu'elle a et *ce* qu'elle reçoit est de Dieu, mais recevoir et avoir est le fait de sa propre volonté. Si l'on demande pourquoi, parmi les hommes, l'un est travaillé par la grâce, de façon à arriver à la persuasion et à l'acte de foi, et pourquoi l'autre ne l'est pas ainsi, il ne reste qu'à répondre : *O altitudo divitiarum.* Rom., XI, 33. *Loc. cit.* Saint Augustin enseigne donc ici que, sous l'influence actuelle de la grâce, l'homme peut y donner ou refuser son consentement : il peut consentir; la grâce est donc suffisante à obtenir cet effet; il peut refuser ce consentement, la grâce est alors inefficace. Nous avons ici la notion de la grâce véritablement, mais exclusivement suffisante, non efficace. Nous parlerons plus loin de la pensée de saint Augustin sur la nature de l'efficacité de la grâce.

Beaucoup d'auteurs croient trouver la notion de la grâce suffisante et inefficace dans le livre *De correptione et gratia*, c. X sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 931 sq., où saint Augustin distingue le secours sans lequel l'homme ne peut pas persévérer, *adjutorium sine quo non*, et le secours par lequel l'homme persévère en réalité, *adjutorium quo.* Ces auteurs identifient la

grâce suffisante avec l'*adjutorium sine quo non*, et la grâce efficace avec l'*adjutorium quo*. Cela n'est pas exact. D'abord, pour saint Augustin, l'*adjutorium sine quo non* est l'ensemble des dons concédés à Adam avant son péché, c'est l'ensemble des dons par lesquels Adam pouvait persévérer dans l'état d'intégrité dans lequel il avait été créé. Cet ensemble de dons comporte-t-il des grâces internes actuelles excitantes ? On ne peut l'affirmer avec certitude, comme nous l'exposerons plus loin. En supposant qu'on l'admette, on ne pourrait pas en conclure que saint Augustin enseigne qu'il existe maintenant, dans l'état de nature déchue, des grâces purement suffisantes. Car le secours qu'il oppose au premier est l'ensemble des dons qui réalisent de fait la persévérance finale chez les prédestinés, dans l'état actuel de la nature déchue : c'est pourquoi il appelle cet *adjutorium quo* une *gratia potentior* parce qu'elle a pour effet de faire surmonter de grandes difficultés qui n'existaient pas pour Adam. L'*adjutorium quo* est donc l'ensemble de dons qui est efficace en ce sens qu'elle réalise la *persévérance finale;* l'*adjutorium sine quo* est un ensemble de dons qui eût été suffisant pour obtenir la persévérance d'Adam dans l'état d'intégrité; mais il n'est pas question ici de la grâce actuelle excitante, accordée après la chute d'Adam, et qui peut être ou bien seulement suffisante ou bien efficace. Cf. Palmieri, *De gratia actuali*, thes. XLVI, n. 8, p. 409 sq.

3. *Les conciles et actes officiels de l'Église.* — Le IIe concile d'Orange déclare : « Conformément à la foi catholique, nous croyons que tous les baptisés, après avoir reçu la grâce au baptême, peuvent par le secours et la coopération du Christ, s'ils veulent fidèlement travailler, remplir tout ce qui est requis au salut. » Denzinger-Bannwart, n. 200. Tous les baptisés ont donc le secours surnaturel suffisant, et par conséquent les grâces actuelles nécessaires pour satisfaire à toutes leurs obligations; comme en réalité tous n'évitent pas le péché, il y a donc des grâces actuelles vraiment mais exclusivement suffisantes.

La même doctrine est exprimée au concile de Trente. Denzinger-Bannwart, n. 804. De plus, ce concile a employé à peu près les mêmes termes dont s'est servi saint Augustin, dans son livre *De spiritu et littera*, c. XXXIV, pour exprimer la liberté de l'homme sous l'influence de la grâce excitante, et le pouvoir qu'il a d'opposer son dissentiment à l'impulsion divine : le concile ne dit pas explicitement que cette motion est vraiment suffisante à obtenir le consentement, mais cette motion est implicite dans ce qu'il dit; sans la grâce l'homme ne peut pas se préparer à la justification; sous l'influence de la grâce l'homme peut y refuser son assentiment (*illam abjicere potest*); il doit y consentir pour qu'il se convertisse. Il s'agit ici de grâces internes actuelles excitantes, données avant la justification. Denzinger-Bannwart, n. 797, 814.

Luther et Calvin, ainsi que Baius, niaient l'existence de la liberté, et dès lors, au moins implicitement, la grâce vraiment et seulement suffisante. Voir BAIUS, t. II, col. 81 sq.; CALVINISME, t. II, col. 1401 sq. Les calvinistes, appelés postlapsaires, au synode de Dordrecht (1618-1619), rejetèrent explicitement la distinction de la grâce en suffisante et efficace, et n'admirent que la grâce efficace. Cf. Guillermin, *Revue thomiste*, 1901, t. IX, p. 509 sq.

Mais c'est surtout Jansénius et ses disciples qui ont nié la distinction susdite, et ont soutenu que, dans l'état actuel de la nature déchue, il n'y avait pas de grâce suffisante qui ne fût en même temps efficace, et que, lorsque l'homme n'opérait pas le bien et n'accomplissait pas les préceptes, c'était parce que la grâce qui les eût rendus possibles lui avait manqué. Jansénius, *Augustinus*, t. III, *De gratia Christi*, l. III, c. I, Louvain, 1640, col. 249 sq. Innocent X en 1653 condamna cinq propositions de Baius, parmi lesquelles il déclarait hérétique celle-ci : « Dans l'état de la nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure. » Denzinger-Bannwart, n. 1093. Les jansénistes continuèrent à défendre la même doctrine, au moins quant à sa substance; ils furent condamnés à différentes reprises. Alexandre VIII, en 1690, condamna cette assertion : « La grâce suffisante, dans l'état où nous sommes, est plus pernicieuse qu'utile, de façon à ce qu'on puisse légitimement faire cette prière : De la grâce suffisante délivrez-nous, Seigneur. » Denzinger-Bannwart, n. 1296. Voir t. I, col. 754. En 1713, Clément IX condamna les erreurs de Quesnel, et notamment celle-ci : « Quand Dieu veut sauver une âme et qu'il la touche de sa grâce intérieure, aucune volonté humaine ne lui résiste. » *Op. cit.*, n. 1363. La même erreur, renouvelée au synode de Pistoie, fut condamnée en 1794 par Pie VI. *Op. cit.*, n. 1521.

4. Après les discussions que nous venons d'indiquer, les théologiens ont clairement défini la notion de la grâce véritablement et seulement suffisante. Voici en quels termes l'expose Tournély, *De gratia Christi*, t. II, q. VII, p. 309 : *Nomine gratiæ sufficientis eam Ecclesia intelligit quæ expeditam et relativam ad præsentes subjecti circumstantias confert voluntati ad opus bonum potentiam, ac vires pares et æquales superandæ oppositæ concupiscentiæ; nec aliter etiam intelligit gratiæ interiori resisti, quam quod eo privatur effectu, quem relative ad oppositam actualem concupiscentiam ex ordinatione et voluntate Dei hic et nunc habere potest.* Certains théologiens, pour démontrer l'existence de cette grâce, emploient l'argument suivant : Dieu veut le salut de tous les hommes; or sans la grâce suffisante, l'homme ne peut pas se sauver; donc Dieu donne à tous les hommes les grâces suffisantes au salut; mais il y a des hommes qui ne se sauvent pas; donc il existe des grâces vraiment et seulement suffisantes. Cette argumentation n'est pas concluante; la première conclusion ne découle pas strictement des prémisses. Nous admettons que Dieu veut, de volonté conditionnée (non absolue), le salut de tous les hommes, et que par conséquent il donne à l'homme le *secours* suffisant, c'est-à-dire au moins le secours *remote sufficiens* au salut. Mais il n'est pas démontré que ce secours *remote sufficiens* est nécessairement la grâce actuelle proprement dite, c'est-à-dire l'illumination surnaturelle de l'intelligence et l'inspiration surnaturelle de la volonté. Dès lors il n'est pas démontré par là que tous les hommes reçoivent, de fait, des grâces proprement dites et qu'il y en a qui ne sont que suffisantes. En effet, d'après ce que nous avons exposé en parlant de la distribution de la grâce, il ne répugne pas qu'un homme adulte puisse mourir sans avoir reçu des grâces proprement dites, car les théologiens admettent que l'homme peut, pendant un certain temps, observer la loi naturelle, sans la grâce; il a donc alors le secours suffisant, l'énergie naturelle pour éviter tout péché mortel. Mais si pendant ce laps de temps il commet le péché mortel et le multiplie, il met obstacle à l'effusion des grâces de Dieu sur lui : peut-on affirmer que Dieu lui donnera encore des grâces actuelles proprement dites ?

5. La notion de la grâce suffisante que nous avons exposée soulève une difficulté : Comment la grâce suffisante, mais inefficace, peut-elle être un bienfait de Dieu ?

Quand on considère cette grâce en elle-même, elle est un don de Dieu, un secours gratuit, conférant à l'homme le pouvoir d'agir salutairement. Cette notion essentielle ne change pas par le fait que cette grâce n'obtient pas son effet, car ceci dépend de la liberté humaine; l'homme pourrait consentir, mais il choisit le dissentiment, c'est lui qui n'use pas comme il faut

du bien qui lui est octroyé par Dieu; mais l'excitation surnaturelle à l'acte surnaturel est et reste un réel secours concédé par Dieu.

Cependant, dira-t-on, Dieu prévoit que l'homme ne consentira pas à cette grâce; il prévoit qu'en maintes circonstances l'octroi de la grâce seulement suffisante devient une occasion de péché et de damnation éternelle. Par conséquent, au moins dans ces cas, la grâce seulement suffisante n'est pas un bienfait de Dieu. A cela on répond que l'octroi des grâces suffisantes est et reste toujours l'effet de la volonté salvifique de Dieu, de cette volonté par laquelle Dieu veut sincèrement, bien que conditionnellement, le salut de tous les hommes et l'octroi des moyens nécessaires à leur salut; chaque fois que Dieu accorde une grâce suffisante, il le fait afin que, par elle, l'homme puisse agir salutairement et il donne ce pouvoir parce qu'il veut le salut de cet homme. La prévision de l'absence d'effet de cette grâce (absence qui est due à la libre résistance de l'homme) ne change pas la disposition bienveillante d'où procède la concession de la grâce, et ne lui enlève pas sa raison de bienfait. Si l'on dit : cependant il vaudrait mieux pour l'homme n'avoir pas reçu la grâce suffisante; cela est vrai, mais ce mal dépend, non de la grâce suffisante comme telle, mais du libre refus d'y coopérer de la part de l'homme. On peut dire aussi que, pour l'homme damné, il vaudrait mieux n'avoir jamais vécu, cf. Matth., XXVI, 24; cependant la vie est toujours un bienfait de Dieu. Cf. Mazzella, *De gratia Christi*, n. 525 sq. L'explication de la conciliation de la volonté salvifique de Dieu avec la prédestination et la réprobation doit être donnée ailleurs.

6. Ce que nous avons exposé jusqu'ici, en prenant comme point de départ la définition nominale de la grâce suffisante et efficace, fait partie de la doctrine catholique elle-même. La controverse entre les théologiens catholiques concerne la réalité de la grâce, l'entité dans laquelle se vérifie la notion expliquée jusqu'ici. Ainsi les auteurs de l'école bañésienne défendent l'existence d'une grâce véritablement suffisante quoique inefficace, et la disent réalisée dans les motions divines internes qui se terminent aux actes indélibérés; c'est ainsi que l'homme a le *pouvoir* d'agir salutairement; c'est la grâce suffisante; mais pour que l'homme produise de fait l'acte libre du consentement, il faut une nouvelle grâce actuelle qui prédétermine physiquement l'acte délibéré; cette seconde motion est la grâce efficace. Cf. Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 2, p. 130. De ce que nous venons de dire il résulte que, pour toutes les écoles catholiques, la grâce actuelle excitante exerce toujours une causalité *objective* ou *intentionnelle ;* en effet, les illustrations intellectuelles, qui sont produites physiquement par Dieu dans l'intelligence, exercent une influence en tant qu'elles présentent dans la connaissance le bien ou le mal et qu'elles sont connaturellement accompagnées de l'affection correspondante dans la volonté, amour ou aversion; c'est ainsi que ces actes intellectuels meuvent objectivement ou intentionnellement la volonté. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IX, a. 1; Billuart, *op. cit.*, diss. V, a. 5, p. 141. L'affection elle-même, produite aussi par Dieu, et constituant un acte indélibéré, ne détermine pas physiquement le consentement; elle le rend possible et y incline; mais cette inclination vis-à-vis de la détermination de l'acte libre, est formellement une influence, qui appartient à la motion objective. Cette assertion est commune à l'école moliniste, à l'école bañésienne et à l'école augustinienne, au moins à celle qui professe l'augustianisme modéré. Ce que nous venons de dire au sujet de la motion objective ne tranche pas une autre question, celle-ci : la grâce prévenante exerce-t-elle sur l'*acte du consentement* une influence d'ordre purement objectif ou moral, comme est l'influence de persuasion qu'on exerce sur la volonté d'un homme par les conseils, les exhortations, ou bien exerce-t-elle aussi une influence physique. Les auteurs, même dans l'école moliniste, ne semblent pas d'accord pour répondre à cette question. Voir sur ce point quelques indications dans Schiffini, *De gratia divina*, n. 154; une note du P. Guillermin, dans la *Revue thomiste*, 1902, t. X, p. 68. On peut admettre que la grâce excitante exerce une influence physique sur le libre arbitre sans en conclure que cette influence entraîne, par son efficacité intrinsèque, le consentement, l'acte bon délibéré.

IV. EFFICACITÉ. — *I. AVANT LA CONTROVERSE DU XVIe SIÈCLE.* — Les théologiens ne semblent pas avoir fait, avant cette époque, de l'efficacité de la grâce actuelle un objet spécial de leurs recherches. Nous indiquerons brièvement ce que l'on peut trouver sur ce sujet dans saint Augustin et dans saint Thomas.

1° *D'après saint Augustin.* — Dans l'exposé doctrinal concernant la grâce, on peut distinguer chez saint Augustin trois périodes : d'abord celle qui va jusqu'à l'année 396, pendant laquelle il s'était représenté la grâce comme un salaire que l'homme doit mériter par sa foi, comme une récompense que Dieu octroie à ceux qui s'en sont rendus dignes; ensuite vers la fin de l'année 396 ou au plus tard au cours de l'année 397, par la méditation des paroles : *Quis enim te discernit ?* I Cor., IV, 7, il reconnaît qu'il a fait fausse route, et il comprend que ce n'est pas par la foi que l'homme mérite la miséricorde divine, mais que c'est la miséricorde divine qui donne la foi, en d'autres termes, que tout acte salutaire, tout commencement du salut, dépend de la grâce divine, d'un don accordé gratuitement par Dieu; enfin la troisième période commence en 416-417 avec le commentaire d'Augustin sur l'Évangile de saint Jean ; il y expose la gratuité absolue de la grâce, en connexion avec la prédestination; celle-ci est absolument certaine en Dieu et indépendante de la présence des œuvres faites par les hommes en dehors de la grâce; d'où il résulte que le salut de tout homme est un effet entièrement produit par la grâce divine, et celle-ci le réalise *indeclinabiliter* et *insuperabiliter. De correptione et gratia*, c. XII, n. 38; cf. c. XIV, n. 43, *P. L.*, t. XLIV, col. 839, 942; cf. *Opus imperfectum contra Julianum*, l. III, c. CLXVI, *P. L.*, t. XLV, col. 1217. Nous donnons ce résumé d'après Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn, 1910, c. IX, p. 115 sq.

Tels sont les principes généraux d'Augustin sur l'efficacité de la grâce considérée en général. Il enseigne donc que le salut de l'homme est un effet inéluctable de la prédestination divine, mais l'activité divine sur l'âme ou la grâce infuse dans l'âme ne détruit pas la liberté humaine : la coopération de l'homme reste libre. Ce point a été démontré à l'art. AUGUSTIN, t. I, col. 2387 sq. Nous n'avons pas à exposer ici la notion augustinienne de la prédestination : sur ce sujet on lira l'art. AUGUSTIN, t. I, col. 2390 sq., mais aussi les observations et réserves exposées par M. Van Crombrugghe et par le P. Jacquin dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), t. IV (1903), p. 534; t. V (1904), p. 732 sq. Sur la notion augustinienne de la volonté salvifique en Dieu, voir les mêmes auteurs, *loc. cit.*, t. V, p. 498 sq., 740 sq. La question qui nous occupe est celle-ci : saint Augustin a-t-il expliqué le mode de causalité exercée par la grâce actuelle excitante sur le consentement libre ? Saint Augustin enseigne qu'il y a une action de la grâce sur la volonté, que néanmoins celle-ci demeure libre, et que cependant c'est à l'influence de la grâce divine qu'il faut attribuer le fait du consentement libre de l'homme.

Mais cette influence est-elle physique ou consiste-

t-elle dans une motion morale ? Saint Augustin ne le dit pas. Dans son ouvrage *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. I, q. II, n. 13, *P. L.*, t. XL, col. 118 sq., en parlant de la vocation à la foi et du consentement qui suit, il dit : *Non potest effectus misericordiæ Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur si homo nolit ;* l'efficacité de la vocation dépend de Dieu, et cette efficacité consiste en ce que la vocation est congrue, c'est-à-dire bien adaptée, proportionnée aux dispositions de celui dont elle obtiendra le consentement libre : *illi enim electi qui congruenter vocati ;* Dieu connaît comment il doit agir sur l'homme pour que celui-ci consente : *nullius Deus frustra miseretur : cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.* C'est la même explication qu'il donne dans ses œuvres postérieures, quand il dit : *Præparatur voluntas a Domino. De gratia et libero arbitrio*, c. XVI, n. 32 ; *De prædestinatione sanctorum*, c. V, n. 10; c. VI, n. 11; c. XX, n. 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 900, 968, 990. Cf. Rotmanner, *Der Augustinismus*, Munich, 1892, p. 23 sq. L'influence exercée par Dieu est interne : *agit enim omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod per eos agere voluerit. His et talibus testimoniis divinorum eloquiorum satis, quantum existimo, manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit. De gratia et libero arbitrio*, c. XXI, n. 42, 43, *P. L.*, t. XLIV, col. 908, 909. Cf. Jacquin, *loc. cit.*, p. 746. Cette influence divine produit des illuminations dans l'intelligence et des inspirations dans la volonté. *De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. XIX; *De gratia Christi*, l. I, c. XXIV, n. 25, *P. L.*, t. XLIV, col. 170, 373.

De tout ce qui précède, il résulte que, pour saint Augustin, la grâce est efficace parce qu'elle agit d'une façon bien adaptée aux dispositions du sujet, et parce qu'elle obtient ainsi le libre consentement de l'homme; cet effet est infaillible, parce que Dieu sait comment il doit préparer la volonté humaine au consentement à donner. Mais saint Augustin n'explique pas davantage le mode de causalité exercée par la grâce actuelle; en particulier il n'explique pas en quoi consiste précisément l'influence de cette grâce sur l'acte libre et la connexion qui existe entre les deux.

2° *D'après saint Thomas.* — Ce saint docteur ne semble pas non plus avoir traité cette question. Il expose les principes généraux d'après lesquels on connaît l'activité de Dieu en la créature; nous avons exposé plus haut qu'il enseigne qu'une prémotion physique est nécessaire à l'opération de la créature, à chaque fois que celle-ci commence à agir. Nous avons expliqué aussi pourquoi nous sommes d'avis que saint Thomas n'admet pas une nouvelle prémotion physique, c'est-à-dire une nouvelle application à l'acte pour l'acte libre, c'est-à-dire pour l'élection; nous avons spécialement nié que sa doctrine implique la prédétermination physique à l'acte libre, prédétermination qui consisterait à déterminer physiquement la volonté à un objet de son choix plutôt qu'à l'autre. Les mêmes principes doivent être appliqués pour expliquer l'action surnaturelle de Dieu sur l'âme. Quant à la prédestination et à la science divine, nous n'avons pas à en parler ici. Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 4, p. 138, cite en faveur de son sentiment les paroles suivantes de saint Thomas : *Tangit apostolus auxilium sibi præstitum ad ministeriorum executionem; hujusmodi autem auxilium duplex fuit : unum quidem ipsa facultas exequendi, aliud ipsa operatio seu actualitas. Facultatem autem dat Deus infundendo virtutem et gratiam, per quas efficitur homo potens et aptus ad operandum. Sed ipsam operationem confert in quantum in nobis interius operatur movendo et instigando ad bonum..., in quantum virtus ejus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate. In Epist. ad Eph.*, c. III, lect. II, p. 35. De ce texte Billuart conclut qu'outre la grâce suffisante qui donne le pouvoir de bien agir, il faut une autre grâce, la grâce efficace, pour que l'homme de fait agisse bien, et il entend parler de la grâce actuelle. Cette assertion ne se trouve pas dans le texte de saint Thomas : d'abord, il parle explicitement de l'exécution du ministère apostolique; mais admettons que l'on puisse expliquer de la même manière tous les actes salutaires. Saint Thomas distingue la faculté d'agir et l'opération elle-même; la faculté d'agir doit s'entendre ici de dons habituels, infus; l'opération est produite par Dieu en tant qu'il meut intérieurement et porte au bien; c'est la grâce actuelle excitante par laquelle est obtenue la coopération de l'homme; saint Thomas ne dit pas du tout qu'au delà de la motion par laquelle l'homme est excité au bien il faut une nouvelle grâce actuelle qui détermine physiquement le consentement. Ce saint, *De malo*, q. VI, a. un., ad 3um, enseigne que Dieu meut immuablement (*immutabiliter*) la volonté à cause de l'efficacité de l'énergie qui la meut. On peut appliquer cela à la grâce et dire que l'effet, l'acte salutaire, est obtenu infailliblement à cause de l'efficacité de la grâce; on en conclurait que la grâce est efficace *ab intrinseco.* Cette conclusion ne tranche pas la question : on peut dire que c'est à la causalité propre de la grâce qu'est dû l'acte salutaire, mais il reste à expliquer en quoi consiste cette causalité; est-ce une influence physique, est-ce une influence morale, comment atteint-elle l'acte libre ? L'article du R. P. Guillermin, *Revue thomiste*, t. X, p. 658 sq., nous indique plusieurs auteurs, appartenant à l'ordre des frères prêcheurs, qui interprètent la doctrine de saint Thomas tout autrement que ne l'a fait Bañez. Cf. aussi Wagner, *De gratia sufficienti*, Gratz, 1911.

II. DEPUIS LA FIN DU XVIe SIÈCLE. — C'est Molina qui a posé explicitement la question de l'efficacité de la grâce sanctifiante.

1° *Doctrine de Molina.* — 1. *Exposé.* — Cette doctrine comprend de multiples assertions connexes entre elles, mais concernant directement des objets différents, par exemple, le concours général de Dieu dans les opérations des créatures, la prescience divine, la prédestination; nous ne considérerons ici que ce qui concerne directement l'efficacité de la grâce actuelle.

a) D'après Molina, le secours de la grâce actuelle implique une double différence avec le concours général de Dieu dans les actes libres; d'abord, le secours de la grâce actuelle, comme telle, consiste en ce que par elle la volonté humaine est positivement inclinée ou mue à un acte salutaire délibéré; ainsi cette grâce (c'est-à-dire l'acte indélibéré) est cause efficiente de l'acte délibéré et de la surnaturalisation de celui-ci; dans le concours général, au contraire, il n'y a pas d'influence divine qui applique la volonté à agir, ni qui soit cause efficiente de l'acte libre; ce concours n'affecte que le libre arbitre *en acte : influxus immediatus una cum libero arbitrio in actu.* Ensuite, le secours de la grâce actuelle est antérieur à l'acte libre auquel il lui est ordonné et il a sur lui une priorité de temps ou au moins de nature; tandis que, pour le concours général, dans l'ordre naturel, il n'y a aucune priorité : ce concours est absolument simultané, n'existe que dans l'acte. *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. XLI, p. 239.

La grâce actuelle consiste essentiellement en des actes vitaux indélibérés, produits surnaturellement par Dieu dans l'intelligence et la volonté; quand l'homme est sous l'influence de ces actes, il peut toujours y consentir ou y refuser son consentement; s'il consent, la grâce obtient l'effet pour lequel elle est donnée et devient *efficace;* si, au contraire, l'homme ne consent pas, la grâce n'est que suffisante et inefficace; par conséquent l'efficacité de la grâce consiste formel-

lement en l'acte d'élection, le choix du libre arbitre. *Concordia*, disp. XII, XXXVI, XXXVII, XL, XLV, p. 55, 206, 208, 230, 256. D'où il résulte qu'entre la grâce efficace et la grâce seulement suffisante, il n'y a aucune différence *entitative*, ni essentielle, ni qualitative, ni quantitative (ou d'intensité); il en résulte encore que, si deux hommes sont influencés par une grâce prévenante *égale*, il pourra se faire que l'un se convertisse et que l'autre ne se convertisse pas; même il est possible qu'un homme se convertisse avec un secours inférieur à celui qui est accordé à un autre homme qui ne se convertit pas. *Concordia*, disp. XII, p. 51; XXXIX, p. 222. Cf. Lessius, Opusc. *De gratia efficaci*, c. XVIII, n. 7. L'infaillibilité de la connaissance divine concernant l'efficacité de la grâce provient de la *science moyenne* par laquelle Dieu, antérieurement à tout acte libre de sa propre volonté, connaît quel sera le choix de toute volonté libre placée dans des conditions déterminées. *Concordia*, disp. LIII, m. III, p. 364 sq.

b) Les arguments sur lesquels s'appuie ce système sont principalement l'existence de la liberté sous l'influence de la grâce actuelle et, en particulier, l'expression de cette vérité contenue dans le décret du concile de Trente : il y est dit que l'homme peut librement recevoir et rejeter l'inspiration divine, qu'il peut librement y consentir et y refuser son consentement. Denzinger-Bannwart, n. 797, 814. Quant à la connaissance divine, ce qu'on appelle science *moyenne* est celle qui a pour objet les actes libres qui seraient réalisés si une condition se vérifiait qui cependant ne se vérifiera jamais. L'existence de cette connaissance en Dieu se démontre par le texte : « Malheur à toi, Corozaïn ! Malheur à toi, Bethsaïde ! Car si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avaient été faits dans Tyr et dans Sidon, il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence sous le cilice et la cendre. » Matth., XI, 21. Quant au mode d'après lequel Dieu connaît cet objet, Molina assigne la perfection infinie de Dieu qui, dans son essence, voit toutes les déterminations possibles de toutes les volontés possibles. *Concordia*, disp. XLIX, L, LII, p. 289, 303, 317, 330.

2. *Critique*. — *a*) L'explication proposée concernant le concours général divin nie toute prémotion physique et, d'après ce que nous avons exposé plus haut, est inadmissible. Le concours simultané, appliqué à l'ordre surnaturel, n'explique pas comment un acte vital puisse être intrinsèquement surnaturel dans l'homme qui n'a pas les vertus infuses.

L'efficacité attribuée à la grâce elle-même, quand on parle de grâce efficace, est attribuée par Molina, non à la grâce, mais au libre arbitre et dès lors la causalité de la grâce semble ne pas atteindre le terme auquel elle est ordonnée, c'est-à-dire l'acte libre.

La science moyenne, qui doit être admise en Dieu si l'on ne considère que l'objet spécial qui lui est assigné, c'est-à-dire les futuribles, n'est pas suffisamment démontrée si l'on considère le *mode* de cette connaissance, notamment ce qui est en Dieu le *medium objectivum* dans lequel il perçoit les futuribles.

b) Quant aux arguments, l'existence du libre arbitre doit être maintenue et elle est parfaitement sauvegardée dans le système de Molina. Le P. Guillermin, *Revue thomiste*, 1902, t. X, p. 66, écrit très judicieusement : « Avouons-le sans détour : l'avantage du molinisme est de présenter sur notre responsabilité dans le péché une explication en apparence très simple et qui dégage facilement la responsabilité de Dieu. Ce n'est pas, comme certains se l'imaginent, que le molinisme ouvre plus abondantes les sources de la miséricorde et de la grâce divines et qu'il propose une grâce suffisante plus agissante. Non. C'est, au contraire, parce qu'il demande moins de Dieu et qu'il laisse davantage à la part de l'homme. Quand Dieu a concouru à susciter en notre âme les connaissances et les impulsions indélibérées, il a fini sa tâche. A l'homme maintenant d'achever l'œuvre, en ajoutant son consentement, comme aussi, en ne l'ajoutant point, de rendre la grâce vaine et stérile. » De plus, l'explication de Molina est plus conforme que les autres au texte du concile de Trente, sess. VI, c. V, Denzinger-Bannwart, n. 797, 814, où il enseigne que l'homme peut et consentir à l'excitation divine et n'y pas consentir; c'est en consentant qu'il coopère à l'excitation divine. C'est donc à une même grâce que l'homme peut librement consentir ou refuser le consentement; dès lors à la grâce suffisante il ne faut ajouter que le consentement libre pour que la grâce soit efficace; la notion de celle-ci n'implique donc pas une grâce spécifiquement ou numériquement distincte de la grâce suffisante. Pour ce qui concerne la science divine, la connaissance qui a pour objet les futuribles est affirmée dans le texte de Matth., XI, 21, mais de cette assertion on ne peut tirer aucune conclusion concernant le mode dont cette connaissance se réalise en Dieu.

2° *Doctrine de Bañez et de son école*. — 1. *Exposé*. — *a*) Elle enseigne, comme nous l'avons déjà dit, que la grâce actuelle consiste essentiellement en une motion surnaturelle qui se termine à un acte vital d'intelligence ou de volonté. Mais il faut distinguer deux espèces de grâces actuelles : l'une qui a pour terme l'acte indélibéré, c'est la grâce *excitante;* l'autre qui a pour terme l'acte délibéré de la volonté, l'acte du consentement à l'excitation divine, c'est la grâce *adjuvante*. Il y a donc une différence réelle et intrinsèque entre la grâce excitante et la grâce adjuvante. Remarquons cependant qu'il y a connexion entre l'influence morale, exercée par les actes indélibérés, et l'acte délibéré; il serait erroné de penser que la grâce adjuvante est infuse à la volonté, indépendamment des dispositions réalisées par les actes indélibérés. De plus, il importe de noter encore que « la grâce efficace prise dans sa totalité ne consiste pas dans un don unique et simple qui par lui seul obtienne tout l'effet, par exemple, l'acte salutaire de foi et de charité. Non. Pour que cet acte soit effectivement posé, il faut le concours de plusieurs choses, de plusieurs grâces partielles, sans lesquelles le libre arbitre ne pourrait jamais le produire : grâces extérieures de prédication, d'événements, de faits impressionnants..., illuminations intérieures de l'intelligence, souvenir des bienfaits de Dieu, pieuses émotions de la volonté, etc. Cependant toutes les grâces extérieures ou intérieures n'aboutiraient à rien si, finalement, la volonté ne se déterminait à produire l'acte salutaire. Or, pour procéder à cet acte, elle a besoin d'une motion subjective actuelle... » Guillermin, *Revue thomiste*, 1902, t. X, p. 382 sq. C'est précisément cette dernière impulsion qui est appelée grâce *efficace*. Dans le système de Bañez, cette dernière impulsion consiste précisément dans une prédétermination physique de la volonté à l'acte délibéré, c'est une entité physique, transitoire, infuse par Dieu dans la volonté et elle a pour fonction de faire physiquement que la volonté veuille *hic et nunc* consentir à la grâce excitante. Donc la grâce excitante est la même que la grâce suffisante, et la grâce efficiente est la même que la grâce adjuvante. La grâce efficace est donc une entité numériquement et spécifiquement distincte de la grâce suffisante, et elle doit nécessairement y être ajoutée pour qu'il y ait consentement libre. D'après cela, la grâce est intrinsèquement efficace (*efficax ab intrinseco*) : quand l'homme consent, ce n'est pas lui qui rend efficace la grâce, mais son acte est un signe qu'il a eu la grâce efficace. Il en résulte encore que, si l'on compare entre elles la grâce suffisante et la grâce efficace, on peut dire que la grâce suffisante est celle qui confère

à l'homme le pouvoir de bien agir; mais pour que, de fait, il agisse bien, c'est-à-dire pour qu'il utilise, de fait, le pouvoir qui lui est conféré, il faut une *nouvelle* grâce, plus *puissante*, c'est-à-dire la grâce efficace. Sur ce système, voir Alvarez, *De auxiliis*, disp. XXII, p. 177 sq.; disp. LXXII, n. 3, p. 611; disp. LXXIII, n. 2, p. 614; disp. LXXXIII, p. 660 sq.; Goudin, *De gratia Dei*, q. v, a. 4, § 4, p. 306; Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 4, *Opera*, t. III, p. 138.

Quant à la connaissance divine concernant le consentement de l'homme, elle s'explique précisément par cette prédétermination physique : Dieu a décidé, de toute éternité, de donner telles et telles prédéterminations physiques; c'est dans le décret ayant pour objet ces prédéterminations que Dieu connaît tous les actes délibérés salutaires.

b) Les arguments sur lesquels s'appuie cette doctrine sont d'abord la nécessité d'admettre la complète dépendance de l'homme et de toutes ses opérations vis-à-vis de l'influence divine; si l'on rejette la prédétermination physique, il faut admettre que l'acte libre, comme tel, est indépendant de l'influence divine et lui échappe; l'homme serait lui-même cause première de cet acte. Ensuite, on dit encore que la prédétermination physique explique seule l'infaillible connexion entre la grâce et le consentement humain, que, par conséquent, il faut que cette prédétermination physique se démontre par la science infaillible que Dieu doit avoir de tous les actes de l'homme.

2. *Critique.* — *a*) Les théologiens, qui appartiennent à l'école dont nous venons d'esquisser l'enseignement, professent sincèrement la doctrine catholique sur la grâce suffisante et la liberté humaine, mais l'explication qu'ils proposent de ces dogmes est, à notre avis, logiquement inconciliable avec eux.

a. Quant à la grâce suffisante, elle est telle, d'après ces théologiens, parce qu'elle donne le pouvoir d'agir salutairement, parce qu'elle met l'homme dans la condition où il peut poser l'acte libre du consentement; cependant une autre grâce, réellement et spécifiquement distincte, est requise pour que l'homme émette, de fait, le consentement; ainsi donc la grâce suffisante ne perfectionne la faculté opérative que dans l'ordre potentiel et la laisse à l'état statique, elle ne fait pas passer à l'exercice le libre arbitre considéré strictement en lui-même et n'atteint pas l'acte second. Cf. Billuart, *loc. cit.;* Guillermin, *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 671 sq. Si l'on objecte que l'on ne peut appeler suffisante une grâce à côté de laquelle une autre grâce est requise pour que l'effet soit obtenu, ces théologiens répondent : cela est vrai si l'on tient au sens grammatical du mot, mais ce n'est plus vrai si l'on considère le sens théologique. Car cette grâce est suffisante dans son genre; la grâce requise en outre est dans un autre genre. Voici comment s'exprime Billuart, *op. cit.*, p. 139 : *Equidem non est sufficiens in omni genere et ordine, cum requiratur alia alterius generis et ordinis, sed est sufficiens in suo genere et ordine : et dicimus quod sic loqui sit loqui in sensu proprio et prout communiter loquimur.* Billuart cite ensuite divers exemples pour montrer que, d'après la façon ordinaire de parler, on peut appeler suffisante la grâce dont il a indiqué la nature. En admettant qu'on puisse justifier l'expression au point de vue de la terminologie, on ne peut nier que la notion de grâce suffisante, défendue par ces théologiens, ne répond pas à la réalité qui fait l'objet de notre étude. En effet, il s'agit de l'acte délibéré salutaire; or, la doctrine catholique enseigne qu'il existe vis-à-vis de cet acte-là une grâce réellement suffisante et cependant inefficace, une grâce, par conséquent, qui confère réellement à l'homme tout ce qui lui est nécessaire pour le consentement et qui cependant ne l'obtient pas. Mais dans l'opinion, que nous critiquons, une telle grâce n'existe pas, car celle qui est appelée suffisante finit à l'acte premier, elle n'atteint pas physiquement l'acte second, c'est-à-dire l'acte salutaire délibéré; mais celui-ci ne peut pas se produire, si Dieu n'ajoute à la grâce, dite suffisante, une autre qui physiquement et immédiatement cause le consentement; donc si cette seconde grâce, la grâce efficace, n'y est pas, l'homme ne peut pas consentir à la première grâce; celle-ci n'est donc pas réellement suffisante à obtenir l'effet auquel elle est destinée. Non seulement le consentement de l'homme est requis, mais ce consentement ne peut pas se produire avec cette grâce; il en faut une autre plus puissante d'un autre ordre. Donc, dans ce système, il n'y a pas de grâce réellement suffisante, qui soit inefficace par la libre résistance de l'homme.

A cette dernière assertion, les théologiens bañésiens répondent : Dieu est prêt à donner la grâce efficace à tous ceux à qui il donne la grâce suffisante; il ne la refuse qu'à celui qui, par sa faute, résiste à la première grâce, faute qui est, par sa nature, antérieure à la dénégation de la grâce efficace. Cette explication ne résout pas la difficulté. En effet, on dit : Dieu, en concédant la grâce suffisante, offre en même temps de donner la grâce efficace, et la donnera si l'homme n'y met pas obstacle par sa résistance. Mais dans la doctrine bañésienne, cette résistance est un acte libre, délibéré; cet acte ne se produit que par une prédétermination physique infuse par Dieu dans la volonté; l'homme ne peut résister à la grâce suffisante que pour autant que Dieu le prédétermine physiquement à cet acte de résistance; on devrait donc admettre que Dieu, *en même temps*, *offre* la prédétermination physique au consentement et cependant prédétermine physiquement l'homme au dissentiment, c'est-à-dire à l'obstacle qui empêche la concession de cette grâce qu'on dit offerte. Il en résulte que ce qu'on appelle *offrir la grâce* efficace ne correspond pas à la réalité. Ce qui confirme cette conclusion, c'est que, d'après l'opinion critiquée, les décrets de Dieu concernant l'octroi des grâces efficaces ne présupposent par notre choix, mais le précèdent; donc on ne peut pas dire : Dieu prédétermine physiquement la volonté de tel homme à la résistance de telle grâce parce qu'il a prévu que l'homme refuserait son consentement; mais c'est Dieu qui est cause de cette prédétermination antérieurement à la prévision de l'acte humain.

b. La liberté humaine n'est pas mieux sauvegardée que la grâce suffisante. La liberté humaine consiste essentiellement dans la propriété que l'homme possède de choisir, c'est-à-dire de vouloir ceci plutôt que cela. A cet effet, il faut que la volonté humaine elle-même *détermine* physiquement cet acte qui est choisir, c'est-à-dire qu'à l'instant où émane cet acte, existe cette indifférence active, au moyen de laquelle la volonté elle-même émet et détermine le choix. Cette indifférence active est absolument requise pour qu'il y ait imputabilité du choix; en effet, si la volonté ne peut pas se déterminer elle-même à vouloir ceci ou cela, l'acte de volition ne peut pas lui être imputé, elle ne peut pas être responsable, elle ne peut pas mériter ou démériter. Par exemple, si Dieu, par une grâce actuelle excitante, meut moralement ou objectivement un homme à entendre la messe le dimanche, cet homme doit vouloir ou bien aller à la messe, ou bien ne pas aller à la messe (soit directement, soit indirectement, en voulant, par exemple, ne pas songer à cela, ou en voulant autre chose); pour que le choix lui soit imputable, il faut qu'à l'instant où il émet la volition, il soit réellement et physiquement indifférent à l'un et à l'autre objet; si une cause qui lui est extrinsèque produit physiquement la détermination du choix, sa détermination ne peut pas lui être imputée. Par conséquent, dans le système bañésien, la liberté humaine,

avec l'imputabilité qui lui est propre, n'est pas logiquement défendable, car c'est Dieu qui par la prédétermination physique cause immédiatement le choix de l'homme et cette causalité divine est, par sa nature, antérieure à la coopération humaine; la prédétermination physique enlève donc précisément cette indifférence physique qui est essentielle à l'émision de l'acte *libre* et la condition *sine qua non* de son imputabilité. Si donc l'efficacité de la grâce consiste précisément en cette prédétermination, il en résulte que l'efficacité de la grâce enlève la liberté, l'imputabilité et le mérite. Qu'on ne dise pas : la volonté humaine se détermine elle-même *en vertu de la prédétermination divine*, comme la cause seconde qui agit sous l'influence de la cause première. Il s'agit ici d'une opération spéciale qui diffère de toutes les autres précisément en ce qu'elle n'est pas déterminée physiquement ni par son objet, ni par une forme, qui fasse que l'acte émis soit précisément tel : pour l'intelligence, par exemple, c'est l'espèce intelligible qui détermine entièrement l'acte cognoscitif; dans ce cas, la motion divine a pour fonction de faire sortir l'acte de sa faculté, la motion divine se termine formellement à *l'exercice de l'acte*. Il en est de même de toutes les autres opérations. Mais l'acte libre seul a pour propriété d'être déterminé subjectivement par la faculté elle-même qui l'émet, en tant qu'elle a maîtrise sur son acte; les objets présentés par l'intelligence spécifient l'acte en ce sens que c'est à l'un ou à l'autre que l'acte se terminera, mais aucun d'eux pris isolément (dant l'hypothèse de l'acte libre) ne suffit à déterminer le choix. Dès lors, si Dieu par une entité physique détermine la volonté humaine à vouloir *hic et nunc, ceci plutôt que cela*, la volonté humaine *subit* cette détermination, elle *est déterminée* et ne peut pas *se déterminer elle-même* sous l'influence de la prédétermination divine; il n'y a pas une double prédétermination, l'une divine, l'autre humaine. Dans l'hypothèse de la prédétermination physique, il est vrai que cet acte est émis vitalement par la volonté, mais cela ne réalise pas l'essence de l'acte *libre;* celui-ci doit sortir vitalement de la volonté de telle façon qu'il soit déterminé quant à son objet (vouloir *ceci*) par la volonté elle-même, et que précisément pour cela il soit imputable à celui qui l'a émis. Si l'on exigeait une prémotion physique *non déterminante* quant à l'objet du choix, mais produisant le seul exercice de l'acte libre, on ne détruirait pas la notion de liberté.

On dira peut-être : la nécessité de l'acte vient tout entière de ce que la faculté qui le produit est remplie par lui; si elle n'était pas remplie par l'objet de cet acte, si elle est plus vaste que son objet, elle pourra être mue, prémue déterminément à ce choix, elle ne sera en rien nécessitée. Or, dans le cas qui nous occupe, la volonté n'est pas remplie par son objet, puisque le bien qu'elle choisit est un bien particulier. Donc si elle choisit sous la détermination de Dieu, la volonté n'est pas nécessitée, elle reste libre. Cf. *Revue thomiste*, 1911, p. 393. Nous répondons que cette explication ne sauvegarde pas la notion de liberté qui, à notre avis, doit être admise. En effet, de ce qu'une faculté n'est pas remplie par son objet, il résulte que son objet ne suffit pas à déterminer l'acte de cette faculté, que, par conséquent, cet acte n'est pas, d'une manière absolue, nécessité par son objet. Mais l'absence de cette nécessité-là ne suffit pas à la liberté d'indifférence qui implique l'imputabilité du choix; pour que celle-ci soit réalisée, il faut que la volonté elle-même se détermine activement à vouloir ceci plutôt que cela, il faut qu'un principe extrinsèque (par exemple, Dieu) ne vienne pas enlever à la volonté cette causalité qui est précisément la raison de la maîtrise sur son propre choix et de l'imputabilité de celui-ci. Il y a donc à distinguer une double nécessité vis-à-vis d'un acte : celle qui provient de l'objet (ainsi l'homme qui jouit de la vision intuitive de Dieu est nécessité à aimer cet objet qui remplit sa faculté), et celle qui provient d'une détermination physique de la faculté de volonté à un acte qui a pour objet un bien qui ne remplit pas toute la faculté. Quand cette dernière détermination physique se réalise par un principe extrinsèque à la volonté, celle-ci n'a plus la maîtrise sur son acte et celui-ci ne lui est pas imputable.

Enfin il reste la distinction classique des bañésiens : *in sensu diviso*, et *in sensu composito*. La volonté serait libre *in sensu diviso*, c'est-à-dire quand la prédétermination physique n'est pas encore dans la volonté; celle-ci ne serait pas libre *in sensu composito*, c'est-à-dire quand la prédétermination physique est produite. Cette distinction ne lève pas la difficulté; elle ne laisse pas subsister ce qui, à notre avis, est essentiel à l'acte libre, à savoir l'indifférence active de la volonté se déterminant au choix. En effet, dans le système bañésien, si l'on considère la volonté en acte premier, elle ne peut pas physiquement se déterminer au choix, parce que la prédétermination physique divine n'existe pas; dès que celle-ci existe, la volonté est physiquement déterminée à vouloir ceci plutôt que cela. Il n'y a donc pas de place pour l'indifférence active et la maîtrise de la volonté sur son acte. Ce qui ressort plus clairement quand on considère ce que nous avons dit plus haut ; il faut, dans le système bañésien, une prédétermination physique à tout acte d'élection. Considérez la volonté en acte premier, supposez-la mue par une grâce actuelle excitante (qui a pour terme l'acte indélibéré) à un acte délibéré de vertu ; si aucune prédétermination physique ne survient (hypothèse impossible), elle ne peut physiquement émettre aucun choix, si survient la prédétermination physique au consentement elle est physiquement déterminée à consentir, si survient, au contraire, la prédétermination physique au dissentiment, elle est physiquement déterminée à vouloir ne pas consentir. Il n'y a donc aucune indifférence physique active, aucune maîtrise de la volonté sur son acte. Et — il faut bien que nous le répétions ici — la prédétermination physique infuse par Dieu ne dépend pas de la prévision qu'il a des dispositions de l'homme d'après lesquelles il consentirait ou refuserait le consentement, indépendamment de la prédétermination physique.

b) Quant aux arguments généraux proposés pour étayer la doctrine bañésienne, *a*. le premier est celui de la dépendance complète de l'homme vis-à-vis de Dieu. Certes l'on doit admettre que toute créature et quant à son être et quant à ses opérations dépend réellement et absolument de Dieu; il faut admettre encore que, dans l'ordre du salut, tout acte salutaire dépend de la grâce et de Dieu qui est seule cause de celle-ci. Mais le système bañésien n'est pas la seule explication possible de cette dépendance. Nous ne pensons pas que pour la sauvegarder il faille admettre la prédétermination physique. En effet, Dieu, en créant les êtres doués de volonté libre, leur a donné une faculté dont l'opération, qui lui est propre, l'élection, est essentiellement diverse de toutes les autres opérations; cette différence consiste précisément en ceci, que la volonté veut ceci plutôt que cela, alors qu'elle pourrait vouloir cela plutôt que ceci; or il y a dans ce choix une réelle indépendance physique qui ne peut pas être enlevée sans que périsse l'essence même de l'acte libre. Cette indépendance physique soustrait-elle la volonté à la souveraine domination de Dieu ? Non, parce que Dieu peut mouvoir la créature intelligente à tout acte volontaire sans détruire cette indépendance qui est le propre de l'acte d'élection. Cette assertion est pour nous une conclusion nécessaire de la connaissance de la nature humaine et de la connaissance de la nature

divine; nous savons que l'homme est libre, que cette liberté consiste essentiellement dans le pouvoir de choisir; d'autre part, que Dieu ne détruit pas son œuvre, mais qu'il meut toute créature de la manière qui convient à sa nature; nous concluons donc que cette liberté, que cette indépendance qui lui est essentielle, doivent subsister, que par conséquent Dieu ne meut pas l'homme de façon à ce que cette liberté disparaisse. Si donc la prédétermination physique est incompatible avec la liberté que nous connaissons, nous devons logiquement nier la prédétermination physique. Cette négation doit être maintenue alors même que nous ne parviendrions pas à trouver une explication adéquate de la manière intime dont Dieu agit dans ses créatures. Dans ce cas, il faudrait se contenter du principe général énoncé par saint Thomas : « La providence divine ne détruit pas la nature des choses, mais la conserve. Puis donc que la volonté est un principe actif qui n'est pas déterminé à un objet, mais qui est indifférent vis-à-vis d'un grand nombre (*principium activum non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa*), Dieu la meut de telle façon qu'il ne la détermine pas nécessairement à un objet, mais son mouvement (son acte) reste contingent et ne devient pas nécessaire, si ce n'est quand il s'agit des objets vers lesquels elle est mue naturellement » *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. x, a. 4. Saint Thomas, en répondant à la question concernant le mode d'après lequel Dieu agit dans la volonté, exclut avant tout ce qui serait inconciliable avec la liberté, notamment une détermination physique qui enlèverait la contingence de l'acte, c'est-à-dire l'indifférence active qui est le propre de la liberté.

b. Nous donnons une réponse semblable à l'argument tiré de la connaissance divine. Il faut admettre et l'on démontre que Dieu doit connaître tous les actes libres de l'homme, qu'il les connaît en lui-même, *in semetipso;* mais la difficulté surgit quand il faut assigner le moyen objectif dans lequel Dieu connaît les actes libres. On propose comme moyen de connaissance les décrets déterminants, c'est-à-dire les décrets de la volonté divine qui décident de donner à tel homme dans de telles conditions telle prédétermination physique qui produit l'acte de volonté; ce moyen de connaissance, nous le rejetons comme inconciliable avec la liberté humaine. Cette incompatibilité étant démontrée, il faut la maintenir alors même que l'on ne parviendrait pas à assigner d'une manière absolument satisfaisante le moyen objectif dans lequel Dieu connaît les actes libres. Il ne serait pas logique d'affirmer *a priori* que nous devons connaître ce qui, dans l'essence divine, est le moyen objectif dans lequel Dieu connaît les actes libres. Quant à nous, nous ne voyons aucune contradiction dans la science moyenne, bien que cette explication ne résolve pas pleinement toutes les difficultés. Mais ce n'est pas ici le lieu d'exposer ce qui concerne la science divine.

3° *Doctrine de Bellarmin.* — 1. *Exposé.* — Cet éminent théologien n'est ni moliniste ni bañésien dans son enseignement concernant l'efficacité de la grâce actuelle. Il tient pour fausse l'opinion de Molina qui dit que l'efficacité de la grâce dépend de la volonté humaine, et il n'admet pas sans restriction l'assertion d'après laquelle une même grâce obtiendrait chez un individu la conversion et ne l'obtiendrait pas chez un autre, ni l'assertion d'après laquelle une grâce moindre obtiendrait la conversion chez l'un, alors qu'une grâce plus puissante ne l'obtiendrait pas chez l'autre. Il tient pour fausse l'opinion de Bañez qui dit que la grâce efficace prédétermine physiquement la volonté au consentement.

Il enseigne que l'efficacité de la grâce dépend d'elle, c'est à dire que la grâce est efficace *ab intrinseco.* Cette efficacité consiste dans la congruité du secours donné, et ce secours détermine moralement la volonté au consentement, de façon que le consentement suive immanquablement, non nécessairement, mais librement. Quand Dieu veut que quelqu'un se convertisse, il lui parle intérieurement, l'exhorte et l'inspire de la façon qui lui convient, de sorte que cet homme ne repousse pas l'appel divin. Cette opinion, ajoute Bellarmin, est incontestablement celle de saint Augustin. Cette opinion, dit-il, sauvegarde et l'efficacité de la grâce et la liberté humaine; parce que la grâce ne détermine pas physiquement la volonté, elle laisse l'homme réellement libre de consentir ou de ne pas consentir; parce que la grâce détermine moralement la volonté, elle fait que l'homme y consente immanquablement. Cette explication sauvegarde encore la prédestination, lui conserve la certitude, la gratuité en même temps que l'indépendance de la prévision des œuvres humaines. Bellarmin admet aussi la science moyenne. L'exposé de la doctrine de Bellarmin se trouve principalement dans son écrit : *De novis controversiis inter patres quosdam ex ordine prædicatorum et P. Ludovicum Molinam*, dans Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 101 sq. Voir aussi Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. xii, p. 243 sq.

2. *Critique.* — Cet exposé dans ses grandes lignes nous semble vrai et exact; il resterait à déterminer davantage en quoi consiste la congruité de la grâce.

4° *Doctrine de Suarez.* — 1. *Exposé.* — Suarez enseigne que la grâce est efficace *ab extrinseco*, c'est-à-dire que la grâce est rendue efficace par le consentement humain. Il admet aussi que la grâce ne sera efficace que si elle est congrue; mais cette congruité semble réalisée principalement par des circonstances externes à la grâce et non par la qualité ou l'intensité intrinsèques de la grâce; d'où il résulte qu'un homme se convertira avec une grâce en elle-même inférieure, mais donnée à un moment opportun pour le sujet auquel elle est concédée. *Opuscula theologica*, opusc. I, l. III, c. xxi, n. 5 sq., *Opera omnia*, t. xi, p. 284 sq. Cette congruité n'est pas telle qu'elle soit par elle-même la cause de la connexité objective entre la grâce actuelle excitante et le consentement; cette connexion n'est réalisée que pour autant que Dieu connaît que tel homme consentira de fait à telle grâce. Sur la doctrine de Suarez et les autres opinions qui appartiennent au congruisme, voir Congruisme, t. iii, col. 1120 sq., mais l'opinion de Bellarmin concernant l'efficacité de la grâce n'est pas la même que celle de Molina.

2. *Critique.* — En faisant abstraction de ce qui dans la doctrine de Suarez concerne le concours général de Dieu, la science divine et la prédestination, la notion qu'il donne du congruisme et de la connexion entre la grâce excitante et le consentement semble insuffisante. Dans ce système sont sauvegardés le libre arbitre et la réalité d'une grâce suffisante quoique inefficace.

5° *Doctrine des augustiniens.* — Elle a été exposée et critiquée à l'art. Augustinianisme, t. i, col. 2485 sq.

6° *Doctrine de Tournély.* — 1. *Exposé.* — Elle se sépare de la précédente, notamment en ce qu'elle distingue la grâce accordée pour les œuvres faciles et la grâce donnée pour les œuvres difficiles : il y a une grâce actuelle excitante qui par elle-même suffit à obtenir le consentement libre : c'est la grâce qui est donnée pour des œuvres faciles et aussi pour la prière. Si l'homme consent à cette grâce, il en obtiendra d'autres qui seront alors suffisantes pour l'accomplissement d'œuvres difficiles. *De gratia Christi*, t. ii, q. vii, a. 4, concl. 5, p. 448 sq. Saint Alphonse de Liguori admet la même opinion en la précisant : pour les œuvres difficiles, il faut une grâce efficace *ab intrinseco*, qui détermine la volonté au consentement et qui ordinairement consiste en une délectation victorieuse, parfois en

un acte d'espérance, de crainte, etc. Pour les œuvres faciles, il y a une grâce qui n'est pas efficace *ab intrinseco* relativement à l'œuvre salutaire; notamment cette grâce suffisante donne à chacun le pouvoir de prier (l'acte de la prière est parmi les œuvres faciles), et celui qui prie obtient la grâce efficace *ab intrinseco*. *Opera dogmatica*, tr. V, § 7, édit. Walter, Rome, 1903, t. I, p. 528. Voir son article, t. I, col. 916. Le P. Jean Hermann a proposé et adopté le sentiment de son père saint Alphonse. *Tractatus de divina gratia secundum S. Alphonsi de Ligorio doctrinam et mentem*, Rome, 1904, p. 337-501.

2. *Critique.* — Cette doctrine ne répond pas directement à la question posée par les théologiens, à savoir si la grâce est efficace *ab intrinseco* ou *ab extrinseco*. Elle contient de justes considérations sur la doctrine de la distribution des grâces, et notamment elle met en relief l'importance de la prière; c'est par elle que l'homme obtient de fait des grâces plus nombreuses et plus influentes; on peut dire que, en règle générale, c'est par la prière que l'homme reçoit les grâces efficaces par lesquelles il se sauve; mais cette connexion entre la prière et les grâces subséquentes ne résout pas la question du mode selon lequel la grâce produit le consentement; en particulier, elle ne résout pas la question du mode selon lequel la grâce qui excite à la prière est efficace. De plus, la théorie de Tournély a d'autres inconvénients. Voir art. AUGUSTINIANISME, t. I, col. 2498. Dans le même article, col. 2496, on a indiqué l'opinion du P. Guillermin, qui mérite d'attirer l'attention des théologiens.

Conclusion. — 1° D'après l'exposé succinct de ces diverses doctrines, il semble qu'on peut, quant à leur substance, les ramener à trois catégories, en ne tenant pas compte des divergences qui concernent l'explication ultérieure des principes et leur application.

1. D'après Bañez, l'efficacité de la grâce consiste dans la prédétermination physique : c'est la grâce adjuvante (réellement distincte de la grâce excitante) qui, surajoutée à la grâce excitante, cause physiquement l'acte du consentement; il y a donc une connexion physique et nécessaire entre cette grâce et l'acte délibéré; c'est là, au plein sens du mot, une grâce efficace par elle-même, *efficax ab intrinseco*.

2. D'après Molina, il n'y a pas de prédétermination physique et par conséquent pas de connexion physique et nécessaire entre la grâce et l'acte délibéré. La causalité physique de la grâce actuelle se trouve tout entière dans l'acte indélibéré d'intelligence et de volonté. Ces actes disposent l'homme au consentement, l'y inclinent, mais ce consentement est produit, causé par la volonté se déterminant elle-même librement; précisément pour cela il n'y a pas de connexion physique et nécessaire entre la grâce et l'acte délibéré du consentement, et par conséquent il n'y a pas de grâce efficace par elle-même; dans ce système on a, au sens plein du mot, une grâce efficace *ab extrinseco*.

Pour préciser le sens de l'expression *efficax ab extrinseco*, remarquons que Molina parle de la grâce excitante, et que, par son efficacité, il entend l'émanation de l'acte du consentement; comme, d'après lui, cette émanation est causée physiquement par la volonté sans aucune prémotion physique divine, il résulte que cet acte est surajouté à la grâce excitante qui en est réellement distincte et par conséquent l'efficacité dont il s'agit est extrinsèque à la grâce excitante. Les bañésiens appellent aussi efficacité de la grâce l'émanation même de l'acte du consentement; comme, d'après eux, cette émanation est causée physiquement par la prédétermination divine, il résulte que cet acte est l'effet immédiat et physique de la grâce et que la causalité physique de celle-ci atteint l'être et la détermination de cet acte; c'est pourquoi on dit que cette grâce est par elle-même ou intrinsèquement efficace. Mais il faut remarquer que la grâce qui est efficace au sens expliqué n'est pas la grâce excitante, mais une grâce réellement et essentiellement distincte de celle-là et surajoutée.

3. D'autres théologiens défendent une opinion moyenne. Ils n'admettent pas la prédétermination physique, mais ils n'admettent pas non plus l'absence de toute connexion intrinsèque entre la grâce et l'acte du consentement; la grâce excitante, d'après eux, produit une disposition, une inclination qui, parce qu'elle est *telle* (c'est-à-dire parce qu'elle produit tel acte déterminé, indélibéré, ou bien parce qu'elle produit une inclination de telle intensité), obtient, de fait, le consentement; c'est donc dans la *congruité* de la grâce excitante relativement au sujet que consiste la connexion de la grâce avec le consentement; d'après cette opinion, la grâce est dite aussi efficace *ab intrinseco*, mais cette efficacité intrinsèque diffère radicalement de l'efficacité intrinsèque défendue par les bañésiens. La première n'est pas physique, elle est morale : aussi l'appelle-t-on une prédétermination morale. La congruité ou prédétermination morale est susceptible d'explication plus développée, mais il est essentiel à la doctrine exposée que la volonté est cause physique efficiente de son acte délibéré ainsi que de la détermination de celui-ci, de plus que cette détermination est réellement *contingente*, c'est-à-dire que la volonté qui, sous l'influence de la grâce excitante, se détermine au consentement, aurait pu physiquement se déterminer au non-consentement, à la résistance. Cette opinion est donc toute différente de celle de Jansénius qui concevait l'appétit volontaire comme une balance qui penche nécessairement du côté où la pression est plus forte, cf. Guillermin, *Revue thomiste*, 1903, p. 22 sq.; elle est aussi différente de l'opinion des augustiniens rigides chez lesquels la délectation victorieuse semble bien causer physiquement la prédétermination de l'acte du consentement, bien que cette prédétermination exerce une causalité toute différente de celle qui est exposée dans le système bañésien. Sur l'opinion des augustiniens rigides, voir AUGUSTINIANISME, t. I, col. 2485 sq.; dans le même article, col. 2495 sq., est exposée la doctrine de la prédétermination morale. Si l'on exclut l'opinion de Tournély, qui introduit une distinction sans fondement, et si l'on s'en tient à admettre une congruité intrinsèque, mais *relative* aux dispositions des individus, auxquels est donnée la grâce excitante, et dont l'effet propre est de mettre le sujet dans telle disposition où de fait il consentira librement, cette opinion nous semble sauvegarder la liberté humaine et l'efficacité de la grâce. Les hommes, par leurs paroles et leurs actes, peuvent persuader aux autres de faire ou d'omettre telle chose; ils sont parfois si puissants qu'ils peuvent faire changer les résolutions des autres; Dieu qui agit à son gré dans l'intérieur même de l'âme pourra donc obtenir toujours le consentement de l'homme ; il pourra par conséquent réaliser chez les divers individus la sainteté surnaturelle telle qu'il la désire. Nous ne voyons pas sur quoi est fondée l'assertion du P. Portalié, art. AUGUSTINIANISME, t. I, col. 2497 : « De fait, l'expérience prouve que Dieu n'emploie pas *universellement* ce moyen (la prédétermination morale). Il n'est ni vrai, ni vraisemblable que Dieu donne à tous ceux qui font bien (même dans les plus petites choses, une légère aumône, etc.) *une abondance de grâces moralement irrésistible*, en sorte qu'il leur serait non seulement plus difficile, mais moralement impossible de résister; l'expérience de chaque âme semble établir qu'il n'en va point ainsi. » Cette assertion suppose d'abord qu'il faut pour tout acte salutaire, même chez

l'homme juste, une grâce spéciale excitante ou une série de grâces; cette thèse n'est pas démontrée et nous ne l'admettons pas, comme nous l'exposerons plus loin. Le P. Portalié s'appuie sur l'expérience; nous nous demandons en vain ce que l'expérience pourrait établir concernant le mode de l'influence de la grâce actuelle excitante sur l'acte de consentement. L'homme a la conscience psychologique de ses actes cognoscitifs et appétitifs, qu'ils soient indélibérés ou délibérés. L'homme peut donc avoir conscience d'une inclination puissante vers un bien, ou d'inclinations répétées vers telle bonne action, il pourra avoir conscience de sa délibération et du fait qu'il pose un consentement pleinement délibéré, il pourra, par la foi et par une connaissance conjecturale, savoir que telle inclination est l'effet d'une grâce actuelle, et que, par conséquent, il a librement consenti à une grâce; mais il ne pourra pas avoir conscience de la nature intime de la connexion de la grâce actuelle excitante avec le consentement qui a suivi. Il en est de même lorsque, délibérément, il refuse le consentement à une inclination puissante ou à une série de motions vers un bien; il aura conscience et de l'inclination et de sa résistance délibérée, mais son regard ne pourra pas pénétrer davantage dans son activité psychologique et savoir pourquoi il a refusé son consentement; il ne peut que constater le fait de son refus délibéré et la possibilité du consentement. Il en est de même pour les actions faciles, qui ne sont précédées d'aucune lutte; quand Dieu, par une grâce actuelle, fait surgir dans un homme bien disposé la pensée d'une bonne action et que cet homme immédiatement, bien que délibérément, consent et pose l'acte vertueux, il pourra savoir qu'il a librement consenti à l'impulsion susdite, mais sa conscience ne lui manifestera pas quelle est précisément l'influence exercée par cette grâce; il n'y a pas de raison de nier que c'est de la congruité de cette impulsion que dépend le consentement, et que, par conséquent, cette grâce excitante a été une prédétermination morale. La notion de celle-ci n'implique pas nécessairement l'idée d'inclination véhémente ou d'impulsion irrésistible ou victorieuse d'une opposition. La prédermination morale ne dit pas autre chose qu'une inclination vers le bien telle qu'elle obtient de fait le consentement libre.

Mais ici surgit la question de l'*infaillibilité* de la connexion entre la grâce excitante et le consentement. Quand on parle d'infaillibilité on parle d'une connaissance : il ne peut s'agir ici que de la connaissance divine. Car lorsque l'homme consent librement, il a conscience qu'il pourrait ne pas consentir et que son consentement est *contingent*. Quand il s'agit de l'influence exercée par un homme sur un autre, le premier ne peut avoir qu'une connaissance conjecturale du consentement ou non-consentement du second. Dieu connaît infailliblement tous les actes libres que poseraient tous les hommes dans toutes les circonstances où ils pourraient se trouver; nous tenons que Dieu connaît cela en lui-même et notamment dans sa causalité divine. Mais quel est précisément le moyen objectif dans lequel Dieu connaît ses actes ? Ce n'est pas le lieu de traiter cette question. Nous dirons simplement que la congruité de la grâce excitante, cette congruité qui est relative à chaque individu et qui constitue la prédétermination morale, est pour Dieu un moyen de connaître infailliblement le consentement, et la non-congruité, qui suppose toujours la suffisance de la grâce, est le moyen de connaître infailliblement le non-consentement. La prédestination est donc infaillible et les moyens dont elle se sert obtiennent immanquablement leur effet.

2° De ce que nous venons d'exposer, il résulte que la différence entre la grâce seulement suffisante et la grâce efficace n'est pas une différence essentielle; que, si l'on considère la grâce d'une manière absolue, cette différence n'est ni qualitative, ni quantitative; la congruité, propre à la grâce efficace, est une congruité *relative* au sujet auquel elle est donnée; il peut donc se faire que telle inspiration soit efficace chez tel individu dans telles circonstances et ne le soit pas chez un autre; il peut se faire aussi qu'une inspiration plus intense soit inefficace chez tel homme, alors qu'une grâce moins intense soit efficace chez un autre.

3° Il faut rappeler encore qu'entre le terme de la causalité physique et efficiente de la grâce excitante, c'est-à-dire l'acte indélibéré, et le consentement délibéré il y a nécessairement, si on peut parler ainsi, solution de continuité. Le P. Guillermin, *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 673, explique très bien cette assertion : « Il y a une grande différence entre la manière d'agir de la volonté libre sous la motion divine et la manière d'agir des facultés d'ordre purement physique. En celle-ci, l'action divine A produit toujours une motion passive A' de laquelle découle ensuite nécessairement l'effet corrélatif *a*. Les agents physiques, en effet, agissent toujours conformément aux modifications qu'ils ont subies; un corps soumis à l'action de la chaleur communiquera la chaleur au même degré où il l'aura lui-même reçue. Aussi dit-on des agents physiques qu'ils sont dans leurs opérations plutôt passifs qu'actifs, *potius aguntur quam agunt*. Il en va tout autrement pour la volonté libre. Sans doute ici encore l'action divine A produit dans la faculté une impulsion une motion passive A'. Mais la liberté de la volonté consiste précisément en ce qu'entre la motion passive A' et l'acte *a* correspondant il n'y a qu'un lien contingent et, puisque la volonté créée est défectible, il peut arriver, Dieu le permettant ainsi, qu'elle entrave le résultat de la motion et que l'acte *a* soit intercepté. Pour mieux entendre comment la défection peut se produire sous la motion actuelle de Dieu, on doit se rappeler que, d'après l'enseignement thomiste, il faut considérer dans la motion physique naturelle ou surnaturelle un double aspect. Sous le premier aspect, elle est un effet de Dieu, une motion passive reçue dans la volonté; sous le second aspect, elle est principe actif, ou plutôt la faculté activée par la motion divine passivement reçue devient, par elle et avec elle, principe actif d'opération : *Actus procedit ab agente in actu*. Or, l'agent libre se distingue de l'agent nécessaire en ce que celui-ci, une fois activé, procède fatalement à la production de l'acte, tandis que l'agent libre y procède librement et suivant ce qu'il lui plaît de vouloir. Si cet agent libre est indéfectiblement parfait dans ses choix, il procédera immanquablement, quoique librement, à la production de l'acte auquel l'active la motion divine. Mais si cet agent libre est défectible, il pourra toujours défaillir, et sûrement il défaillira quelquefois, à moins que Dieu, par une protection gratuite particulière, ne le préserve et ne le soutienne actuellement; et sa défaillance consistera précisément en ce qu'il choisira de ne pas procéder activement à l'acte auquel il est mû et actionné par la motion passive reçue de Dieu. » Donc la motion divine qui est passivement reçue et qui a pour terme l'acte indélibéré ne prédétermine pas physiquement l'acte délibéré; celui-ci est contingent. De plus, il ne faut pas, outre l'impulsion indiquée A, une nouvelle impulsion divine qui, physiquement, cause et détermine l'acte délibéré; celui-ci émane de la volonté déjà en acte par l'impulsion A' et c'est la volonté elle-même qui le détermine. Nous concluons que la division de la grâce actuelle en *suffisante* et en *efficace* concerne formellement la grâce *excitante;* si celle-ci est congrue, au sens expliqué, c'est-à-dire si elle est telle qu'elle obtient immanquablement le consentement, elle est efficace; elle est, au contraire,

seulement suffisante, si elle n'a pas cette congruité qui est suivie du consentement.

Nous n'avons guère cité d'auteurs dans l'exposé de notre conclusion, et nous ne saurions faire le triage des théologiens en déterminant exactement quelles sont les propositions admises par les uns et par les autres, car il y a, à ce point de vue, des divergences nombreuses et souvent il est impossible de saisir exactement la pensée d'un auteur sur l'explication de la causalité de la grâce. Nous croyons cependant que notre conclusion est conforme à la doctrine de Bellarmin, dans son écrit *De novis controversiis*, cité plus haut, et que ce théologien souscrirait à ces trois assertions : 1° l'efficacité de la grâce actuelle excitante ou la connexion immanquable entre la grâce excitante et le consentement libre de la grâce consiste formellement en sa *congruité relative*, relative au sujet auquel elle est conférée et en ce sens l'efficacité est intrinsèque; 2° il n'y a pas de différence essentielle entre la grâce simplement suffisante et la grâce efficace; même il n'y a pas entre elles de différence qualitative ou quantitative, si on considère la grâce interne en elle-même, abstraction faite des dispositions du sujet dans lequel elle entre; 3° la division entre grâce seulement suffisante et la grâce efficace est une subdivision de la grâce excitante, et pour que la grâce excitante soit efficace, il n'est pas requis qu'une nouvelle grâce prévenante soit ajoutée à la première.

V. Nécessité de la grace actuelle pour l'homme justifié. — 1° *Doctrine de l'Église.* — Il ne peut être question ici que des adultes, arrivés à l'usage de la raison; les autres ne peuvent par poser d'actes salutaires. Nous parlons ici de la conservation de l'état de justice : elle requiert des actes délibérés salutaires, notamment l'observation des commandements divins. Nous n'exposons pas ici ce qui concerne la persévérance *finale*. Voir Persévérance.

L'homme adulte justifié ne peut pas, sans le secours de grâces actuelles, éviter, pendant un temps considérable, tout péché mortel. — 1. Cette assertion est contenue implicitement dans ces textes de l'Écriture sainte où l'on mentionne, d'une part, les grandes difficultés que rencontre le juste dans l'exercice de sa perfection morale, et, où on indique, d'autre part, que l'énergie, requise à la persévérance, est due au secours divin ; ce secours ne peut pas être uniquement l'ensemble des dons habituels; il s'agit donc de grâces actuelles. Les textes, auxquels nous faisons allusion, sont les suivants : « Au reste, mes frères, fortifiez-vous dans le Seigneur et dans sa vertu toute-puissante. Revêtez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux embûches du diable. Car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les princes, contre les puissances, contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits (répandus) dans l'air. C'est pourquoi prenez l'armure de Dieu afin de pouvoir résister au jour mauvais et, après avoir tout surmonté, rester debout. » Eph., vi, 10-13. « Ainsi donc que celui qui croit être debout prenne garde de tomber. Aucune tentation ne vous est survenue, qui n'ait été humaine; et Dieu, qui est fidèle, ne permettra pas que vous soyez tentés au delà de vos forces; mais, avec la tentation, il ménagera aussi une heureuse issue en vous donnant le pouvoir de la supporter. » I Cor., x, 12, 13. « Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement..., car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Phil., ii, 12, 13.

2. Dans le document nommé *Indiculus de gratia*, le c. iii ou vi dit : « Personne, même renouvelé par la grâce du baptême, n'est capable de surmonter les embûches du démon et de vaincre les convoitises de la chair, s'il n'a reçu, par un secours de Dieu, chaque jour renouvelé, la persévérance dans une bonne vie. » Denzinger-Bannwart, n. 132. Voir Célestin, t. ii, col. 2054. Le IIe concile d'Orange enseigne que le secours divin doit être toujours demandé même par ceux qui déjà sont régénérés et sanctifiés, pour qu'ils puissent arriver à une fin heureuse ou pour qu'ils puissent persévérer dans l'exercice du bien. Denzinger-Bannwart, n. 183. Le concile de Trente affirme aussi la nécessité de la grâce pour que les justes puissent être victorieux dans leur lutte contre la chair, le monde et le démon, et la nécessité d'un *secours spécial* pour qu'ils puissent persévérer dans la justice reçue. Denzinger-Bannwart, n. 806, 832. Quant au sens de l'expression *secours spécial*, nous pensons qu'elle désigne les grâces actuelles qui procurent à l'homme l'énergie suffisante à éviter le péché mortel et que, par conséquent, l'expression *auxilium speciale* ne désigne pas la même chose que celle qui est signifiée par l'expression : *magnum perseverantiæ donum*, qui indique la persévérance finale obtenue. Cf. Hefner, *Die Enstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, p. 352; Straub, *Ueber den Sinn des 22 Canons der 6 Siszung des Concils von Trient*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1897, t. xxi, p. 188 sq., 221 sq.

3. Les scolastiques exposent la raison de la nécessité des grâces actuelles chez les justes. Il s'agit de la difficulté qu'éprouve l'homme à remplir tous ses devoirs, à résister à toutes les tentations. Cette difficulté a son origine psychologique dans la concupiscence, d'où résultent l'ignorance et les passions désordonnées. L'homme justifié est, par le fait même, rectifié dans le fond de son âme : il possède la grâce sanctifiante, il a la vertu infuse de foi, par laquelle son intelligence est intrinsèquement et surnaturellement soumise et ordonnée à Dieu, il a la charité infuse par laquelle sa volonté est intrinsèquement et surnaturellement orientée vers Dieu; mais néanmoins il reste en lui le désordre de la concupiscence et ce qui en résulte; c'est pour y remédier qu'il a besoin d'être éclairé dans son esprit, fortifié dans sa volonté : cet effet s'obtient par les grâces actuelles, c'est-à-dire par les illuminations de l'intelligence et les inspirations de la volonté; au moyen de ces impulsions Dieu dirige l'homme justifié dans l'exercice de la sanctification et le protège contre les tentations. Les impulsions, dont nous parlons, sont surnaturelles; car elles disposent et aident positivement l'homme à accomplir des actes salutaires. Nous venons de résumer la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cix, a. 9, 10. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 2, q. ii, *Opera omnia*, t. ii, p. 685 sq.; Cajétan, *In Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cix, a. 9. Ainsi s'explique la nécessité *morale* des grâces actuelles chez l'homme juste : celle-ci comporte donc que l'homme juste a besoin d'être, au moins de temps en temps, secouru par des grâces actuelles.

2° *La controverse théologique* concerne la nécessité *physique* de la grâce actuelle et a pour objet cette question : l'homme juste doit-il recevoir une grâce actuelle pour tout acte salutaire ? La question se pose spécialement pour l'homme *juste*, car celui-ci possède les dons surnaturels, habituels, notamment les vertus infuses; on se demande donc si, dans l'homme juste, ces principes habituels suffisent à surnaturaliser intrinsèquement les actes de vertu et si, par conséquent, une grâce actuelle est encore requise.

Un grand nombre de théologiens enseignent la nécessité de la grâce actuelle pour chaque acte salutaire du juste; l'opinion contradictoire cependant a des défenseurs autorisés, notamment Cajétan, *In Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cix, a. 9; Soto, *De natura et gratia*, l. III, c. iv, fol. 207; Molina, *Concordia*, q. xiv, a. 13, disp. IV, p. 20; disp. VIII, p. 38; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. VI, c. xv, n. 54, p. 399; Billuart, *De gratia*, diss. III, a. 9, p. 110; Terrien, *La grâce et la gloire*, t. i,

p. 189; t. II, p. 58; Pignataro, *De gratia* (lithogr.), p. 127; Billot, *De virtutibus infusis*, thes. VII, p. 173; *De gratia Christi*, thes. V, § 2, p. 109; Konings, *De gratia divina*, Louvain, 1907, prop. 6ª, p. 26; Merkelbach, *Revue ecclésiastique de Liége*, t. VIII (1912-1913), p. 237 sq. Cette seconde opinion, que j'ai défendue dans mon traité *De gratia divina*, n. 338, exige d'abord quelques éclaircissements.

a) Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIX, a. 9, parlant de la nécesstié de la grâce actuelle, enseigne que l'homme juste en a un double besoin : d'abord, il a la nécessité générale en vertu de laquelle aucune créature ne peut commencer à agir sans une motion divine; ensuite il a une nécessité spéciale qui dépend de la condition présente de la nature humaine : cette nécessité est l'impuissance morale de l'homme à faire le bien, impuissance qui a son origine dans la corruption de la chair et l'ignorance de l'intelligence. D'après cela il semblerait, à première vue, que pour tout acte salutaire chez le juste il faut une grâce actuelle et que celle-ci consiste dans la prémotion physique requise à l'opération. Mais il nous faut considérer les choses de plus près. Saint Thomas distingue ici la grâce sanctifiante : *habituale donum per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ quæ excedunt proportionem naturæ*, et la grâce actuelle : *auxilium gratiæ ut a Deo moveatur* [*homo*] *ad agendum*. Ce qui est appelé *moveri a Deo* est une motion générique; cette motion divine comprend deux espèces bien distinctes : la motion par laquelle Dieu applique à l'action la faculté opérative, et la motion spéciale par laquelle Dieu, suscitant des actes indélibérés dans l'intelligence et dans la volonté, excite l'homme à des actes délibérés salutaires. La motion de la première espèce a sa raison d'être dans l'incapacité physique où se trouve toute créature de passer, par elle-même, de la puissance à l'acte, de passer de l'état de repos à l'état d'activité. Cette nécessité est la même pour tout commencement d'opération, et par conséquent l'homme justifié a besoin, lui aussi, de cette prémotion divine; car les *habitus* surnaturels, pas plus que les *habitus* naturels, ne mettent la faculté opérative en mouvement, ne lui font produire un acte. Si l'on donne le nom de grâce actuelle à cette motion, que nous venons de décrire, on dira qu'il faut une grâce actuelle pour toute opération salutaire de l'homme juste, mais elle n'est pas entitativement surnaturelle, cf. Billot, *De virtutibus infusis*, p. 174, et ne mérite le nom de grâce que parce que cette motion se termine à un acte surnaturel, à un acte surnaturalisé par l'*habitus* infus et dépendant de Dieu en tant qu'il est l'auteur de l'ordre surnaturel.

Cette motion n'est pas un *secours spécial :* elle est exigée par la faculté qui (étant donné les conditions dans lesquelles elle se trouve) doit émettre son acte; mais elle n'ajoute rien à l'énergie de l'homme au point de vue de l'acte salutaire. Tandis que, pour la motion de la seconde espèce, il en va tout autrement : cette dernière est l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit, elle est un *secours spécial*, car elle ajoute à l'énergie de l'homme en vue des actes salutaires; elle dissipe les ténèbres de son esprit; elle incline sa volonté à choisir le bien; elle remédie aux blessures occasionnées par le péché originel.

b) C'est donc de ce secours spécial qu'il s'agit, de ce qu'on appelle proprement *la grâce actuelle excitante*. Nous soutenons l'opinion qui dit qu'une telle grâce n'est pas requise pour chaque acte salutaire délibéré dans l'homme justifié.

La démonstration de cette thèse se résume dans l'argument suivant : Si la grâce actuelle excitante était requise pour chaque acte salutaire de l'homme justifié, elle le serait ou bien à cause de la surnaturalité de l'acte salutaire, ou bien à cause de l'application de la faculté opérative à son acte, ou bien à cause de la faiblesse humaine vis-à-vis du bien à accomplir, ou bien à cause d'une loi établie par Dieu; or aucun de ces titres n'implique cette nécessité; elle n'est donc pas admissible.

La mineure s'explique : *a*. Les facultés opératives, notamment l'intelligence et la volonté, sont, chez le juste, intrinsèquement élevées et portent en elles ces diverses inclinations surnaturelles qui ordonnent la faculté à émettre les actes correspondants : ce sont les vertus infuses théologales et morales. Celles-ci, quand l'homme justifié émet un acte de foi, de charité ou d'une autre vertu, le surnaturalisent intrinsèquement, à peu près comme les vertus naturellement acquises influent sur l'acte, qui leur correspond, quand il est émis. Il n'est donc pas requis qu'un autre principe de surnaturalisation soit ajouté à l'instant où s'émet l'acte correspondant à une vertu infuse.

b. La grâce actuelle excitante n'est pas requise pour appliquer la faculté opérative à son acte. Cette application n'est pas autre chose que la motion de la cause première, motion requise pour que la faculté passe de l'état de non-activité à l'opération actuelle. Mais la cause première, comme telle, doit mouvoir, au même titre, toute cause seconde, comme telle; que celle-ci soit dans l'état simplement naturel, ou qu'elle soit, par les dons infus, élevée à l'ordre surnaturel, la prémotion physique remplit la même fonction : faire passer la faculté opérative à l'acte qu'elle doit émettre; cet acte est spécifié et déterminé entitativement, non par la prémotion physique, mais par la faculté d'où il sort; c'est la faculté qui le fait être *tel;* cet être *tel* dépend et de l'objet auquel tend *hic et nunc* l'activité de la faculté et des *habitus* dont la faculté est pourvue. Donc la surnaturalité intrinsèque de l'acte ne provient pas de l'*application* de la faculté à son acte, mais de la *virtus fluens supernaturalis* (quand il n'y a pas de vertu infuse), ou de l'*habitus* surnaturel infus. Cette conclusion n'est pas infirmée par la doctrine qu'expose saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXVIII, a. 2, où il parle de la nécessité des dons du Saint-Esprit. Les vertus infuses, parce qu'elles sont *surnaturelles*, ne sont pas possédées par l'homme aussi parfaitement que le sont les *habitus* naturels; c'est pourquoi les vertus infuses ne suffisent pas pour que l'homme puisse, d'une façon aussi sûre que ferme, marcher, en tout et continuellement, vers sa fin surnaturelle; il faut qu'il ait en lui l'instinct même de celui qui a cette fin pour connaturelle, c'est la personne même du Saint-Esprit. Les dons du Saint-Esprit sont concédés précisément pour que l'homme soit rendu docile à cet instinct du Saint-Esprit, c'est-à-dire à ces illuminations de l'intelligence et à ces inspirations de la volonté, qui constituent la grâce excitante. La nécessité de celle-ci n'est donc pas du tout celle de la prémotion physique à chaque commencement d'opération, mais elle est d'un ordre tout différent. Quand saint Thomas, dans sa réponse à la 2ᵉ objection de l'article cité, dit : *per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione jam dicta*, il n'affirme pas la nécessité d'une grâce excitante à chaque acte salutaire du juste, mais « il veut dire simplement qu'il n'est aucun moment ni aucun acte où cette motion ne puisse pas être requise; mais non qu'elle soit en effet toujours requise et pour chaque acte. C'est pour tout sujet destiné à la fin surnaturelle et non pour chaque acte ordonné à cette fin, que saint Thomas requiert, comme une chose absolument nécessaire, les dons du Saint-Esprit. » Telle est la remarque du P. Pègues, qui interprète avec beaucoup de précision l'article cité. *Commentaire français littéral de la*

Somme théologique, Toulouse, 1913, t. VIII, p. 309-316. La même doctrine est exposée par le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, p. 174 sq.

c. L'infirmité humaine vis-à-vis du bien à accomplir n'est pas telle qu'elle exige une grâce excitante pour chaque acte salutaire, car souvent l'homme ne rencontre pas une difficulté considérable à choisir et à réaliser l'acte vertueux. De même que le pécheur peut agir parfois honnêtement, poser un acte naturel et bon, sans le secours d'une grâce, ainsi, *a fortiori*, l'homme justifié pourra user des vertus infuses, poser des actes surnaturels et bons, sans le secours de la grâce excitante.

d. Enfin on n'a pas de raison solide pour établir l'existence d'une loi divine d'après laquelle aucun acte salutaire ne serait accompli par un juste, sans qu'il y ait été excité par une grâce actuelle. Certes on nous propose le texte où le Christ dit que le juste ne peut rien faire sans lui, Joa., XV, 5, mais cette assertion ne concerne pas exclusivement le *secours actuel*, dont nous parlons; il y est parlé de la grâce, considérée en général, qui comprend la grâce sanctifiante, la charité, etc. Nous rencontrerons les textes des conciles et des Pères dans les objections, qu'il nous reste à examiner.

c) *Objections*. — Elles sont les arguments proposés par les auteurs qui défendent la nécessité de la grâce excitante pour chaque acte salutaire chez l'homme juste. Ces objections sont de deux espèces : les unes ont leur point de départ dans une assertion philosophique ; les autres dans un texte tiré des conciles ou des Pères.

Objections philosophiques. — *a*. Pour que l'homme juste puisse agir salutairement, il faut qu'il pense à l'œuvre qu'il va accomplir; or, cette pensée est une grâce actuelle excitante; donc une grâce actuelle excitante est requise à chaque acte salutaire.

Nous concédons la majeure; nous nions la mineure. Cette pensée peut être un acte naturel qui est l'occasion et non la cause de l'acte salutaire. Supposons, par exemple, qu'un homme ait pris la résolution de faire un acte d'adoration interne à chaque fois qu'il voit une église. L'action de voir l'église et l'acte de *mémoire*, qui en résulte, suffisent pour que cet homme fasse l'adoration interne. On ne voit pas pourquoi serait requise dans ce cas une spéciale illumination ou inspiration du Saint-Esprit.

Un autre exemple : l'homme justifié, en entendant prêcher les vérités révélées par Dieu ou en lisant leur expression, dans un livre, peut immédiatement faire un acte de foi surnaturelle, il peut aussi faire des actes d'autres vertus dont la pensée lui est suggérée; cet homme possède tous les principes requis à l'émission d'actes intrinsèquement surnaturels qui sont l'objet des différentes vertus chrétiennes. Par là, on peut se rendre compte de l'importance des vertus acquises ou naturelles, notamment de celles qui s'acquièrent par la répétition d'actes surnaturels, voir à ce sujet de Ripalda, *De ente supernaturali*, t. I, disp. LIII, p. 499; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VIII, *De virtutibus*, n. 14; Billot, *De virtutibus infusis*, Proleg., II, § 3, p. 50 sq.; ces vertus acquises donnent à l'homme une certaine facilité pour accomplir les actes surnaturels, elles font aussi diminuer et même disparaître les obstacles à l'exercice des vertus surnaturelles. Le jugement pratique d'où procède l'acte libre, délibéré et salutaire, doit être, à notre avis, surnaturel; il le sera parce qu'il procède de la prudence infuse, vertu qui règle l'exercice de la sainteté chez l'homme juste; il ne faut pas, à notre avis, une grâce actuelle excitante à chaque fois qu'agit la vertu surnaturelle de prudence. Voir *Collationes Brugenses*, 1907, t. XII, p. 256 sq., 395 sq. Les événements, tels que prédication, lecture pieuse, bons exemples, qui sont pour l'homme justifié l'occasion d'exercer les vertus surnaturelles, doivent être attribués à la providence divine et sont des bienfaits et secours externes; on ne peut pas les confondre avec la grâce actuelle interne.

b. La vertu infuse est une qualité potentielle qui, pour passer à l'acte, requiert une excitation ou prémotion; or celle-ci doit être dans le même ordre que l'*habitus* qu'elle met en mouvement, elle doit donc être surnaturelle; donc à chaque fois que l'homme émet un acte salutaire par une vertu infuse, à chaque fois aussi il lui faut une excitation surnaturelle; donc une grâce actuelle.

Cette objection peut recevoir une double réponse :

Si l'on admettait (ce que nous n'admettons pas) qu'il faut une prémotion *entitativement surnaturelle* pour causer l'émission de tout acte appartenant à une vertu infuse, et si on appelait grâce actuelle cette prémotion, on dirait donc qu'une grâce actuelle est requise à chaque acte salutaire que fait le juste; mais on ne pourrait pas déduire qu'est requis à chaque acte ce *secours spécial* que nous appelons proprement la grâce actuelle excitante; ce secours spécial, dont nous avons parlé plus haut, consiste en l'influence ou l'instinct du Saint-Esprit, et a pour terme l'acte indélibéré d'intelligence et de volonté, la pensée salutaire, l'affection salutaire; celles-ci sont un secours surajouté à l'énergie humaine et disposent positivement l'homme à vouloir délibérément tel acte de vertu. Ce secours spécial est donc d'une nature toute différente de cette prémotion physique, qui, d'après l'hypothèse, mettrait en activité la vertu infuse; de plus, d'après la doctrine de saint Thomas, ce secours spécial, cet instinct, tombe directement sur les *dons* du Saint-Esprit, et non sur les vertus infuses. Par conséquent, quand les théologiens énoncent cette proposition : une grâce actuelle est requise, même chez le juste, pour tout acte salutaire, il faut qu'ils déterminent ce qu'ils entendent par grâce actuelle, car la prémotion ou prédétermination physique à l'acte délibéré est une réalité essentiellement différente de l'illumination et de l'inspiration du Saint-Esprit.

La réponse directe, que nous donnons à l'objection proposée, distingue la majeure et nie la mineure : L'*habitus* surnaturel... exige une excitation distincte de celle qui est requise pour l'acte même émis par la faculté, je le nie; l'*habitus* surnaturel... exige l'excitation qui est demandée par l'acte lui-même, je le concède.

Voici l'explication de cette distinction. Il faut d'abord insister sur la différence essentielle entre un *habitus* et une faculté opérative : celle-ci est une qualité essentiellement ordonnée à agir, à émettre une opération; l'*habitus* opératif est une qualité surajoutée à la faculté opérative, la modifiant intrinsèquement en lui donnant une disposition bonne ou mauvaise par rapport à l'opération. Dans le cas qui nous occupe, l'*habitus* est une qualité infuse par Dieu, surnaturalisant intrinsèquement la faculté opérative et lui conférant proprement une capacité positive à émettre des actes surnaturels déterminés (par exemple, les actes de charité, de religion, etc.). L'*habitus* infus n'apporte pas, par lui-même, une facilité ou une *propension à exercer* des actes tels, mais son essence consiste dans une inclination vers ces actes, dans une adhésion à l'objet de ces actes vertueux. Voir Billot, *De virtutibus infusis*, Proleg., II, § 1, p. 35. Par conséquent, la faculté opérative et l'*habitus* ne sont pas deux facultés dont chacune exige une motion physique à l'acte; toute motion physique à l'acte doit tomber sur la faculté opérative; c'est elle qui émet l'acte. Cet acte sera influencé par l'habitus correspondant qui est précisément la disposition positive de la faculté à telle espèce d'actes; quand l'homme justifié émet un acte

de charité, cet acte sera toujours influencé par la vertu infuse de charité, parce que la charité est essentiellement l'inclination surnaturelle de la volonté à l'acte de charité. Il en est de même des habitus naturels; quand un homme, qui s'est acquis l'habitus d'une science, applique son intelligence à l'opération de cette espèce, l'*habitus* influence nécessairement sa pensée. Il ne faut donc pas une motion ou excitation spéciale et surnaturelle pour mouvoir la vertu infuse; celle-ci, à proprement parler, ne peut pas être mue à l'acte, mais elle influence toujours l'acte qui lui correspond, quand il est émis; elle est ainsi avec la faculté un même principe d'opération. Le concours général de Dieu suffit à mettre en activité la faculté opérative, qui, elle, agit d'après l'*habitus* qu'elle contient.

Cette thèse nous semble confirmée par la doctrine de saint Thomas concernant le mérite : il enseigne que chez l'homme justifié (au moins chez celui qui a émis l'acte de charité parfaite) tout acte humain, qui est moralement bon, est aussi méritoire *de condigno;* d'après cela, il n'y a pas, chez le juste, d'acte bon naturel, mais tout acte bon est surnaturel, donc émis par la faculté en tant qu'elle est ornée d'une vertu infuse. *De malo*, q. II, a. 5, ad 7um; Cajétan, *In Sum. theol.*, Ia IIæ, q. VIII, a. 3; Soto, *De natura et gratia*, l. III, c. IV, fol. 207; Terrien, *La grâce et la gloire*, t. II, p. 26; *Collationes Brugenses*, 1907, t. XII, p. 13, 321; Billot, *De gratia Christi*, thes. XX, p. 255.

Saint Thomas, nous l'avons vu plus haut, n'enseigne pas qu'il faut une grâce actuelle excitante pour chaque acte bon chez le juste; il exige le concours général de Dieu pour toute opération salutaire, en tant qu'elle est passage de puissance à acte. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CIX, a. 9.

Un *corollaire* de notre thèse, c'est que la grâce actuelle excitante n'était pas nécessaire en Adam avant la chute; parce qu'il n'était pas sujet à la concupiscence et parce qu'il n'était pas sujet à l'erreur ni à l'ignorance, il n'avait pas besoin de ce secours spécial qui consiste en l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit. Voir Molina, *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. IV, p. 19; Bellarmin, *De gratia primi hominis*, c. IV, p. 6; *De novis controversiis*, dans Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 111; Becan, *Summa theologica*, tr. III, *De angelis*, c. II, q. V, p. 108; *Collationes Brugenses*, 1913, t. XVIII, p. 492.

Objections tirées de l'Écriture, des Pères et des conciles. — *a.* Saint Paul écrit : « Ainsi, mes frères..., travaillez à votre salut avec crainte et tremblement... car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Phil., II, 13.

On ne peut pas conclure de ces paroles que saint Paul enseigne la nécessité d'une grâce actuelle excitante pour chaque acte salutaire du juste. D'abord, il n'est pas certain qu'il parle exclusivement de la grâce actuelle; il se peut qu'il entende la grâce en général, impliquant et la grâce habituelle et un secours spécial actuel donné de temps en temps.

Si l'on admet qu'il s'agit exclusivement de la grâce actuelle, ce qui est plus probable, nous ne pouvons pas déterminer quelle est précisément, d'après lui, le secours dont le terme est « le vouloir et le faire. » Enfin, et surtout, on ne peut pas dire que saint Paul affirme la nécessité d'une grâce actuelle pour *chaque* vouloir et *chaque* faire; il parle du salut, de la persévérance (au moins temporaire) dans l'exercice de la sainteté; l'obtention de cette persévérance requiert que Dieu agisse intérieurement en l'homme et lui fournisse de l'énergie surnaturelle par laquelle il veuille le bien et réalise ses résolutions; mais saint Paul ne dit pas que le juste ne peut émettre aucun bon propos, ni en exécuter aucun, sans une grâce actuelle excitante.

b. Saint Augustin, *De natura et gratia*, c. XXVI, n. 29, *P. L.*, t. XLIV, col. 261, dit : « De même que l'œil corporel, alors qu'il est parfaitement sain, ne peut voir sans le secours de la lumière, ainsi l'homme parfaitement justifié ne peut vivre dans la rectitude morale, sans le secours de la lumière éternelle, accordé par Dieu. Dieu donc guérit non seulement pour effacer nos péchés, mais encore pour nous donner le moyen de ne plus pécher. »

Saint Augustin enseigne que l'homme, déjà pleinement justifié, a encore besoin du secours surnaturel divin pour éviter le péché, donc pour se maintenir dans l'état de justice. Il n'enseigne pas qu'il faille un nouveau secours actuel pour chaque acte bon. Quant à la comparaison dont il se sert, on ne peut pas dire que l'influence de la lumière sur l'œil signifie nécessairement l'influence de secours actuels renouvelés à chaque acte salutaire; l'influence de la lumière dont l'œil a besoin, même quand il est sain, est une influence continue et n'est pas une excitation à l'acte. Saint Augustin semble donc faire allusion à la nécessité physique de la grâce considérée en général, dont l'influence est continuellement nécessaire à l'exercice de la rectitude morale surnaturelle et à la résistance aux tentations, mais il ne dit pas que cette grâce est un secours *actuel* excitant, requis pour émettre chaque acte bon, ou éviter chaque péché. C'est dans le même sens qu'il faut interpréter les textes que nous avons cités plus haut, col. 1579, notamment celui-ci : *non potest homo boni aliquid velle, nisi adjuvetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est gratia Dei per Jesum Christum. Contra duas epistolas pelagianorum*, l. I, c. II, n. 7, *P. L.*, t. XLIV, col. 553. On ne peut affirmer que cet *adjutorium* signifie exclusivement la grâce actuelle excitante.

c. Le pape Zosime dit : *Quod ergo tempus intervenit quo ejus non egeamus auxilio? In omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus adjutor et protector orandus est.* Denzinger-Bannwart, n. 135. Le pontife enseigne qu'il n'est aucun temps, aucune circonstance où l'homme puisse se passer du secours divin, de la grâce; qu'il faut, par conséquent, la demander sans cesse. Mais il ne dit pas du tout que l'homme justifié a besoin d'une nouvelle grâce excitante pour chaque acte salutaire.

d. Le c. IX de l'*Indiculus* dit : « Dieu agit de telle façon sur le cœur des hommes et sur leur libre arbitre que toute pensée sainte, tout propos pieux, tout mouvement de la bonne volonté, soit de Dieu. » *Loc. cit.*

De nouveau est enseignée ici la nécessité de la grâce pour chaque acte salutaire, mais il s'agit de la grâce considérée en général et l'on ne parle pas exclusivement de ce secours spécial, que nous appelons la grâce actuelle excitante.

e. Le IIe concile d'Orange, dans le 7e canon, dirigé contre les semipélagiens, parle directement de la nécessité de l'illumination et de l'inspiration du Saint-Esprit pour toute pensée salutaire, toute élection salutaire, pour le consentement à l'Évangile. Denzinger-Bannwart, n. 189. Il s'agit ici, nous semble-t-il, des actes salutaires qui précèdent la justification. De plus, nous ne pouvons affirmer que le concile entend par illumination et inspiration du Saint-Esprit précisément et exclusivement ce que nous appelons maintenant grâce actuelle excitante. D'autant plus que dans le canon précédent le concile désigne la grâce nécessaire aux actes salutaires par les mots : *per infusionem et inspirationem Spiritus Sancti in nobis.* Le canon 10e, *op. cit.*, n. 183, enseigne la nécessité de la grâce pour la persévérance des justes.

f. Le concile de Trente, sess. VI, c. XVI, *op. cit.*, n. 809, dit : « Le Christ Jésus, comme la tête à l'égard des membres et comme la vigne à l'égard des branches, exerce incessamment son influence sur les hommes

justifiés eux-mêmes; cette influence précède toujours et accompagne et suit leurs bonnes actions; sans cette influence ces œuvres ne peuvent en aucune façon être agréables à Dieu, ni méritoires. »

Le concile enseigne en cet endroit que c'est par l'influence du Christ que les justes accomplissent leurs bonnes actions, observent la loi et méritent la vie éternelle. Cette influence est ce qui rend leurs œuvres salutaires et méritoires. En quoi se réalise cette influence ? Il semble qu'il s'agit ici d'une grâce opérant constamment et résidant habituellement en l'homme, à la manière d'une source de vie, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante et des vertus et des dons connexes avec elle; de ces *habitus* se vérifie ce qui est dit dans le texte cité : toujours cette influence précède et accompagne et suit les bonnes actions.

On peut admettre aussi que le concile entend parler de la grâce considérée en général, comprenant l'ensemble des dons habituels et actuels dont le juste a besoin pour vivre persévéramment de la vie chrétienne. Mais on ne peut absolument pas trouver dans ce texte l'assertion qu'une grâce actuelle excitante est requise à chaque œuvre salutaire de l'homme justifié. Le concile affirmerait-il jamais que ce secours spécial *suit* toujours chaque bonne action ? Que pourrait-il signifier par là ?

Au cours de notre article nous avons indiqué, au sujet des diverses questions et des opinions, les principaux auteurs à consulter. Nous n'en dresserons pas ici la liste complète, mais nous exposerons une vue d'ensemble sur la bibliographie du sujet, pour que chaque lecteur puisse en acquérir facilement une connaissance détaillée.

1° La doctrine des Pères concernant la grâce n'est, pour l'époque antérieure au ve siècle, que fragmentairement exposée : Habert, *Theologiæ græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ*, Wurzbourg, 1863; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1904, voir la table au mot *Grâce;* Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, *Théologie anténicéenne*, Paris, 1905; t. II, *De saint Athanase à saint Augustin*, Paris, 1909 : voir les tables au mot *Grâce.* — Ouvrages spéciaux : Kœrber, *S. Irenæus de gratia sanctificante*, Wurzbourg, 1865; Scholl, *Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade*, Fribourg-en-Brisgau, 1881; Hümmer, *Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890; Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905; Mahé, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 1909, t. x, p. 30, 469. Voir aussi dans ce dictionnaire les articles consacrés à chacun des Pères.

Saint Augustin a exercé une influence prépondérante sur l'expression de la doctrine catholique; ses écrits au sujet de la grâce se trouvent indiqués à l'art. AUGUSTIN, t. I, col. 2313, sa doctrine, col. 2375 sq., la bibliographie qui la concerne, col. 2460; il faut y ajouter : Jacquin, *La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 1904, t. v, p. 265, 725; Weinand, *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn, 1910, p. 114. Sur les conciles au sujet du pélagianisme : Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 168. La doctrine des Pères après saint Augustin est brièvement indiquée par Tixeront, *op. cit.*, t. III, *La fin de l'âge patristique*, Paris, 1912, p. 274 sq.; voir aussi la table au mot *Grâce.* — Sur la doctrine des Pères concernant la distribution de la grâce : Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, Paris, 1912. Saint Anselme a un ouvrage intitulé : *De concordia præscientiæ, prædestinationis et gratiæ cum libero arbitrio*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 507. Voir ANSELME, t. I, col. 1340. Saint Bernard a un *Tractatus de gratia et libero arbitrio. P. L.*, t. CLXXXII, col. 1001 sq. Voir BERNARD, t. II, col. 753, 776 sq.

2° Pierre Lombard dans son *Sententiarum libri IV* (Louvain, 1546), l. II, dist. XXVI-XXVIII, donne un court traité *De gratia.* Les scolastiques, qui ont commenté l'œuvre du Maître, ont, au même endroit, développé la doctrine susdite.

Saint Thomas l'expose aussi dans la *Summa theologica*, I^a II^æ, q. CIX-CXIV; c'est au même endroit que les commentateurs ont placé l'examen des questions concernant la grâce. Capréolus mérite une mention spéciale, parce qu'il indique les opinions des scolastiques antérieurs et, s'il y a lieu, défend contre elles la doctrine de saint Thomas : *Johannis Capreoli Defensiones theologiæ divi Thomæ*, édit. Paban et Pègues, Toulouse, 1900 sq., voir t. IV, p. 255-316.

Parmi les travaux faits sur les scolastiques antérieurs au concile de Trente et concernant la grâce nous nous contenterons de signaler : Heim, *Das Wesen der Gnade... bei Alexander Halesius*, Leipzig, 1907; Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886; Frins, *S. Thomæ doctrina de cooperatione Dei*, Paris, 1892; Jeiler, *S. Bonaventuræ principia de concursu generali*, Quaracchi, 1897; Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ*, Graz, 1905 (voir sur ce livre une note de mon traité *De gratia divina*, n. 327); Krogh-Tonning, *Der letzte der Scholastiker*, Fribourg-en-Brisgau, 1904.

3° Le concile de Trente dans sa session VIe (13 janvier 1547) a publié le très important décret sur la justification : voir Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, avec la bibliographie qui y est donnée; Ehses, *Concilii Tridentini Actorum pars altera*, Fribourg-en-Brisgau, 1911; parmi les théologiens qui ont écrit après ce décret : Soto, *De natura et gratia*, Paris, 1549; Tapper, *Opera*, Cologne, 1588, t. I, a. 7, p. 181; t. II, a. 8-11, p. 1-139; sur la doctrine de Baius, voir BAIUS, t. II, col. 63.

4° Sur l'histoire de la controverse *De auxiliis :* Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881; de Régnon, *Bañez et Molina*, Paris, 1883; de Scorraille, *Suarez*, Paris, 1912, t. I, p. 402 sq. Voir BANEZ, t. II, col. 145.

5° C'est surtout après que cette controverse s'est élevée que le traité de la grâce a été développé par les théologiens : on trouvera leurs écrits cités, dans ce dictionnaire, aux articles qui leur sont consacrés. Nous signalerons les œuvres principales, sans distinction d'écoles, en tenant compte, autant que possible, de l'ordre chronologique de leur apparition : Molina, *Concordia*, Paris, 1876; Bellarmin, *De controversiis*, Prague, 1721, t. IV; *Auctarium Bellarminianum*, édit. Le Bachelet, Paris, 1913; Alvarez, *De auxiliis divinæ gratiæ*, Lyon, 1611; Vasquez, *Commentaria ac disputationes in Summam S. Thomæ*, Anvers, 1621, t. II; Suarez, *Opera omnia*, Paris, 1857-1858, t. VII-XI; Jean Gonzalez de Albeda, *Commentaria in I^{am} part. Sum. theol.*, Naples, 1637; de Ripalda, *De ente supernaturali*, Paris, 1870; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Cologne, 1677; Goudin, *De gratia Dei*, Louvain, 1874; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. v, *De gratia*, etc., Lyon, 1679; Grandi, *Cursus theologicus*, Ferrare, 1692, t. I; Casinius, *Quid est homo*, édit. Scheeben, Mayence, 1862; Tournély, *De gratia Christi*, Paris, 1725; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, Venise, 1750, t. II, tr. VI; Billuart, *Summa sancti Thomæ hodiernis academiarum moribus accommodata*, Paris, s. d., t. III; Wirceburgenses (Kilber), *Theologia*, Paris, 1853, t. IV; S. Alphonse de Liguori, *De modo quo gratia operatur*, *De magno orationis medio*, dans les *Opera dogmatica*, édit. Walter, Rome, 1903, t. I, p. 517; t. II, p. 629; Buzi, *L. Berti librorum XXXVII de theologicis disciplinis synopsis*, Wurzbourg, 1770.

6° Ouvrages récents : Scheeben, *Natur und Gnade*, Mayence, 1861; *Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade*, Fribourg-en-Brisgau, 1862; Mazzella, *De gratia Christi*, 3e édit., Rome, 1892; Palmieri, *De gratia actuali*, Gulpen, 1885; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 9e édit., Inspruck, 1896, t. III; Satolli, *De gratia*, Rome, 1886; Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1897, t. VIII; Terrien, *La grâce et la gloire*, 2 in-12, Paris, 1897; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1907, t. v; Pignataro, *De gratia Christi* (lithogr.), Rome, 1900; Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit*, 2e édit., Paris, 1900; Schiffini, *De gratia divina*, Fribourg-en-Brisgau, 1901; Lahousse, *De gratia divina*, Bruges, 1902; L. Hubert, *Theses de gratia sanctificante*, Paris, 1902; de Baets, *Quæstiones de operationibus divinis*, Louvain, 1903; Guillermin, *La grâce suffisante*, dans la *Revue thomiste*, 1901-1903, t. IX-XI; Hermann, *Tractatus de divina gratia*, Rome, 1904; Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, 5e édit., Paderborn, 1912, t. II; Del Val, *Sacra theologia dogmatica*, Madrid, 1906, t. II; Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907; Gaucher, *Le signe infaillible de l'état de grâce*, Le Perreux, 1907; Van Noort, *De gratia Christi*, Amsterdam, 1908; Tabarelli, *De gratia Christi*, Rome, 1908; Billot, *De gratia Christi*, 2e édit., Rome, 1912; Waffelaert, *Méditations théologiques*, Bruges, 1910; Van der Meersch, *De divina gratia*, Bruges, 1910; de Baets, *De gratia Christi*, Gand, 1910; Jan-

vier, *La grâce* (Conférences de Notre-Dame de Paris), Paris, 1910 ; Manzoni, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, Turin, 1911, t. III : David, *De objecto formali actus salutaris*, Bonn, 1913; Wagner, *Doctrina de gratia sufficienti*, Graz, 1911; Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Toulouse, 1907 sq. (en voie de publication) : ont paru t. I-VIII, jusqu'à la q. LXXXIX de la Iª IIæ.

J. VAN DER MEERSCH.

GRADENIGO (GRADONICUS) Jean-Jérôme, né à Venise, le 19 février 1708, fit son éducation chez les jésuites de Ferrare. A dix-neuf ans, il disait adieu au monde, où la noblesse de sa naissance lui assurait un brillant avenir, pour entrer chez les théatins, dont il revêtit l'habit, le 29 juillet 1727. Il y compléta ses études sacerdotales et s'acquit vite une réputation de zèle et de science, qui le fit appeler, en 1734, par son compatriote, le cardinal Quirini, évêque de Brescia, comme professeur au séminaire. Ses vacances étaient employées au ministère dans les campagnes environnantes, il se reposait de l'enseignement et des travaux scientifiques par la prédication et de longues séances au confessionnal. Sa famille religieuse le nomma visiteur, et par trois fois le choisit comme procureur général. Cette charge l'amenait à Rome, où il se faisait avantageusement connaître, si bien que Benoît XIV chercha à l'y retenir, en lui proposant un poste de consulteur dans les Congrégations romaines. Comme il se jugeait inutile à la cour pontificale, il déclina toutes les offres et rentra à Brescia. Il venait d'arriver à Rome pour la troisième fois, en qualité de procureur, quand il apprit que le sénat de Venise l'avait proposé au pape pour l'archevêché d'Udine. Clément XIII voulut le consacrer lui-même, le 2 février 1766. Jean-Jérôme se rendit sans retard à son poste, où il succédait à un parent, qui avait marqué son passage par l'érection d'une somptueuse bibliothèque, qu'il se plut à enrichir de livres, de manuscrits et d'objets antiques. Pour lui, il attacha son nom à la construction d'un nouveau séminaire et à la fondation d'un hôpital qu'il institua son héritier. Il reste un monument de son zèle épiscopal dans les deux volumes intitulés : *Cure pastorali di Gian Gerolamo Gradenigo de' chierici regolari, vescovo di Udine*, 2 in-4°, Udine, 1776; le Iᵉʳ contient ses discours et le IIᵉ ses mandements. Il venait de publier sa dernière lettre pastorale, quand Pie VI lui écrivait, le 8 avril 1786 : *Dum igitur in debitas tibi laudes gratulationesque effundimur, non possumus non identidem exclamare : utinam tales tuique similes episcopos, his præsertim temporibus, in Ecclesia haberemus quamplurimos*. Cet éloge était la récompense d'une vie entièrement consacrée aux devoirs de son état; elle s'acheva, le 30 juin de la même année, et le pieux et savant évêque fut enseveli dans sa cathédrale.

Il laissait de nombreux ouvrages dont voici les principaux : *Lettera istorico-critica sopra tre punti concernenti la questione del probabilismo e probabiliorismo*, in-4°, Brescia, 1750; *De nova S. Gregorii Magni editione Venetiis procuranda dissertatio epistolaris*, qui parut pour la seconde fois, *secundis curis retractata et aucta*, Rome, 1753, à la suite de son autre ouvrage, *S. Gregorius Magnus pontifex maximus a criminationibus Casimiri Oudin vindicatus;* elle fut encore insérée dans le t. XVI de cette édition de Venise, 1768-1776, des œuvres de saint Grégoire. On a encore de lui : *Brixia sacra. Pontificum Brixianorum series commentario historico illustrata..., accessit codicum mss. elenchus in archivo Brixiensis cathedralis asservatorum*, in-4°, Brescia, 1755; *Raggionamento istorico-critico intorno alla letteratura greco-italiana*, in-8°, Brescia, 1759, qui renferme aussi une lettre au cardinal Quirini, *intorno agl'Italiani che dal secolo XI infin verso alla fine del secolo XIV seppero di greco*, lettre qui avait déjà paru à Venise, en 1744, à la suite d'un article du *Giornale de' letterati* de Florence; *Tiara et purpura veneta ab anno 1379 ad annum 1759*, in-4°, Brescia, 1761; la première partie de cet ouvrage, consacré aux papes et aux cardinaux vénitiens, est du cardinal Quirini, les deux dernières de Gradenigo; *De siclo argenteo Brixiæ anno 1744 reperto in ea civitatis parte quam ducentos ante annos Hebræi incolabant*, in-8°, Venise, 1765; Rome, 1766. Plusieurs de ces ouvrages historiques ont aussi trouvé place dans des collections d'opuscules dont nous omettons l'indication.

Antoine François Vezzozi, *Scrittori de' cherici regolari detti theatini*, Rome, 1780, part. I, p. 410-421; Joseph Cappelletti, *Le Chiese d'Italia*, Venise, 1851, t. VIII, p. 858; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1912, t. V, col. 428-429.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GRADES THÉOLOGIQUES. On donne ce nom à des titres honorifiques décernés au nom et de par l'autorité de l'Église, à ceux qui ont fait preuve, devant un jury spécial, d'une certaine science. Ces titres confèrent parfois certains droits ecclésiastiques.

Les grades actuels sont le baccalauréat, la licence, le doctorat ou la maîtrise.

Ces grades sont d'origine relativement récente et leurs plus anciennes traces ne semblent pas remonter au delà de l'époque d'Irnérius et de la restauration des études juridiques à Bologne à la fin du XIᵉ et au commencement du XIIᵉ siècle. C'est le titre de docteur qui est le plus ancien. Encore, à cette époque, était-il un qualificatif de fonction plutôt qu'un qualificatif de science : on disait *doctor*, comme on disait *magister* ou *dominus*, pour désigner celui qui enseignait réellement, effectivement, qui instruisait des élèves. Pendant longtemps le titre de docteur est le seul grade connu. Voir DOCTEUR, t. IV, col. 1501 sq.

Le *baccalauréat* n'est pas, à l'origine, un titre scientifique; le nom de *baccalarius*, bachelier, apparaît au IXᵉ siècle pour désigner le possesseur d'une *baccalaria*, parcelle de terre soumise au vasselage; plus tard, les *baccalarii* sont de jeunes soldats qui aspirent à devenir bannerets. Par analogie, sans doute, on donna le même titre de *baccalarii* ou *baccalaurei* aux jeunes étudiants, et ici, spécialement aux étudiants de théologie ou de droit canonique qui avaient suffisamment avancé leurs études pour pouvoir aspirer au doctorat. On en distinguait communément, mais à Paris surtout, deux catégories, les *baccalaurei cursores* et les *baccalaurei formati*. Les conditions d'accès étaient, au moyen âge, assez variables : il fallait, en tout cas, un certain nombre d'années d'études et de cours, de six à huit ans. Après avoir entendu, le temps requis, les leçons d'un maître, le candidat passait un examen dont le succès lui permettait de faire sa *determinatio*, discussion de thèse qui avait lieu en carême. Le minimum d'études requis entre l'immatriculation de l'élève et la *determinatio* était d'environ deux ans. La *determinatio* honorablement subie, le candidat recevait la *prima laurea*, le droit de porter la *cappa* ronde et de faire lui-même des leçons. Ces leçons consistaient soit à répéter aux étudiants moins bien doués ou d'instruction inférieure les leçons du maître, soit à expliquer les livres dont le maître ne s'occupait pas. En théologie, on commençait par être *baccalaureus biblicus*, faisant des leçons sur l'Écriture sainte, puis on devenait *baccalaureus sententiarius* en expliquant les *libri Sententiarum* de Pierre Lombard. Ceux qui en étaient encore à ce premier degré du baccalauréat étaient dits *baccalaurei cursores* ou *currentes*, parce qu'ils continuaient de courir comme leurs cadets aux leçons des maîtres. Ils devenaient *baccalaurei formati* quand ils expliquaient le l. III des *Sentences*. Les statuts de l'université de Paris obligeaient le bachelier à répondre au moins une fois, entre le premier cours et les leçons sur les *Sentences*, à l'examen de la *tentative* sous la direction d'un maître. Plus tard, on réserva le titre de bachelier formé à ceux

qui avaient enseigné pendant quatre ans la théologie scolastique. Au XVIII[e] siècle et depuis quelque temps déjà, les bacheliers n'enseignaient plus la théologie, ni les autres sciences. Schmalzgrueber n'en fait plus état dans sa définition du bachelier : *Veniunt baccalaureorum nomine illi, qui sui in scientia profectus primum testimonium publicum sunt consecuti;* il ajoute, d'après le canoniste Mandosi (vers 1554), qu'en Italie on ne requiert plus le baccalauréat comme préliminaire au doctorat. *Jus ecclesiastic.*, t. v, p. 220, in tit. *De magistris*, § 1, n. 1. Après le baccalauréat, l'étudiant continuait de travailler afin de se préparer à la licence.

La *licence* était moins un grade qu'un examen de passage. C'était l'état du *baccalaureus formatus* qui, après un certain supplément de travail, avait demandé la *licentia docendi* au chancelier, le permis d'enseigner en son nom propre et non plus sous l'immédiate direction d'un maître, et de recevoir le doctorat. De fait, le droit d'enseigner n'était pas réservé exclusivement aux docteurs, et l'on vit, à Bologne même, le juriste Aldric enseigner avec grand succès sans être docteur. Mais c'est là un exemple un peu exceptionnel. D'ordinaire, la licence n'était pas à proprement parler un grade. Voici, en effet, la définition qu'en donne encore Schmalzgrueber : *Licentiati ita dicti a licentia quæ in hoc gradu conceditur promoto, ut, quandocumque velit, possit ascendere ad gradum doctoris vel magistri... Veniunt hoc nomine illi quibus collata est licentia, seu facultas gradum supremum seu magisterium, doctoratum, in aliqua facultate, cum volueriut, capessendi. Ibid.*, n. 2. Ce serait seulement à partir du XVII[e] siècle que, pour éviter les frais du doctorat, beaucoup de candidats se seraient bornés à la licence.

Ces grades ne peuvent être conférés ès sciences canoniques et pour valoir au point de vue de la discipline ecclésiastique que de par l'autorité de l'Église, qui seule a compétence pour examiner et apprécier la doctrine. Historiquement, toutefois, il est possible que des universités de simple érection royale ou impériale aient délivré valablement ces diplômes. Aujourd'hui, la discipline est très ferme, l'Église n'a point reconnu les grades délivrés par les facultés de théologie reconstituées par la seule autorité civile de l'État en France, et elle ne confère qu'à des universités ou à des séminaires qui dépendent d'elle le droit d'accorder ces grades.

De plus, elle impose la profession de foi à tous ceux qui sont promus à un grade académique. Pie IV, bulle *In sacrosancta*, 13 novembre 1564.

Mais, comme compensation, elle accorde aux gradués certains privilèges. On a indiqué déjà, voir DOCTEUR, les privilèges du grade suprême; les autres en ont reçu aussi quelques-uns. Le concordat de 1516 entre Léon X et François I[er] faisait, dans la collation des bénéfices, une part de faveur aux *baccalaurei formati* de théologie, et à tous les gradués accordait une préférence dans la collation des bénéfices. Mais, en général, les textes ne parlent que des licenciés et des docteurs. Aux églises cathédrales on devra promouvoir des licenciés ou des docteurs, concile de Trente, sess. XXII, c. II, *De reform.;* licenciés et docteurs seront préférés pour les dignités et fonctions d'écolâtre, sess. XXIII, c. XVIII, *De reform.;* aux licenciés et docteurs seront autant que possible réservées toutes les dignités et la moitié au moins des canonicats dans les cathédrales et dans les collégiales insignes, sess. XXIV, c. XII, *De reform.;* le chanoine pénitencier sera licencié ou docteur, *ibid.*, c. VIII; docteurs ou licenciés seront les archidiacres, *ibid.*, c. XII; licencié ou docteur, le vicaire capitulaire; licenciés ou docteurs, les examinateurs synodaux, *ibid.*, c. XVIII. D'ailleurs l'enseignement affirmait assez communément que les licenciés jouissaient de tous les droits et privilèges des docteurs, et ce pour une raison qu'énonce ainsi Schmalzgrueber : ... *quod jura illa et privilegia doctoribus competant non ratione solemnitatis adhibitæ in promotione, sed ratione excellentis doctrinæ, quæ per examina manifestatur, et per licentiæ concessionem legitime approbatur; in promotione autem, cum ea absque novo experimento fiat, non crescit, nec magis apparet.* Ce que le docte auteur conclut ainsi : *dicendum licentiatos jure doctorum censeri in favorabilibus, non vero in odiosis : consequenter, admittendos ad dignitates, beneficia et officia ad quæ admittuntur doctores, nisi expresse requiratur promotionis qualitas. Loc. cit.*, n. 35 et 36.

Voir Smalzgrueber, *op. cit.*; Reiffenstuel, *Jus canonicum*, l. V Decret., in tit. v, *De magistris*, et les commentateurs des Décrétales, à ce titre; P. Hinschius, *Das Kirchenrecht*, t. IV, p. 650, 689; Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Baccalarius*, etc.; *Kirchenlexikon*, au mot *Universität; Realencyclopädie, ibid.; Catholic encyclopedia*, au mot *Arts*; Thurot, *De l'organisation et de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen âge*, Paris, 1850; H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885.

A. VILLIEN.

GRADI Étienne, issu d'une famille noble de Raguse, fut abbé de Saint-Cosme et Saint-Damien et préfet de la bibliothèque Vaticane sous Alexandre VII. En 1664, il accompagna à Paris le cardinal Chigi, envoyé par le susdit pontife son oncle, pour terminer les difficultés survenues entre les deux cours. Il mourut à Rome, le 2 mai 1683, âgé de soixante-dix ans. On a de lui des poésies latines éditées à part, comme le *De laudibus reipublicæ Venetæ et cladibus patriæ suæ carmen*, Venise, 1675, ou bien dans les recueils, par exemple, *Festinatio beatæ Virginis Elisabetam invisentis, latine, græce, oratorie ac poetice pertractata a Stephano Gradio Ragusino, Octavio Cusano Mediolanensi, Francesco Maria Rho Mediolanensi*, in-4°, Rome, 1631; et les *Septem virorum illustrium poemata*, Amsterdam, 1672; des discours : *Oratio de eligendo summo pontifice sede vacante post obitum Alexandri VII*, in-4°, Rome, 1667; Amsterdam, 1672; *In funere Cæsaris Rasponi S. R. E. cardinalis*, in-4°, Rome, 1676. Il publia, sous le nom de Marini Statilii, une *Responsio ad Joh. Christoph. Wagenselii et Hadriani Valesii dissertationes de Traguriensi Petronii fragmento*, in-8°, Paris, 1666; Amsterdam, 1670. Il donna à son compatriote, Jean Lucius de Trau, *Appiani Alexandrini romanorum historiarum de bello illyrico liber e græco-latine redditus*, qui parut avec l'ouvrage de Lucius *De regno Dalmatiæ et Croatiæ*, Amsterdam, 1668. Le cardinal Mai a édité dans le t. VI *b* de la *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1853, le commencement d'une *Leonis Allatii vita*, dont il avait retrouvé le manuscrit. Voir t. I, col. 830. Son dernier travail fut la *Disputatio de opinione probabili cum P. Honorato Fabri Societatis Jesu theologo*, in-4°, Rome, 1678; Malines, 1679. Cette discussion n'est point écrite, comme le dit Hurter, contre le *Pitanophilus* de Fabri, Rome, 1659, mais contre l'*Apologeticus doctrinæ moralis Societatis Jesu*, Lyon, 1670, voir t. V, col. 2052, et à la suite de controverses entre eux au sein de la S. C. de l'Index, dont Gradi était consulteur, au sujet de la *Theologia moralis* de Vincent Baron. Voir t. II, col. 425. Il y prend la défense de Baron et de Fagnan, voir t. V, col. 2067, contre les attaques de Fabri. On lui attribue aussi des *Dissertationes physico-mathematicæ*, Amsterdam, 1680.

Sébastien Dolci, *Fasti litterario-ragusini*, Venise, 1767; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 613-614.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GRAFF Gabriel, jésuite hongrois, né à Pribor, le 20 mars 1696, entra au noviciat de la province d'Autriche à l'âge de 17 ans; après avoir été appliqué à l'enseignement des mathématiques et s'être fait remarquer par son esprit généralisateur, il occupa une des chaires de philosophie à Tyrnau, puis la

chaire de théologie dogmatique à Kaschau. C'était l'époque où Jacques Facciolati menait vigoureusement la lutte contre la philosophie spéculative et répandait parmi la jeunesse universitaire ses théories spécieuses sur l'enseignement de la philosophie purement historique. Le P. Gabriel Graff fut chargé de réfuter les sophismes du dangereux novateur. Il publia dans ce but son *Problema philosophicum orbis literati judicio propositum*, édité aux frais de l'université de Kaschau, 1731, ouvrage d'une sobre érudition, mais qui met bien en relief, à la lumière des principes, la nécessité d'une doctrine philosophique, et pratiquement de la doctrine aristotélicienne. Un appendice résume méthodiquement tout ce qui pouvait avoir trait alors à l'histoire du philosophe de Stagire et à la critique de son œuvre. Le P. Graff a laissé en outre dans son *Thesaurus Ecclesiæ Christi per jubilæum infideles dispensari solitus*, Kaschau, 1735, une série de thèses sur le péché, la grâce et le mérite. Après avoir été recteur des collèges de Tyrnau et de Bude, il fut nommé censeur des livres et directeur de l'imprimerie universitaire de Kaschau et mourut dans cette ville, le 21 avril 1759, en grande réputation de sainteté.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1658; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 739.

P. Bernard.

GRAFFIIS (Jacques de), bénédictin, d'une noble famille de Capoue, né vers 1548, mort à Naples le 19 octobre 1620. Entré dans l'ordre de saint Benoît, il fit profession à Saint-Sévérin de Naples le 3 avril 1572. Docteur *in utroque jure*, il fut censeur des livres et grand-pénitencier du diocèse de Naples. Il fut en outre pendant quelques années maître des novices à Saint-Georges-le-Grand de Venise. Jacques de Graffiis refusa toujours les dignités ecclésiastiques : il dut toutefois accepter le titre d'abbé titulaire que Paul V, qui l'estimait pour sa vertu et sa doctrine, lui avait accordé. Il publia les ouvrages suivants : *Decisionum aurearum casuum conscientiæ pars I in IV libros divisa*, in-4°, Venise, 1591; une édition *locupletata et aucta* fut publiée en 1593; *Decisionum aurearum pars II, tribus libris distincta*, in-4°, Venise, 1595; autre édition *aucta, purgata et emendata*, en 1611; *Appendix tam primi quam secundi tomi Decisionum aurearum in qua non solum multa in prædictis tomis contenta exactius et diligentius explicantur; sed etiam alia plurima de pænitentia, et casuum reservatione, de indulgentiis, de excommunicatione, et de electione, regimine animarum, confessariis ac pænitentibus admodum utilia et necessaria adducuntur*, in-4°, Bologne, 1603; *Additamenta ad primam et secundam partem Decisionum aurearum, in quibus præter ea quæ alias ventilata et discussa fuere graviter, nonnulla etiam nunc recenter prioribus auctarii vice apposita et quædam pariter plane nova pertractata accesserunt*, in-4°, Venise, 1610; *Consiliorum sive responsorum casuum conscientiæ t. I libris quinque juxta Decretalium numerum et ordinem distributorum*, 2 in-4°, Venise, 1610; *Practica quinque casuum summo pontifici reservatorum juxta decretum Clementis VIII et etiam reservatorum episcopis et archiepiscopis Italiæ, et etiam interpretatio undecim casuum prælatis regularibus reservatorum*, in-4°, Naples, 1609; *De arbitrariis confessariorum quæ attinent ad casum conscientiæ libri duo*, in-4°, Naples, 1613. Jacques de Graffiis publia en outre : *Sermones spirituales totius anni*, in-4°, Venise, 1595. Tous ces ouvrages eurent plusieurs éditions. Parmi les manuscrits qu'il laissait se trouvait un traité *De potestate papæ* que Paul V ordonna de déposer à la bibliothèque Vaticane.

Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis*, in-fol., Assise, 1731, part. II, p. 4; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 136, 161, 219; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 412; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 600-601.

B. Heurtebize.

GRANADO Jacques, théologien espagnol, né à Cadix en 1574, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus à Montilla en 1589. Professeur de philosophie au collège de Saint-Herménégilde à Séville, il exerça une grande influence sur les esprits par la largeur de ses conceptions et la sagesse de ses conclusions. On lui confia bientôt après la chaire de théologie et il ne tarda pas à attirer sur lui l'attention des théologiens de son temps par son traité magistral sur l'immaculée conception de Marie : *De immaculata B. V. Dei Genitricis M. conceptione, sive de singulari illius immunitate ab originali peccato per Jesu Christi filii ejus cumulatissimam redemptionem*, Séville, 1617. Le grand ouvrage qui a fondé sa réputation est son commentaire de la Somme de saint Thomas, remarquable par la profondeur de la doctrine et la lucidité de la méthode : *Commentarii in Summam theologiæ S. Thomæ*, 8 in-fol., dont les trois premiers parurent à Séville, 1623-1629, et les cinq autres à Grenade, 1633. Le dernier tome contient une table des matières et des textes scripturaires fort précieux pour les recherches. Les trois premiers volumes ont été réimprimés à Pont-à-Mousson en 1624. Devenu recteur de Séville, le P. Granado fut nommé procureur général de sa province à Rome, qualificateur du Saint-Office et mourut recteur de Grenade le 5 janvier 1632, avant d'avoir pu mener à bonne fin l'impression de ses commentaires. Son oraison funèbre prononcée par le P. Georges Hemelman se trouve en tête du volume : *In IIIam partem*, Grenade, 1633. La sainteté de sa vie excita partout l'admiration; sa mortification rappelle celle des grands pénitents. Séville garda longtemps le souvenir de son héroïque charité lors des débordements du Guadalquivir. Ce fut le P. Jacques Granado qui introduisit à Séville l'usage de célébrer, par une octave solennelle, la fête du *Corpus Christi*. Alegambe, dans sa *Bibliothèque*, p. 366, le juge digne d'être mis au nombre des hommes les plus éminents de la Compagnie.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1666 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 664 sq.; Nieremberg, *Firmamento religioso*, p. 616-627; François de Soto, *A la piadosa memoria del venerable P. Diego Granado*, Séville, 1632; Hemelman, *Panegyricus funebris in obitum P. Granati*, en tête du t. IV des *Commentarii* de Granado; Cordara, *Historia Societatis Jesu*, part. IV, p. 650.

P. Bernard.

GRANCOLAS Jean, théologien et liturgiste, né vers 1660, mort subitement à Paris le 1er août 1732. Docteur en Sorbonne en 1685, il devint chapelain du duc d'Orléans, frère de Louis XIV, dont il prononça l'oraison funèbre publiée à Paris, in-4°, 1704. Il fit ensuite partie du clergé de l'église Saint-Benoît de Paris. Très versé dans l'étude de l'antiquité chrétienne, il est l'auteur de nombreux ouvrages qui, pour la plupart, malgré la rudesse du style, et un défaut d'ordre réel, sont encore fort recherchés par les érudits. Grancolas a publié : *Traité de l'antiquité des cérémonies des sacrements*, in-12, Paris, 1692; *De l'intinction ou de la coutume de tremper le pain consacré dans le vin*, in-12, Paris, 1692; *Le quiétisme contraire à la doctrine des sacrements, avec l'histoire et la réfutation de cette hérésie*, in-12, Paris, 1693 ; à cet écrit il faut joindre : *Lettre de M. Grancolas, docteur en théologie de la faculté de Paris, pour se justifier du reproche injuste que lui fait un auteur d'avoir dit le pape Innocent XI suspect de quiétisme, Journal des savants*, mai 1720, p. 506; *Instructions sur la religion tirées de l'Écriture sainte*, in-12, Paris, 1693; *La science des confesseurs, ou la manière d'administrer le sacrement de pénitence*, in-12, Paris, 1696; *Histoire de la commu-*

nion sous une seule espèce avec un traité de la concomitance, ou de la présence du corps et du sang de Jésus-Christ sous une seule espèce, in-12, Paris, 1696; *L'ancienne discipline de l'Église sur la confession, et sur les pratiques les plus importantes de la pénitence*, in-12, Paris, 1697; *Heures sacrées, ou l'exercice du chrétien pour entendre la messe et pour approcher des sacrements, tiré de l'Écriture sainte*, in-12, Paris, 1697; *La tradition de l'Église sur le péché originel et sur la réprobation des enfants morts sans baptême*, in-12, Paris, 1698; *L'ancien pénitentiel de l'Église, ou les pénitences que l'on imposait autrefois pour chaque péché et les devoirs de tous les états et professions prescrits par les saints Pères et par les conciles*, in-12, Paris, 1698; *Le traité des liturgies ou la manière dont on a dit la sainte messe dans chaque siècle dans les Églises d'Orient et d'Occident*, in-8°, Paris, 1698; *L'ancien sacramentaire de l'Église où sont toutes les anciennes pratiques qui s'observaient dans l'administration des sacrements chez les grecs et les latins*, 2 in-8°, Paris, 1698-1699; *Traité de la messe et de l'office divin où l'on trouve une explication littérale des anciennes pratiques et des cérémonies de l'Église*, in-12, Paris, 1713; *Dissertations sur les messes quotidiennes et sur la confession*, in-12, Paris, 1715; *Les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem avec des notes et des dissertations dogmatiques*, in-4°, Paris, 1715; *Le bréviaire des laïques, ou l'office divin abrégé*, in-12, Paris, 1715; *Critique abrégée des ouvrages des auteurs ecclésiastiques*, 2 in-12, Paris, 1716; *Instructions sur le jubilé, avec des résolutions de plusieurs cas sur cette matière*, in-12, Paris, 1722; *Commentaire historique sur le bréviaire romain avec les usages des autres Églises particulières et principalement de l'Église de Paris*, 2 in-12, Paris, 1727; dans un chapitre l'auteur y expose un projet d'un nouveau bréviaire; cet ouvrage de Grancolas justement estimé malgré quelques idées singulières fut traduit en latin, in-4°, Venise, 1734; *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle, avec des réflexions et des prières à la fin de chaque chapitre, des notes et l'ordinaire de la messe, latin-français, et une dissertation sur l'auteur de ce livre*, in-12, Paris, 1729 : l'auteur de l'*Imitation* pourrait être le franciscain Hubertin de Casale; *Histoire abrégée de l'Église, de la ville et de l'université de Paris*, 2 in-12, Paris, 1728 : ouvrage qui fut supprimé à la demande du cardinal de Noailles. Après la mort de Grancolas fut publié : *Liturgie ancienne et moderne, ou instructions historiques sur l'institution des prières et des fêtes de l'Église*, in-12, Paris, 1752.

Nouvelles ecclésiastiques, 6 septembre 1732; *Journal des savants*, 2 avril 1696, 20 mai, 8 juillet, 16 septembre 1697, 3 et 17 mai 1700, 7 mars 1701, avril 1713, p. 428, mars 1716, p. 248; *Supplément pour les mois mai-août 1728*, p. 609; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle, suite de la Ve partie*, in-8°, Paris, 1719, p. 335; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. v *b*, p. 327; Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1762, t. III, p. 399, 698, 709; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 459; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 444; dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 2e édit., in-8°, Paris, 1880, t. II, p. 113, 225, 233, 357; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1911, t. VII, p. 28-36; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1317-1319.

B. HEURTEBIZE.

GRANDERATH Théodore, théologien allemand, né à Giesenkirchen, province rhénane, le 19 juin 1839, fit ses études au gymnase de Neuss et pendant un an suivit les cours de la faculté de théologie de Tubingue. Admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 3 avril 1860 à Munster en Westphalie, il se distingua au cours de ses études philosophiques par la pénétration de son esprit et l'étendue de son savoir. En 1874, il est chargé de l'enseignement du droit canonique au scolasticat de Ditton Hall, en Angleterre, puis pendant onze ans, de 1876 à 1887, de l'enseignement de la théologie et de l'apologétique. Entre temps il publia dans les *Stimmen* d'importants articles sur les évêques, t. VI, p. 53-71; sur l'élection du pape, t. VI, p. 401-415; t. VII, p. 139-156; sur les gouvernements et l'élection pontificale, t. VIII, p. 36-53, 180-196, 389-408; t. IX, p. 117-137; sur l'étendue de l'infaillibilité pontificale d'après le décret du concile du Vatican et quelques documents inédits, t. XXXVIII, p. 49-69, 162-183. Dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* d'Inspruck parurent plusieurs dissertations savantes qui mirent en relief l'étendue de son savoir et la sûreté de sa doctrine, notamment sur la controverse relative à la filiation divine, t. V, p. 283-319; t. VII, p. 492-540, 593-638; sur la nécessité de la révélation, t. VI, p. 283-318; sur l'existence des mystères, t. X, p. 497-511, 595-602; sur la valeur doctrinale des décrets des Congrégations romaines, t. XIX, p. 623-650. Il collabore en outre au *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 1442-1451, *Häresie*.

Après la mort du P. G. Schneemann, fondateur de la *Collectio lacensis*, le P. Granderath fut appelé à Exaeten, vers la fin de 1887, pour achever l'impression du VIIe volume de la collection, qu'il enrichit d'importants documents. Ce sont les *Acta et decreta sacri œcumenici concilii Vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1890. Il consacre désormais tous ses instants à réunir les matériaux pour une histoire complète du concile du Vatican. En 1892, paraissent les *Constitutiones dogmaticæ SS. œcumenici concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatæ atque illustratæ*, Fribourg-en-Brisgau. L'année suivante, il va s'établir à Rome et Léon XIII met à sa disposition sans nulle réserve tous les documents des archives Vaticanes. Professeur d'apologétique à l'université grégorienne en 1897-1898, il s'acharne à sa tâche plus que jamais. Dans les derniers mois de 1901, deux volumes étaient prêts pour l'impression et le troisième à peu près rédigé, quand la maladie due à un excès de travail obligea le P. Granderath à quitter tout travail et à reprendre le chemin de l'Allemagne. Il ne tarda pas à succomber à Valkenberg le 19 mars 1902. L'histoire du concile du Vatican fut éditée par le P. Conrad Kirch qui avait aidé l'auteur dans ses travaux et fait les dernières collations de documents aux archives romaines. L'ouvrage parut sous ce titre : *Geschichte des Vaticanischen Concils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung nach den authentischen Dokumenten*, Fribourg-en-Brisgau, 1903-1906. Le Ier volume consacré aux préliminaires du concile est plus complet que l'ouvrage de Cecconi; les deux derniers volumes contiennent les discussions de l'assemblée; pour la première fois les Actes complets se trouvent utilisés, surtout les discours prononcés dans les congrégations générales. Tous les documents de premier ordre relatifs à l'agitation des esprits en dehors du concile ont été mis soigneusement à contribution. L'ouvrage est de première valeur. Une traduction française : *Histoire du concile du Vatican* a paru à Bruxelles, 1907-1910.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1913, t. V, col. 1988 sq.; Lauchert, *Biographisches Jahrbuch*, Berlin, 1904, t. VII, p. 265.

P. BERNARD.

GRANDE-BRETAGNE ET IRLANDE. On étudiera successivement : I. la situation du catholicisme depuis la Réformation; II. les publications catholiques sur les sciences sacrées.

I. GRANDE-BRETAGNE ET IRLANDE. SITUATION RELIGIEUSE. — Il est nécessaire de traiter séparément des trois pays, Angleterre, Écosse et Irlande.

I. ANGLETERRE. — 1° *Sous Henri VIII et ses deux premiers successeurs.* — Au moment de la séparation

d'avec Rome, l'Angleterre était divisée au point de vue ecclésiastique en deux provinces, celle de Cantorbéry, dont l'archevêque avait le titre de primat, avec seize diocèses suffragants, et celle d'York, avec deux suffragants. L'épiscopat était loyalement attaché au Saint-Siège, et si l'hérésie de Wiclef avait laissé certains ferments de révolte dans les esprits, ces ferments n'auraient pas suffi à séparer l'Angleterre de Rome s'ils n'avaient été habilement mis en œuvre par Henri VIII et ceux qui vinrent après lui. Comme nous l'avons dit plus haut, voir t. I, col. 1281, le roi n'avait d'autre dessein que d'enlever l'Angleterre à la juridiction de Rome, tout en conservant la doctrine catholique, et il persécuta ceux qui pensaient autrement que lui, tant ceux qui voulaient rester fidèles au pape que ceux qui avaient des tendances calvinistes et luthériennes. A la fin de son règne, très peu de ses sujets étaient satisfaits de l'état de choses établi. Beaucoup étaient en complète sympathie avec les réformateurs allemands, tandis que la grande majorité désirait revenir à l'obédience du pape. Sous les deux règnes suivants, ces deux partis eurent l'ascendant l'un après l'autre. Avec le jeune Édouard VI, tout ce qui restait du papisme fut aboli, et tous les biens ecclésiastiques qu'Henri VIII avait épargnés furent confisqués, tandis que les évêques qui avaient conservé un esprit plus catholique, comme Gardiner et Bonner, furent envoyés à la Tour. Les violences qui accompagnèrent ces mesures provoquèrent une réaction, de sorte que, quand Marie monta sur le trône en 1553, elle avait avec elle tout le peuple d'Angleterre pour le rétablissement de la religion catholique. A la demande du parlement, l'absolution fut accordée à la nation par le cardinal Pole le 30 novembre 1554, et le catholicisme redevint la religion d'État.

2° *Sous Élisabeth et Jacques Ier*. — Mais bientôt, le 17 novembre 1558, la reine et le cardinal mouraient à quelques heures d'intervalle, et un des premiers soins d'Élisabeth fut de détruire tout ce qui avait été fait sous le règne précédent. Les deux premières lois qu'elle arracha à son parlement furent l'*Acte de suprématie* et l'*Acte de conformité*. Le premier obligeait tous ses sujets à la reconnaître comme « le seul suprême gouverneur de ce royaume aussi bien dans les causes spirituelles et ecclésiastiques que dans les temporelles; » l'autre imposait l'usage dans toutes les églises du second *Prayer book* d'Édouard VI, et ordonnait à tous les laïques d'assister à cet office dans les églises paroissiales les dimanches et fêtes. Tous les évêques refusèrent d'accepter ces lois, sauf un, Kitchen, évêque de Llandaff, qui put ainsi conserver son siège, tandis que les autres étaient dépossédés; la moitié du clergé suivit les évêques; quant aux laïques, ils se soumirent en majorité, tout comme ils avaient accepté les changements faits à la religion sous Henri VIII, sous Édouard VI et sous Marie. Il n'entre pas dans notre sujet de raconter comment Élisabeth se procura de nouveaux évêques, mais il est bon de remarquer que c'est ainsi que l'Église officielle d'Angleterre devint un département de l'État. Les évêques sont nommés par la couronne, et l'élection par les chapitres n'est qu'une comédie. Le roi envoie aux chanoines le « congé d'élire », mais il a soin d'envoyer en même temps le nom de celui qu'il faut élire. De même les *convocations* ou assemblées ecclésiastiques des deux provinces ne peuvent traiter les questions de leur ressort avant d'avoir reçu du roi des « lettres d'affaires ». Le roi est l'arbitre souverain dans toutes les causes qui intéressent la foi et les mœurs, et ses décisions, données par son conseil privé, sont irréformables.

A partir de ce moment, les catholiques ne purent exercer leur culte qu'en cachette, au risque des peines les plus sévères. Beaucoup d'entre eux crurent pouvoir transiger avec leur conscience; ils assistaient aux services schismatiques avec plus ou moins de régularité, tout en protestant qu'ils ne faisaient qu'obéir à une loi civile, et ils saisissaient toutes les occasions d'aller à la messe célébrée par les prêtres restés fidèles, dont un grand nombre était demeuré dans le pays. Élisabeth et ses conseillers fermaient les yeux, dans l'espoir qu'à mesure que les anciens prêtres disparaîtraient, les laïques embrasseraient facilement la nouvelle religion. Mais c'était une erreur. Les catholiques commencèrent bientôt à mieux comprendre leur devoir, et la diminution du nombre des prêtres fit songer au moyen de recruter un clergé suffisant.

C'est alors (1568) que William Allen, depuis cardinal, fonda le séminaire de Douai, le premier de ces collèges qui pendant de longues années furent une pépinière d'apôtres et de martyrs pour les Iles Britanniques. Élisabeth vit avec déplaisir les nombreux missionnaires qui furent envoyés en Angleterre, et sauvèrent l'orthodoxie parmi les catholiques; la bulle par laquelle saint Pie V déliait ses sujets du serment de fidélité mit le comble à sa colère, et les sévérités contre les catholiques redoublèrent.

Dans le désarroi causé par le changement de religion, l'Église catholique en Angleterre était gouvernée directement par le Saint-Siège, mais à cause de la distance, chaque missionnaire faisait à peu près ce qui lui semblait bon. Il en résultait de graves inconvénients, d'autant plus qu'il y avait des dissensions entre les missionnaires. Tout cela faisait désirer un supérieur demeurant dans le pays, et beaucoup demandaient un évêque. Goldwell, le dernier évêque catholique de Saint-Asaph, qui résidait à Rome, obtint du pape la permission de se rendre en Angleterre, mais il mourut en chemin. Il fut question alors de nommer deux évêques, mais le cardinal Allen, à l'avis duquel se rangea le jésuite Persons, fit prévaloir l'avis de déléguer un simple prêtre avec des pouvoirs extraordinaires. En 1598, Clément VIII, après avoir recueilli les votes du clergé anglais, nomma Georges Blackwell, auquel fut donné le titre d'archiprêtre. Un chapitre de douze prêtres assistants lui fut adjoint, et le pays divisé en douze circuits, à la tête de chacun desquels était un de ces prêtres. L'essai ne fut pas heureux. Cette organisation nouvelle rencontra une forte opposition, et il n'y eut que trois archiprêtres. En 1623, Grégoire XV accorda aux catholiques anglais un évêque, dans la personne de Guillaume Bishop, qui mourut l'année suivante.

Pendant ce temps Jacques Ier avait succédé à Élisabeth en 1603, et les catholiques crurent pouvoir espérer du fils de Marie Stuart un traitement plus bénin, mais ils furent cruellement déçus. Les lois pénales furent renouvelées, les prêtres bannis du royaume, et les catholiques reçurent la défense d'envoyer leurs enfants à l'étranger pour faire leur éducation, et d'avoir pour eux des écoles en Angleterre.

3° *Sous Charles Ier et les autres Stuarts*. — Charles Ier n'était pas persécuteur; il aurait volontiers laissé les catholiques tranquilles, et en 1625 un successeur fut donné à Bishop, qui se nommait Richard Smith. Mais Charles avait compté sans son parlement, qui était tout à fait protestant; on a remarqué que les rigueurs exercées contre les catholiques coïncidèrent avec les sessions du parlement. Un bon nombre de prêtres et de laïques furent mis à mort. L'évêque Smith dès 1628 avait été obligé de se retirer en France, où il mourut en 1655. De là il gouvernait l'Église d'Angleterre par l'intermédiaire d'un chapitre de dix-neuf chanoines fondé par son prédécesseur, chapitre qui continua à exercer une certaine juridiction en Angleterre pendant trente ans après la mort de Smith, jusqu'à ce que quatre vicaires apostoliques fussent nommés par le Saint-Siège.

Letouzey et Ané, Édit.



Imp. G. Deberque, Paris

PROVINCES ECCLÉSIASTIQUES DE LA GRANDE-BRETAGNE EN 1914

La persécution fit rage après la décapitation de Charles Ier jusqu'à la mort de Cromwell. Charles II eut d'abord la pensée de tolérer les catholiques, et de leur permettre l'exercice de leur culte dans les maisons particulières, mais il céda devant l'intransigeance du parlement, et les lois pénales furent de nouveau mises en vigueur. Plusieurs catholiques furent mis à mort sous ce règne, entre autres le vénérable Olivier Plunkett, archevêque d'Armagh, qui fut exécuté à Tyburn en 1681. Son sang fut le dernier versé pour la religion en Angleterre. Depuis Henri VIII, trois cent quarante-deux martyrs avaient scellé leur foi de leur sang.

Sous Jacques II, qui était catholique, l'exercice de la religion n'eut plus aucune entrave, et le Saint-Siège divisa l'Angleterre en quatre districts, à la tête de chacun desquels il mit un vicaire apostolique. Le roi favorisait ses coreligionnaires de tout son pouvoir, mais son zèle mal réglé, que Rome même trouvait intempestif, lui aliéna le cœur de ses sujets, et son court règne de trois ans finit par la révolution de 1688.

4° *De la révolution à la fin du XIXe siècle.* — Le règne de Guillaume III s'ouvrit par le *Bill of rights*, d'après lequel aucun prince catholique ou marié à une catholique ne pouvait régner en Angleterre, et afin d'obvier à toute fraude, le souverain fut obligé de faire publiquement à son couronnement et devant tout le parlement une déclaration que le parlement de Charles II avait exigée de tous ceux qui recevaient une charge civile ou militaire, afin d'écarter les papistes. Par cette déclaration le souverain niait la transsubstantiation et déclarait que « l'invocation de la Vierge Marie ou de tout autre saint, ainsi que le sacrifice de la messe, suivant l'usage actuel de l'Église de Rome, sont superstitieux et idolâtres. » Puis, par différentes lois, les catholiques furent frappés de beaucoup d'incapacités légales qu'il serait trop long d'énumérer; la plus exorbitante fut celle qui les empêchait de recevoir des terres en héritage ou de les acheter, à moins de renier leur foi; s'ils refusaient de le faire, leur propriété pendant leur vie passait à leur plus proche parent protestant. En même temps tous les prêtres étaient frappés d'emprisonnement à vie, et s'ils étaient convaincus d'avoir dit la messe, celui qui les dénonçait recevait une récompense de cent livres. Ces lois exorbitantes furent mises en force dans beaucoup de cas.

Cependant un esprit de tolérance commençait à prévaloir, à cause surtout des progrès de l'indifférence religieuse au XVIIIe siècle. En 1778, une première loi fut votée, qui allégeait un peu le joug des catholiques; elle fut complétée, en 1791, par une autre loi qui prescrivait aux catholiques un serment de fidélité compatible avec leur conscience. En retour, ils étaient dispensés du serment de suprématie; plusieurs de leurs incapacités légales étaient abolies, et on tolérait leurs écoles et leur culte.

La Révolution française eut un bon résultat pour le catholicisme dans les Iles Britanniques. Les collèges fermés sur le continent furent rouverts en Angleterre; les communautés religieuses fondées à l'étranger rentrèrent dans leur pays, et les prêtres français émigrés — il y en eut plus de 8 000 — contribuèrent à l'extension de la religion tant par l'exemple de leur pieuse vie que par leurs travaux apostoliques.

Enfin les catholiques anglais furent à peu près complètement émancipés en 1829, grâce à l'*agitation* excitée et entretenue en Irlande par O'Connell. En 1840, Grégoire XVI porta le nombre des vicaires apostoliques de quatre à huit, et dix ans plus tard Pie IX rétablissait la hiérarchie. L'Angleterre fut érigée en province ecclésiastique, composée du siège métropolitain de Westminster et de douze évêchés suffragants; des dédoublements portèrent dans la suite ce nombre à quinze.

DIOCÈSES	PRÊTRES séculiers	PRÊTRES réguliers	ÉGLISES et chapel. publiques	ÉCOLES second.	ÉLÈVES	ÉCOLES primaires	ÉLÈVES	POPULATION CATHOLIQUE
I. WESTMINSTER.......	391	180	192	76	5 929	117	34 401	256 200
Northampton.	66	20	77	12	332	25	3 584	14 899
Nottingham	88	47	98	13	576	47	8 004	37 000
Portsmouth...........	90	208	101	32	1 838	53	6 320	51 388
Southwark	274	319	222	78	5 077	110	20 894	150 000
II. BIRMINGHAM	206	107	153	32	1 036	122	26 576	85 000
Clifton.	58	73	71	19	839	30	3 718	20 750
Menevia..............	27	60	48	9	110	16	2 090	9 987
Newport	43	49	76	4	383	44	13 446	59 890
Plymouth	71	55	77	18	»	28	»	23 000
Shrewsbury...........	79	12	60	12	451	43	11 558	58 641
III. LIVERPOOL.......	316	141	185	29	3 300	181	80 000	371 767
Hexham et Newcastle..	208	49	148	11	880	114	40 592	200 787
Leeds	157	35	116	10	822	67	25 658	119 281
Middlesbrough........	75	37	68	11	1 027	45	10 874	51 856
Salford..............	251	80	145	21	1 529	141	55 757	295 000
Total	2 400	1 472	1 837	387	24 129	1 183	343 472	1 805 446

5° *État actuel de l'Église catholique en Angleterre.* — En 1911, Pie X a divisé l'Angleterre en trois provinces ecclésiastiques.

La province de Westminster se compose de l'archevêché de Westminster, avec les quatre évêchés suffragants de Northampton, Nottingham, Portsmouth et Southwark.

La province de Birmingham se compose de l'archevêché de Birmingham, avec les cinq évêchés suffragants de Clifton, Newport, Plymouth, Shrewsbury, et Menevia dans le pays de Galles.

La province de Liverpool se compose de l'archevêché de Liverpool, avec les quatre évêchés suffragants d'Hexham et Newcastle, Leeds, Middlesbrough et Salford.

Le tableau ci-dessus donne la statistique générale.

Il faut remarquer que le nombre extraordinaire des

prêtres réguliers dans les deux diocèses de Portsmouth et de Southwark est dû (en 1914) à la présence d'un grand nombre de religieux exilés de France.

Tous ces chiffres sont extraits du *Catholic directory* pour l'année 1914. Pour les diocèses où il y a des chiffres ronds, le nombre des catholiques n'est qu'approximatif.

L'archevêque de Westminster a en quelque sorte la dignité de primat sans en avoir le titre. D'après la constitution du 28 octobre 1911, c'est lui qui préside les assemblées des évêques d'Angleterre, et qui les convoque; c'est lui qui représente ses frères dans l'épiscopat dans les relations avec le gouvernement civil, toutefois après avoir demandé leur avis, qu'il est obligé de suivre; il a de plus le droit d'user du pallium et de faire porter la croix devant lui dans toute l'Angleterre.

La nomination des évêques se fait de la manière suivante. Lorsqu'un siège est vacant, le chapitre se réunit, et désigne au scrutin secret trois candidats, dont les noms sont transmis par ordre alphabétique à l'assemblée des évêques. Ceux-ci font parvenir à Rome les noms désignés par les chanoines, en y ajoutant leurs réflexions sur les candidats, souvent même ils ajoutent un quatrième nom. C'est d'après ces données que le Saint-Siège fait le choix définitif; mais il arrive parfois que le pape choisisse en dehors des noms proposés soit par le chapitre, soit par les évêques.

Chaque diocèse possède maintenant un chapitre dont les vacances sont remplies par le pape lorsqu'elles se produisent en certains mois, et dans les autres, alternativement par l'évêque et le chapitre, mais dans ce dernier cas les chanoines se bornent à proposer trois noms que l'évêque transmet au pape. La nomination du prévôt appartient toujours au souverain pontife. Les chanoines n'ont pas l'office canonial quotidien; la plupart sont à la tête d'une mission, et ils se réunissent une fois par mois, récitent au chœur l'office de tierce, assistent à la messe capitulaire et tiennent leur réunion. En souvenir des anciens chapitres monastiques qui existaient dans plusieurs cathédrales d'Angleterre, le chapitre du diocèse de Newport est toujours composé de bénédictins; l'évêque lui-même appartient à cet ordre.

L'évêque est assisté d'un vicaire général qui est presque partout chargé d'une mission, et membre du chapitre; il y a aussi dans chaque diocèse des vicaires forains ou doyens, qui président les conférences ecclésiastiques, et jouissent des pouvoirs qu'il plaît à l'évêque de leur donner.

Il n'y a pas en Angleterre de paroisses proprement dites; les diocèses sont divisés en missions qui, après tout, diffèrent à peine des paroisses ordinaires. Beaucoup de ces missions sont confiées à des religieux, qui sont nommés après entente entre les évêques et les supérieurs réguliers.

Le clergé anglais ne reçoit aucun salaire du gouvernement pour le ministère paroissial. Chaque diocèse possède un fonds destiné au traitement de l'évêque, à l'ouverture de nouvelles missions, aux subventions qu'il peut être nécessaire de donner aux prêtres; ce fonds est entretenu par des donations et des legs. Lorsqu'une mission a été fondée, si un revenu ne lui a pas été assigné par le fondateur, le clergé qui en est chargé n'a d'autres ressources que la charité des fidèles pour son entretien et l'entretien de la mission. Les aumônes des fidèles se recueillent de cinq manières approuvées par le quatrième concile de Westminster : 1° la location des bancs et chaises; 2° le droit d'entrée, perçu à la porte, de ceux qui n'ont pas loué de places; 3° les quêtes faites à l'église; 4° les quêtes extraordinaires; 5° les quêtes à domicile. Les prêtres sont soumis à un contrôle assez sévère pour l'emploi des sommes ainsi recueillies.

Les possesseurs légaux des biens ecclésiastiques sont toujours des *trusts* ou sociétés civiles composées d'un nombre plus ou moins grand de membres qui donnent toutes les garanties désirables; on évite ainsi les droits considérables de mutation qui se produiraient à la mort de chaque évêque.

L'éducation en Angleterre est réglementée par la loi de 1902. D'après cette loi, l'éducation tant primaire que secondaire est confiée aux conseils de comté pour les comtés, aux conseils de ville pour les villes. Ces conseils sont soumis pour les matières d'éducation au *Bureau central de l'instruction*, qui exerce un certain contrôle en envoyant ses inspecteurs dans les écoles, et en prononçant en dernier ressort sur les difficultés locales qui pourraient s'élever. Par ailleurs, les conseils sont les maîtres, et ils exercent leur autorité au moyen d'un comité d'éducation nommé par eux, et pris en partie parmi leurs membres, en partie parmi les associations techniques, y compris les associations des écoles libres. Le gouvernement fournit les trois quarts des dépenses.

Ce qui intéresse les catholiques, c'est que sous cette loi les écoles libres peuvent être *incorporées*. Pour cela, le gouvernement demande aux administrateurs de ces écoles : 1. de fournir gratuitement le terrain et les bâtiments; 2. de les tenir en bon état, cependant le conseil prend à sa charge les réparations exigées par l'usure quotidienne; 3. de faire toutes les améliorations demandées par l'autorité; 4. de se soumettre aux règlements et aux exigences de la loi.

En somme, les possesseurs des écoles libres en demeurent propriétaires; ils gardent aussi l'administration de leurs écoles, sauf à accepter deux administrateurs sur six, nommés par le comité du conseil; ils peuvent y faire donner l'instruction religieuse de leur choix, mais seulement au commencement et à la fin des classes, aux enfants que leurs parents n'auront pas retirés. Pour tout le reste, l'école est semblable aux écoles publiques, mêmes programmes, même enseignement, mêmes inspecteurs, mêmes subventions, c'est-à-dire que l'État paie les trois quarts des dépenses, tandis que l'autre quart est payé par l'autorité locale.

Quant à l'engagement ou au renvoi des maîtres et maîtresses, il est soumis au *veto* de l'autorité locale, qui ne peut l'exercer que pour des raisons d'ordre professionnel.

Opposition peut être faite à l'ouverture d'une école libre, si elle est déclarée non utile par l'autorité locale, ou par les administrateurs des autres écoles de l'endroit, ou par dix contribuables. En ce cas, c'est le Conseil de l'instruction publique qui décide si l'école est utile ou non.

Presque toutes les écoles catholiques d'Angleterre vivent et fleurissent sous ce régime vraiment libéral. Ceci ne veut pas dire que le régime soit parfait; il y a toujours possibilité d'abus, et les journaux catholiques rapportent de temps en temps des exemples d'injustices commises par les autorités locales, et non réparées par le Bureau central. Pour obvier autant que possible à ces inconvénients, les évêques d'Angleterre et d'Écosse ont établi un conseil catholique d'éducation composé de quatre-vingt-quinze membres, qui représente officiellement les évêques et la communauté catholique. Ce conseil est reconnu par le gouvernement, comme ayant pouvoir d'agir dans les difficultés qui peuvent s'élever entre les administrateurs des écoles et le Bureau d'éducation.

Ce conseil s'occupe aussi du recrutement du personnel enseignant, au moyen d'écoles normales. Il y a une école normale pour les instituteurs, confiée aux prêtres de la Mission, et sept pour les institutrices, dont une en Écosse, dirigées par des religieuses de différentes congrégations. La disproportion s'explique par ce fait

que dans la plupart des écoles l'enseignement est donné par des femmes, et ces écoles sont presque toujours mixtes.

L'enseignement secondaire catholique est très florissant en Angleterre. Il y a un grand nombre de collèges tenus soit par des prêtres séculiers, soit par des religieux, soit même par des laïques; quelques-uns d'entre eux peuvent rivaliser avec les plus célèbres collèges anglais. Quant aux pensionnats de jeunes filles, le nombre en dépasse deux cents. Les religieuses du Saint-Enfant-Jésus ont ouvert à Londres une école normale secondaire où les maîtresses peuvent se préparer aux examens pour le diplôme conféré par l'université de Cambridge; beaucoup de religieuses de différents ordres vont y passer l'année d'études nécessaire, bien que ce diplôme ne soit pas requis dans l'enseignement secondaire, qui est entièrement libre.

Il n'y a pas d'université catholique en Angleterre. Pendant longtemps, les laïques déplorèrent l'impossibilité où ils étaient de donner à leurs fils l'éducation supérieure qui les mettrait à la hauteur de leurs concitoyens, mais les statuts des universités s'y opposaient, car à Oxford tous les étudiants, et à Cambridge tous ceux qui se présentaient aux grades universitaires devaient prêter le serment de suprématie royale, et signer les trente-neuf articles. Vers le milieu du XIXe siècle, cette obligation fut supprimée; alors quelques jeunes catholiques commencèrent à fréquenter les universités, et même en 1864 un terrain fut acheté à Oxford, où Newman devait établir un Oratoire. Mais devant l'opposition soulevée par Manning et Ward, il dut renoncer à son projet, et Rome, sollicitée d'interdire aux catholiques la fréquentation des universités, se contenta de traiter la chose suivant les règles de la théologie à propos de l'occasion prochaine de pécher; de fréquentes dispenses étaient données par les évêques et par Rome même, à des jeunes gens qui donnaient toutes les garanties de résistance à l'atmosphère protestante et même irréligieuse d'Oxford et de Cambridge. Après la mort de Manning, le cardinal Vaughan, son successeur, vit qu'il serait préférable de donner une permission définitive, et, de concert avec les autres évêques, il présenta au Saint-Siège une pétition des laïques à cet effet. La permission fut accordée en 1895, pourvu que les précautions nécessaires fussent prises pour sauvegarder la foi des étudiants. Les jeunes catholiques qui vont aux universités ne sont point réunis dans un collège spécial, mais ils ont un aumônier qui les réunit dans une chapelle où ils remplissent leurs devoirs religieux, et où des conférences leur sont données par divers prédicateurs. Un comité, présidé par un évêque, s'occupe de recueillir les fonds nécessaires, de nommer l'aumônier et d'inviter les conférenciers.

On a fondé à Cambridge et à Oxford des maisons pour les ecclésiastiques qui désirent prendre les grades; certains ordres religieux ont aussi des maisons afin d'assurer cette facilité à leurs jeunes sujets, les bénédictins à Oxford et à Cambridge, les jésuites et les capucins à Oxford. Les sœurs du Saint-Enfant-Jésus ont aussi ouvert à Oxford une maison où les religieuses des différents ordres peuvent se préparer aux grades.

Il y a pour la formation du clergé divers séminaires, dont les principaux sont Ushaw, Oscott, St. Edmund's et Wonersh; à l'étranger, le collège anglais à Rome, et des collèges à Lisbonne et à Valladolid. Un séminaire pour les missions étrangères a aussi été fondé par le cardinal Vaughan.

Les catholiques en Angleterre ont un certain nombre d'hôpitaux; ils ont aussi des orphelinats, des écoles pour les sourds-muets et les aveugles, et des maisons de correction. De plus, ceux qui sont dans les institutions publiques analogues ont toute liberté de pratiquer leur religion. Les administrateurs des *workhouses* ou dépôts de mendicité et des asiles d'aliénés peuvent nommer et payer des aumôniers catholiques, et en pratique cela se fait partout. Les aumôniers des prisons sont nommés par le ministère de l'intérieur et reçoivent un traitement convenable. Il y a aussi une quinzaine d'aumôniers militaires et une vingtaine d'aumôniers de la marine avec traitements fixes, tandis qu'environ cent trente prêtres sont rétribués suivant les services qu'ils rendent.

En somme, les catholiques jouissent d'une grande liberté en Angleterre; ils sont cependant encore frappés de quelques incapacités légales. Le *Bill of rights*, d'après lequel le souverain ne peut ni être catholique ni épouser une catholique, est toujours en vigueur, mais la déclaration blasphématoire que cette loi lui imposait a été abolie en 1911 grâce à la fermeté de Georges V; maintenant le souverain se contente de déclarer qu'il professe « la religion protestante établie par la loi. » On croit généralement que, d'après l'acte d'émancipation de 1829, aucun catholique ne peut être lord chancelier d'Angleterre ni lord lieutenant d'Islande, mais il paraît que la loi peut être entendue d'une autre manière. Enfin les ordres religieux n'ont pas d'existence légale en Angleterre, mais la tolérance dont ils jouissent équivaut à une liberté complète, sauf qu'ils ne peuvent posséder en tant qu'ordres religieux. Leurs propriétés, comme les biens ecclésiastiques dont il a été parlé plus haut, sont gérées par des *trusts*, ou sociétés civiles. Les prêtres catholiques ne peuvent faire partie de la Chambre des Communes; mais ceci est à peine une incapacité, car les *clergymen* anglicans sont dans le même cas, tandis que les ministres dissidents peuvent être élus députés.

La presse catholique n'est représentée par aucun journal quotidien; les principaux journaux hebdomadaires sont le *Tablet*, le *Catholic Times* et l'*Universe*. Les deux principales revues catholiques sont la *Dublin review* et le *Month*.

Outre les grandes associations internationales, comme la Propagation de la foi, la Sainte-Enfance, la Société de Saint-Vincent de Paul, qui sont florissantes en Angleterre, les catholiques anglais ont établi un certain nombre d'œuvres de doctrine et de bienfaisance, dont les principales sont : la *Catholic Association*; son but est d'établir des relations sociales entre catholiques, et de promouvoir les intérêts catholiques par tous les moyens possibles. La *Catholic truth Society* qui a pour but la publication de livres et brochures à bon marché, capables d'affermir les catholiques dans la foi, et de dissiper les préjugés et erreurs des protestants. La *Société de Saint-Anselme*, qui fait examiner par ses comités les livres non catholiques, afin de signaler ceux qui peuvent être lus sans danger pour la foi ou les mœurs. La *Catholic young men's Society*, qui compte environ 22 000 membres et a 197 branches, est quelque chose comme l'Association de la jeunesse catholique en France. Presque toutes les missions ont des *clubs* pour les hommes, les jeunes gens et les enfants; de plus, il faut citer la *Catholic boy's brigade*, dans laquelle les jeunes garçons de quatorze à dix-sept ans sont organisés en bataillons et reçoivent une formation semi-militaire, et les *Catholic boy-scouts*. La *Catholic Union of Great Britain* s'applique à promouvoir les intérêts catholiques de toutes les manières possibles.

II. ÉCOSSE. — 1° *Depuis la Réformation jusqu'au rétablissement de la hiérarchie.* — L'Écosse demeura catholique jusqu'en 1560, et à ce moment le pays comprenait deux provinces ecclésiastiques, celle de St. Andrews, composée du siège archiépiscopal et de six évêchés suffragants, et celle de Glasgow, qui possédait quatre évêchés outre le siège archiépiscopal. Le sort des catholiques d'Écosse suivit celui des catholiques anglais, sauf que la persécution fut plus intense;

de sorte que nous n'avons pas à entrer dans les détails. Le dernier évêque écossais fut le cardinal Beaton, archevêque de Glasgow, qui mourut à Paris en 1603; déjà les catholiques d'Écosse avaient été mis sous la juridiction de l'archiprêtre d'Angleterre (1598). Le premier vicaire apostolique anglais étendit sa juridiction sur l'Écosse, mais ce pays fut bientôt mis sous la juridiction de préfets apostoliques, de 1629 à 1694. En 1694, Innocent XII nomma un vicaire apostolique, et en 1727, Benoît XIII divisa le pays en deux vicariats qui furent portés à trois par Léon XII en 1827. A cette époque, le nombre des catholiques était d'environ 70 000, et ce nombre s'accrut rapidement à la suite de l'Acte d'émancipation de 1829, qui s'appliqua à l'Écosse aussi bien qu'à l'Angleterre.

2° *Depuis le rétablissement de la hiérarchie jusqu'à nos jours* (1914). — En 1878, Léon XIII rétablit la hiérarchie ecclésiastique en Écosse. Il y a maintenant dans ce pays deux archevêchés, celui de St. Andrews et Édimbourg, avec quatre évêchés suffragants, et celui de Glasgow, qui n'a pas de suffragants. Voici les statistiques que nous avons pu nous procurer (1913-1914) :

DIOCÈSES	PRÊTRES séculiers	PRÊTRES réguliers	ÉGLISES ET CHAPELLES	ÉCOLES PRIMAIRES	ÉLÈVES	POPULATION CATHOLIQUE
St. Andrews et Édimbourg	80	13	93	50	11 868	63 000
Aberdeen	47	28	63	19	2 085	12 000
Argyll	29	»	45	32	2 004	12 500
Dunkeld	38	17	37	15	5 218	33 000
Galloway	31	2	56	26	3 245	18 469
Glasgow	246	46	133	97	58 940	380 000
Total	471	106	427	239	83 360	518 969

Le nombre approximatif des catholiques en Écosse est de 518 969. Comme on le voit, près des quatre cinquièmes de cette population appartient au diocèse de Glasgow, et il faut ajouter que 90 ou 95 pour cent de ces catholiques sont irlandais ou d'origine irlandaise.

L'organisation de l'Église en Écosse est la même qu'en Angleterre; nous n'avons pas, par conséquent, à répéter ce que nous avons dit au paragraphe précédent. Il y a en Écosse deux séminaires pour la formation du clergé, l'un à Blairs, près d'Aberdeen, l'autre à Kilpatrick, près de Glasgow. De plus, il y a un collège écossais à Rome, et un autre à Valladolid; un certain nombre de séminaristes écossais reçoivent leur formation en France dans divers séminaires, aux frais des « fondations écossaises ».

III. Irlande. — 1° *Depuis la Réformation jusqu'à l'émancipation des catholiques.* — La hiérarchie n'a jamais été éteinte en Irlande. En 1541, Henri VIII parvint à rassembler un parlement à Dublin composé d'Anglo-Irlandais et d'Irlandais qui lui donna le titre de roi et imposa à l'Irlande l'Acte de suprématie qui reconnaissait le roi comme chef de l'Église. Mais ni le clergé, ni le peuple ne se soumirent, et Henri ne put que supprimer les monastères comme il l'avait fait en Angleterre. Plusieurs membres de ces communautés payèrent leur fidélité de leur vie, les autres furent expulsés et demeurèrent sans ressources. Édouard VI ne réussit pas mieux à faire l'Irlande protestante, et à la fin du règne de Marie le pays tout entier était encore catholique.

Élisabeth tout d'abord n'appliqua ni l'Acte de suprématie, ni l'Acte de conformité, mais après son excommunication par saint Pie V, elle devint furieuse, et la persécution commença en Irlande. L'archevêque de Cashel et l'évêque de Mayo furent torturés, et le pays ravagé en grande partie. Mais à cette époque les Irlandais avaient des chefs qui les excitaient à la révolte, et ils étaient capables de traiter d'égal à égal avec le pouvoir royal. Sous Jacques Ier, la persécution devint plus violente. Le clergé reçut l'ordre de sortir du pays; on poursuivit les prêtres qui restaient, et il y eut des martyrs. L'Acte de suprématie fut remis en vigueur, et dans l'Ulster, les propriétaires furent chassés et leurs biens livrés à des protestants anglais et à des presbytériens écossais, Ce système continua sous Charles Ier et sous le gouvernement qui lui succéda, Cromwell s'empara de l'Irlande, et y établit ce système des *Landlords* dont le pays souffre encore. Les catholiques respirèrent un peu sous Charles II, bien que les injustices dont ils avaient été victimes fussent loin d'être réparées; le court règne de Jacques II ne put rien changer à leur situation.

Guillaume III fit de belles promesses aux catholiques, mais le parlement irlandais refusa de les ratifier, et fit au contraire de nouvelles lois pénales. Les catholiques furent exclus du parlement, du barreau, de l'armée et de la marine, de toutes les charges civiles, et des conseils municipaux. Ils ne pouvaient ni avoir d'écoles en Irlande, ni fréquenter celles de l'étranger, ni hériter d'aucune terre, ni prendre une propriété à bail; il leur était interdit d'avoir des armes, et de posséder un cheval valant plus de 125 francs. Ils ne pouvaient épouser des protestants; si le fils d'un catholique devenait protestant, il héritait de toute la propriété. Tous les religieux devaient quitter le royaume, aussi bien que les évêques et les vicaires généraux; quant au clergé inférieur, il pouvait rester, à condition d'être enregistré, et il était défendu d'avoir des clochers ou des cloches aux églises. Tels sont les principaux points de ce code pénal qui a pesé sur l'Irlande pendant de longues années sans pouvoir en faire un pays protestant.

Cependant le parlement irlandais, qui jusqu'alors avait toujours cédé devant le parlement anglais, au point de se laisser enlever le droit de légiférer pour l'Irlande, commença à montrer un certain esprit d'indépendance. Un parti nationaliste protestant se forma, auquel les catholiques prêtèrent leur concours, et le résultat fut que les lois pénales furent moins strictement appliquées. En 1774, un serment d'allégeance remplaça le serment de suprématie; en 1778, les catholiques furent autorisés à prendre des terres à bail; en 1782, ils reçurent la permission d'avoir des écoles, avec l'autorisation de l'évêque protestant, et d'assister à la messe sans être obligés de dénoncer le prêtre; les évêques catholiques furent autorisés à rester dans le royaume, et on cessa de récompenser les enfants des catholiques quand ils devenaient protestants. En 1792, ils purent avoir des écoles sans l'autorisation de l'évêque

protestant, ils furent admis au barreau, et les mariages entre catholiques et protestants furent légalisés. En 1793, ils reçurent le droit de voter pour les élections parlementaires et municipales, ils furent admis aux universités et à toutes les charges civiles, sauf à quelques charges supérieures; ils étaient encore exclus du parlement, et ne pouvaient obtenir quelques-uns des plus hauts grades militaires.

En 1795, une loi fut votée par le parlement irlandais qui fondait le séminaire de Maynooth, afin de donner l'éducation au jeune clergé que la Révolution française avait chassé des séminaires du continent. Une somme de 800 000 francs fut votée comme frais de constructions, et pendant près de cinquante ans la Chambre des Communes en Angleterre vota une somme de 200 000 fr. pour l'entretien de ce collège. Le parlement irlandais fut supprimé en 1800, mais Grattan, bien que protestant, continua à être le champion des catholiques au parlement anglais, où il entra en 1805. Son but était d'obtenir l'émancipation complète des catholiques, et ce but fut enfin atteint, aussi bien pour l'Angleterre que pour l'Irlande, en 1829, grâce aux efforts d' O'Connell.

2° *État actuel de l'Église catholique en Irlande.* — L'Irlande est divisée en quatre provinces ecclésiastiques : Armagh, avec huit suffragants; Dublin, avec trois suffragants; Cashel, avac huit suffragants; Tuam, avec cinq suffragants, ce qui donne un total de vingt-huit diocèses. Le tableau suivant donne la statistique :

nairement l'évêque pour le diocèse, le curé pour la paroisse, le supérieur pour les ordres religieux; les églises ne paient pas d'impôts, non plus que les écoles. Le gouvernement prête de l'argent à un taux peu élevé aux prêtres catholiques comme aux ministres des autres religions pour se bâtir des résidences, mais ces résidences ne sont pas exemptes d'impôts, et ne sont pas la propriété personnelle de celui qui les bâtit; elles passent à ses successeurs.

En 1869, eut lieu la séparation de l'Église protestante d'Irlande d'avec l'État; les catholiques furent ainsi délivrés du fardeau que faisait peser sur eux la nécessité de payer la dîme, mais en même temps l'allocation accordée à Maynooth était supprimée, aussi bien que celle que le gouvernement faisait aux presbytériens. Comme compensation, une somme de près de 25 millions de francs fut votée pour être partagée entre les catholiques et les presbytériens; ceux-ci reçurent deux fois autant que les autres.

Les établissements publics ont des aumôniers catholiques comme en Angleterre, rétribués par le gouvernement pour les prisons, par les autorités locales pour les autres établissements. Les maisons de correction et les écoles industrielles sont presque toutes en mains catholiques, mais elles doivent être approuvées par le gouvernement, et sont soumises à son inspection; elles sont maintenues en partie par une allocation du gouvernement, et en partie par des impôts locaux.

L'éducation en Irlande est soumise à une législation

DIOCÈSES	PAROISSES	ÉGLISES	CLERGÉ		POPULATION	
			séculier	régulier	catholique	non catholiq.
ARMAGH	55	156	149	39	150 033	84 921
Meath	66	144	155	12	132 892	10 272
Ardagh	41	75	101	4	100 819	8 512
Clogher	40	87	109	6	101 162	57 178
Derry	39	80	114	»	125 387	97 118
Down et Connor	60	116	147	21	156 693	514 573
Dromore	18	42	51	4	43 014	71 187
Kilmore	42	90	104	»	109 319	24 447
Raphoe	26	52	80	»	97 515	27 364
DUBLIN	76	193	315	299	428 533	115 274
Kildare et Leighlin	49	164	133	18	130 377	18 791
Ferns	41	92	113	20	99 208	9 603
Ossory	41	96	108	11	83 519	6 029
CASHEL ET EMLY	46	84	117	17	111 185	4 659
Cloyne	47	103	136	»	132 518	9 386
Cork	35	70	130	74	171 575	25 183
Kerry	51	99	121	11	199 948	6 123
Killaloe	57	143	142	18	127 012	6 866
Limerick	48	94	115	54	111 170	6 853
Ross	11	22	28	»	31 801	3 026
Waterford et Lismore	39	76	115	46	114 494	6 823
TUAM	56	123	143	7	193 768	4 194
Achonry	22	41	51	»	80 553	2 242
Clonfert	24	46	48	26	41 162	1 782
Elphin	33	86	100	4	125 743	7 661
Galway	30	53	58	24	70 576	1 931
Killala	22	39	39	»	61 876	3 576
Total	1 115	2 466	3 022	715	3 331 852	1 135 574

Les diocèses sont divisés en paroisses; pour le reste, l'organisation est à peu près semblable à celle de l'Église catholique en Angleterre. Pour l'élection des évêques, les curés prennent part au scrutin pour le choix des trois noms qui sont soumis à l'assemblée des évêques de la province. Douze diocèses n'ont pas de chapitre.

Les propriétaires des biens ecclésiastiques sont ordi-

spéciale. La loi de 1831 établissait un *Conseil national d'éducation*, qui aurait la charge de l'instruction publique. D'abord, les catholiques n'eurent que deux membres sur sept, et le résultat fut que l'enseignement était entre des mains protestantes. Mais grâce à leurs revendications, il fut statué en 1861 que le nombre des membres du conseil serait élevé à vingt, dont la

moitié devaient être catholiques; l'un des deux secrétaires est aussi catholique, de même que la moitié des inspecteurs. Les écoles sont de deux sortes. Les unes appartiennent à des sociétés composées ordinairement du curé et de deux autres membres; dans ce cas, le gouvernement paie les deux tiers des frais de construction, et les réparations sont à la charge des propriétaires. Les autres sont la propriété du conseil, et alors le gouvernement paie les frais de construction et prend les réparations à sa charge.

Les maîtres et maîtresses reçoivent leur salaire du gouvernement. Quatre écoles normales les fournissent, une appartient au conseil, deux sont catholiques, et la quatrième dépend de l'archevêque protestant de Dublin. Beaucoup de ces écoles nationales sont tenues par des religieux ou des religieuses. Il y en avait en 1901 8 569, avec 446 827 élèves catholiques et 155 382 protestants. En outre, on comptait 97 écoles primaires appartenant à des communautés catholiques, avec 14 891 élèves, et 471 autres écoles primaires, qui contenaient 10 245 élèves catholiques contre 9 412 protestants. Quant à l'enseignement secondaire, chaque année l'intérêt de 25 millions de francs est consacré à donner des prix et des bourses, ainsi que des allocations aux collèges, sans distinction de croyances, suivant les résultats des examens. On comptait 510 de ces établissements en 1901, avec 38 564 élèves, dont 25 647 catholiques.

Les catholiques d'Irlande ont pendant longtemps réclamé une université qui leur permît d'avoir part à l'enseignement supérieur sans sacrifier leurs croyances. Trinity College à Dublin leur était bien ouvert, mais ils ne pouvaient oublier que cette université avait été précisément fondée pour être le boulevard du protestantisme en Irlande. Ce n'est pas ici le lieu de raconter l'essai malheureux tenté en 1854 avec l'aide de Newman. En 1908, une université fut établie, sous le nom d'université nationale d'Irlande, qui ne répond pas complètement aux désirs des catholiques, mais qu'ils ont cependant acceptée, parce que les influences catholiques y auront la prédominance. L'archevêque catholique de Dublin en est le chancelier, et elle est composée de trois collèges, l'un à Dublin, le second à Cork, et le troisième à Galway.

Outre un certain nombre de séminaires diocésains, les jeunes clercs reçoivent leur formation surtout au collège de Saint-Patrick, à Maynooth, magnifique établissement, le plus grand séminaire du monde, qui contient environ 600 étudiants. Il y a aussi le collège irlandais de Paris, celui de Rome, et un autre à Salamanque. Le collège de All Hallows, près de Dublin, forme des prêtres qui vont exercer le ministère dans les pays où les Irlandais émigrent.

On a pu voir dans le tableau ci-dessus que le nombre des religieux prêtres est considérable; presque tous les ordres y sont représentés. Il faudrait citer aussi plusieurs congrégations de frères qui donnent l'instruction dans les écoles. Quant aux religieuses, elles sont innombrables. Les religieux ne desservent pas de paroisses en Irlande.

La presse catholique est bien représentée en Irlande. Il faut citer surtout le *Freeman's journal* et le *Daily independent*, journaux quotidiens de Dublin; l'*Irish catholic* et le *Leader*, hebdomadaires, et parmi les revues, l'*Irish monthly*, rédigée par les jésuites, l'*Irish rosary*, par les dominicains, et enfin l'*Irish ecclesiastical record* et l'*Irish theological quarterly*, qui paraissent toutes deux à Maynooth.

Il n'existe pas d'étude historique proprement dite sur l'organisation de l'Église dans les Iles Britanniques depuis la Réformation. On pourra prendre pour guides les trois articles *England*, *Scotland*, *Ireland*, dans *Catholic encyclopedia*, 15 vol., Londres et New York, 1907-1912. Chacun de ces articles donne une bibliographie très abondante. On trouvera beaucoup de détails épars dans les ouvrages suivants : la collection *Calendars of State papers*, citée à la fin de l'article ANGLICANISME ; Lingard, *History of England*, jusqu'en 1689; Dodd, *Church history of England from 1500 to 1688*, édit. Tierney, Londres, 1839; Flanagan, *A history of the Church in England*, jusqu'en 1850, Londres, 1857; Butler, *Historical account of the laws respecting the Roman catholics*, Londres, 1795; Lilly et Wallis, *A manual of the law specially affecting catholics*, Londres, 1893; et aussi une suite de biographies et monographies parues de nos jours, et qui font honneur à la génération actuelle des catholiques anglais : E. Burton, *The life and times of bishop Challoner*, Londres, 1909; B. Ward, *The eve of catholic emancipation*, Londres, 1911-1912; *The dawn of the catholic revival in England*, Londres, 1909; W. Ward, *The life and times of cardinal Wiseman*, Londres, 1897; *The life of John Henry cardinal Newman*, Londres, 1912; Purcell, *Life of cardinal Manning*, Londres, 1896; Snead-Cox, *The life of cardinal Vaughan*, Londres, 1910; Purcell et de Lisle, *Life and letters of Ambrose Phillips de Lisle*, Londres, 1900. Ces ouvrages parlent aussi des questions intéressant l'Écosse et l'Irlande, car la législation en tant qu'elle affectait les catholiques était la même pour les trois pays. Pour l'état actuel, voir *The catholic directory*, publié chaque année pour l'Angleterre à Londres, pour l'Écosse à Édimbourg, et pour l'Irlande à Dublin.

II. GRANDE-BRETAGNE ET IRLANDE. Publications catholiques sur les sciences sacrées. — I. Période celtique. II. Période anglo-saxonne. III. De la conquête normande au schisme d'Henri VIII. IV. Du schisme d'Henri VIII à la fin du XVIII[e] siècle. V. Du commencement du XIX[e] siècle à nos jours.

I. PÉRIODE CELTIQUE.— 1° Il est curieux de constater que les plus anciens monuments qui nous restent de l'activité littéraire des Celtes en matière de théologie viennent d'un hérésiarque, Pélage, né probablement en Bretagne de parents irlandais. Ce fut à Rome qu'il professa ses erreurs sur la grâce, mais son hérésie fut introduite en Bretagne par un certain Agricola, et s'y répandit très vite. Son commentaire sur les Épîtres de saint Paul y jouit longtemps, aussi bien qu'en Irlande, d'une faveur exceptionnelle, et nous en avons encore une traduction irlandaise; cependant le pélagianisme n'infecta jamais l'Église d'Irlande.

Les Vies des saints irlandais, gallois et bretons sont le produit le plus luxuriant de l'activité littéraire celtique. Malheureusement on doit les appeler aussi produits de l'imagination. Les Celtes ont toujours un goût très vif pour le merveilleux, et les auteurs de ces Vies, écrivant longtemps après la mort des personnages, et ayant surtout un but d'édification, ne résistaient pas au désir d'entasser sur leur héros tout ce qui pouvait frapper les esprits et provoquer les cœurs à la vénération et au zèle.

Toutefois tout n'est pas à rejeter dans ces pieux romans; de patients travailleurs se sont acharnés à démêler le vrai du faux, et sont arrivés à dégager de récits légendaires des faits historiques. On y trouve aussi de très appréciables renseignements sur maints aspects du monachisme dans les pays celtiques, en Irlande et en Écosse aussi bien qu'en Angleterre.

On croirait facilement qu'un pays si riche en monastères a produit de nombreuses règles, d'autant plus qu'à cette époque chaque monastère devait avoir sa règle propre. Cependant il nous est resté très peu de chose de cette littérature qui fut probablement abondante. Nous rencontrons bien un certain nombre de compositions qui portent le nom de règles, mais ces compositions, écrites en vers irlandais, ne sauraient se comparer aux « grandes règles orientales ou latines. Elles sont beaucoup plus courtes que celles-ci, et encore qu'elles fournissent incidemment des détails intéressants sur l'organisation monastique, la composition de l'office divin dans la liturgie celtique, la vie du cloître

ou les occupations des moines, elles ne consistent le plus souvent qu'en des successions de sentences et d'exhortations ascétiques, sans lien entre elles, et d'un caractère assez différent de celles qui se rencontrent dans les règles continentales. La versification a sans doute été adoptée pour faciliter la fixation des préceptes dans la mémoire du disciple; mais en revanche elle a dû, par ses exigences tyranniques (car les règles de la poésie irlandaise sont très compliquées), contrarier le maître dans l'expression de sa pensée; puis elle l'a entraîné souvent à des développements poétiques, vagues et superflus, sans même préserver son œuvre des chances d'interpolation. »

Nous ne citerons que celles de ces compositions qui répondent mieux à ce que nous entendons par règles monastiques. La *Règle en vers de saint Ailbe d'Emly* († vers 540), très probablement écrite par un des successeurs du saint, se basant sur les enseignements de son maître. Une courte règle en prose irlandaise, écrite par saint Columba († 597 ?) d'Iona pour des ermites. La règle de saint Mochuta, ou Carthach de Rathin († 636). Enfin une règle écrite par Maelruain de Tallaght († 792 ?) pour les Culdées, espèces de chanoines réguliers.

Nous ne pouvons passer sous silence une règle célèbre écrite en latin par saint Colomban († 615). Bien que composée à Luxeuil pour des moines gaulois, elle est un monument du génie celtique, et porte l'empreinte des traditions ascétiques et disciplinaires irlandaises. Elle a considérablement influencé la *Regula cujusdam patris ad monachos*, dont on ignore l'auteur, et on retrouve son influence dans deux autres règles où elle se mélange discrètement à l'élément bénédictin, la *Regula cujusdam patris ad virgines*, que dom Gougaud rattache, avec beaucoup de vraisemblance, au monastère de Faremoutiers, qui reçut sa règle de saint Eustase, successeur de saint Colomban à Luxeuil, au commencement du VIIe siècle. L'autre est la *Regula Magistri* composée par un auteur inconnu à la fin du VIIe siècle ou au commencement du VIIIe.

Les monastères bretons ne nous ont transmis aucune règle écrite.

Tous ces monastères, aussi bien bretons qu'irlandais, étaient des foyers de vie religieuse, où l'on priait, où l'on menait une vie ascétique rigoureuse, mais aussi où l'on se livrait avec ardeur et même passion aux travaux intellectuels. On y cultivait, outre la langue nationale, le grec et le latin, de manière à pouvoir lire non seulement la Bible et les Pères, mais aussi les auteurs profanes, dont les citations et les réminiscences émaillent les œuvres des écrivains celtes. Ils nous ont laissé de nombreux ouvrages de grammaire, de dialectique, de métrique, de géographie et d'astronomie.

Mais toute cette culture profane n'avait pour but, en principe, que de rendre les esprits aptes à la *lectio divina*, c'est-à-dire à l'étude de la pensée divine renfermée dans son expression biblique et dans la tradition. C'est cette littérature purement ecclésiastique qui doit nous occuper ici.

2° *Écriture sainte.* — Jusqu'au VIe siècle, on cite la Bible, en pays celtique, d'après des versions antérieures à la Vulgate, surtout celles du type dit « européen ». Au VIe siècle, nous voyons la Vulgate prendre pied dans les Iles Britanniques. Gildas la cite, et elle gagne du terrain à mesure que les usages romains s'implantent dans ces régions. Cependant les manuscrits du Nouveau Testament ne contiennent pas un texte pur; la Vulgate y est mélangée soit de textes appartenant à l'ancienne version, soit de traductions offrant des particularités proprement irlandaises, si bien que dans ces manuscrits depuis le VIIe jusqu'au Xe siècle, et même plus récents, nous avons un texte spécial dont on trouve les témoins même sur le continent. Pour l'Ancien Testament et même les Épîtres de saint Paul, les manuscrits ont presque complètement disparu.

Nous possédons aussi un nombre considérable de gloses bibliques en vieil irlandais, mais aucune ne nous est parvenue dans les autres idiomes celtiques. Il existe aussi des commentaires soit en latin, soit en irlandais, de divers livres de la Bible, surtout des Psaumes, qui étaient d'un usage courant pour la prière liturgique et la prière privée. Le seul livre de l'Ancien Testament en dehors du Psautier, dont il subsiste un commentaire d'origine irlandaise, est le livre d'Isaïe, commenté par Joseph le Scot, peut-être aussi le livre de Job. Il y a divers travaux sur les Évangiles et les Épîtres de saint Paul; et des fragments d'un commentaire sur l'Évangile de saint Jean par Scot Érigène. La plupart de ces travaux sont inédits.

La lecture des manuscrits irlandais montre aussi que les auteurs de cette race se sont abondamment inspirés des apocryphes.

3° *La théologie.* — Le principal représentant de la théologie celtique est Jean Scot Érigène, voir t. V, col. 401 sq.; on peut citer aussi un certain Dungal, défenseur de l'orthodoxie contre Claude, évêque de Turin, qui repoussait le culte des images de la croix et du Sauveur, comme aussi la pratique des pèlerinages et l'invocation des saints. Deux ouvrages anonymes, le *De tribus habitaculis*, attribué à saint Augustin, et le *De duodecim abusionibus sæculi*, attribué successivement à plusieurs auteurs, ont très probablement été composés en Irlande. De ce que le commentaire de Pélage était très lu en Irlande au VIIIe siècle et au IXe, on a conclu que son hérésie y était en faveur, mais tout porte à croire que c'est là une opinion exagérée. Il ne faut pas omettre de mentionner la littérature eschatologique, très abondante, où l'esprit celte a donné carrière à sa passion pour le merveilleux.

4° *Le droit canonique.* — Nous trouvons dans les pays celtiques deux sortes de collections canoniques, les canons disciplinaires et les pénitentiels. Les uns et les autres ont une importance considérable; en effet, ils ne sont pas restés dans les Iles Britanniques, mais ils ont pénétré sur le continent dans la seconde moitié du VIIIe siècle, et ont contribué puissamment à la formation du droit ecclésiastique chez les Francs, après avoir été reçus avec faveur par les Anglo-Saxons eux-mêmes.

Parmi les canons disciplinaires, nous trouvons d'abord deux séries dont l'une remonte vraisemblablement au temps de saint Patrice, tandis que l'autre fut probablement élaborée au sein d'un ou de plusieurs synodes irlandais du VIIe siècle. Outre ces canons procédant directement de l'autorité ecclésiastique, nous rencontrons en Irlande plusieurs recueils d'origine non officielle, mais d'une grande importance à cause de la vogue qu'ils eurent. Tout d'abord l'*Hibernensis*, compilation de sentences et de textes répartis sans ordre apparent en soixante-sept livres, subdivisés eux-mêmes en un certain nombre de chapitres, sur tout ce qui touche à la discipline chrétienne, à la vie religieuse, au gouvernement des âmes. On attribue cette œuvre à deux canonistes irlandais, Ruben, ou Rubin Mac Conad, qui mourut en 725, et Cucumne ou Cuchuimne le Sage, mort en 745, de sorte que la compilation aurait été faite dans le premier quart du VIIIe siècle. Ces deux auteurs ont des tendances nettement « romanistes »; ils ont à cœur de travailler à l'enracinement des coutumes romaines récemment introduites dans leur pays. Un caractère spécial de cette collection est l'influence que la Bible a exercée sur son contenu. Un bon nombre des sentences et des lois qu'elle contient sont tirées de la sainte Écriture, et les auteurs ont même tenté d'acclimater en Occident plusieurs institutions d'un caractère nettement mosaïque, telles que

l'année jubilaire, la distinction entre les aliments purs et impurs, etc. Le *Liber ex lege Moysi* est une brève série de textes extraits du Pentateuque, faite en Irlande au VIIIe siècle; il faut y ajouter les *Canones Adamnani* qui comprennent des interdictions alimentaires, et une petite collection sur les dîmes, *De decimis et primogenitis et primitivis in lege*, le tout d'inspiration hébraïque.

Les pénitentiels nous font connaître un régime singulier, qui prit naissance chez les Celtes, d'où il se répandit chez les Anglo-Saxons et sur le continent. C'est celui de la pénitence tarifée, suivant lequel une pénitence en rapport avec la gravité de la faute est imposée au pécheur par le ministre du sacrement d'après des tarifs d'œuvres satisfactoires contenus dans des opuscules appelés pénitentiels. Pour les crimes les plus graves : inceste, parricide, parjure, etc., ces tarifs prescrivent soit l'exil, soit la réclusion dans un monastère pendant un temps plus ou moins long; pour les fautes d'une gravité moindre, la satisfaction consiste en des jeûnes plus ou moins prolongés, des prières, des flagellations, des aumônes. On y trouve aussi le système des équivalences et commutations d'œuvres satisfactoires, qui portaient le nom d'*arrea*, du vieil irlandais *arra*, équivalent, substitution. Un curieux traité sur les *arrea*, rédigé en vieil irlandais vers le VIIIe siècle, donne ces *arrea* comme applicables aux âmes des trépassés.

Les plus anciens pénitentiels paraissent originaires de la Bretagne celtique, comme l'indiquent leurs titres et aussi plusieurs particularités de leur contenu. Ce sont les *Excerpta quædam de libro Davidis*, les canons du *Synodus Aquilonalis Britanniæ*, l'*Altera synodus Luci Victoriæ*, la *Præfatio de pænitentia* du pseudo-Gildas, tous probablement du VIe siècle, et les *Canones wallici*, sans doute de la première moitié du VIIe. Le plus ancien pénitentiel irlandais est un recueil du VIe siècle placé sous le nom d'un certain Vinniaus. Les pénitentiels postérieurs, celui de Colomban et celui de Cummian, ce dernier du VIIe ou du VIIIe siècle, en procèdent largement.

5° On peut rattacher à l'histoire le livre *De excidio Britanniæ*, composé par Gildas le Sage, personnage énigmatique qui fut, dit-on, moine de Bangor et fondateur du monastère de Rhuys en Bretagne. C'est une invective continuelle contre le peuple breton, ses rois et son clergé, un réquisitoire brutal évidemment exagéré.

Nous pourrions dresser une longue liste d'auteurs à consulter, mais nous croyons préférable de renvoyer au livre de dom Louis Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, ouvrage indispensable à quiconque désire étudier ces questions. On y trouvera une biographie classifiée très complète.

II. Période anglo-saxonne. — Nous n'avons pas à raconter ici comment l'Église celte fut refoulée dans le pays de Galles par les invasions anglo-saxonnes; les grands monastères qui étaient en même temps des écoles de savoir demeurèrent dans ce pays, et plus tard, lorsque les envahisseurs furent devenus chrétiens, nous les voyons demander à ceux qu'ils avaient repoussés la science dont ils étaient devenus avides. Les étudiants saxons se pressaient dans les écoles celtiques, soit dans le pays de Galles, soit en Irlande, où ils étaient si nombreux qu'Aldhelm, évêque de Sherborne, s'en plaignait, car, disait-il, ils trouveraient d'aussi bons maîtres en Angleterre. En effet, les moines romains qui avaient converti les Anglo-Saxons furent pour eux des éducateurs. Sous l'impulsion de saint Augustin et de ses successeurs, ainsi que des évêques des autres sièges et d'abbés comme Benoît Biscop, des écoles furent fondées en différents endroits, qui rivalisèrent avec les écoles celtes.

Un nom éclipse tous les autres pendant cette période, c'est celui de Bède. Cet humble moine, qui aurait pu être original, ne voulut pas l'être; il se contenta de n'être qu'un compilateur intelligent, pensant qu'il était plus utile de sauver la pensée des autres à une époque où toutes les traditions classiques et littéraires étaient menacées de périr. Il fut comme une sorte de réservoir de toutes les connaissances antérieures, et ce fut grâce à lui que le flambeau de la science se ralluma dans l'école d'York qu'il fonda, et illumina le continent où il fut porté par Alcuin. S'il ne peut prétendre au premier rang comme exégète et théologien, par son histoire d'Angleterre et ses biographies il s'est mis à la tête des historiens et annalistes du moyen âge. Ces quelques remarques suffiront ici; la vie et les œuvres du grand moine ont été décrites, t. II, col. 523.

Avant lui nous n'avons à citer qu'Aldhelm, évêque de Sherborne, voir t. I, col. 393, dont le style de mauvais goût recouvre une inspiration élevée et vraiment chrétienne, et son élève saint Boniface, voir t. II, col. 1005, qui par sa carrière de missionnaire appartient à l'Allemagne, mais qui est anglo-saxon par sa naissance et son éducation. Il ne faut pas oublier le moine bouvier Cœdmon, de Whitby (VIIe siècle), qui, dans ses traductions et amplifications en vers de la Bible, nous a laissé un des plus anciens et des plus intéressants monuments de la langue anglo-saxonne.

Après Bède, nous rencontrons d'abord son disciple Egbert, archevêque d'York de 735 à 766, qui fonda en sa ville épiscopale une école célèbre, et qui nous laissa un *Pontifical*, précieux monument de la liturgie au IXe siècle, un *Dialogue sur l'institution catholique*, et un *Pénitentiel* fort intéressant pour l'histoire du droit canon. De l'école d'York sortit Alcuin, qui la dirigea avant de passer au service de Charlemagne. Voir t. I, col. 687.

Les moines que nous venons de nommer, aussi bien que les évêques saxons, étaient d'intrépides collectionneurs de manuscrits, et les bibliothèques monastiques d'Angleterre devinrent fort riches. Les moines eux-mêmes travaillèrent à les enrichir par la copie et l'enluminure des manuscrits. Plusieurs précieux manuscrits de la Bible nous viennent des monastères celtes et anglo-saxons de cette époque; nous ne mentionnerons que le *codex Amiatinus*, le plus ancien de ceux qui contiennent la Vulgate complète, écrit à Wearmouth au VIIIe siècle sous la direction de l'abbé Ceolfrid, élève de Benoît Biscop et maître de Bède.

Nous ne saurions passer sous silence le roi Alfred le Grand (871-900), qui, après avoir délivré son peuple des Danois, travailla à le relever de la barbarie où l'avait plongé la destruction des monastères par les envahisseurs. Il sut s'entourer d'hommes instruits qu'il fit venir des pays étrangers, et avec leur aide traduisit du latin en anglo-saxon les ouvrages qui lui parurent le plus propres à former l'éducation de son peuple. Ce sont : la *Regula pastoralis* de saint Grégoire, l'*Histoire* de Paul Orose, l'*Histoire ecclésiastique* du vénérable Bède, la *Consolation philosophique* de Boèce; de plus, il paraît à peu près démontré aujourd'hui que la première idée et même l'exécution de la *Chronique saxonne* remonte à lui. C'était le premier essai d'une histoire nationale dans la langue nationale.

Il y eut d'ailleurs d'autres chroniqueurs, comme Asser († 909) à qui on attribue, outre la Vie d'Alfred, une chronique d'Angleterre depuis Jules César, et Æthelweard († 974), qui écrivit aussi une chronique très fidèle.

Les invasions danoises avaient aussi relâché les liens de la discipline. Parmi les réformateurs, nous devons mentionner saint Dunstan, archevêque de Cantorbéry, voir t. IV, col. 1947, et son ami Æthelwold, abbé d'Abingdon, puis évêque de Winchester, qui traduisit la règle de saint Benoît en anglais, et composa une con-

cordance des règles monastiques sur le modèle de celle de saint Benoît d'Aniane, mais avec un caractère national prononcé.

Ici encore nous nous contenterons de renvoyer à un seul livre, celui de dom Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris, 1909, qui contient une bibliographie très complète de cette époque. Il faut aussi lire les articles sur les principaux personnages mentionnés dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*.

III. De la conquête normande au schisme d'Henri VIII (1066-1534). — La conquête normande ne ralentit pas l'ardeur pour l'étude que nous avons signalée aux deux époques précédentes; elle l'augmenta plutôt en faisant pénétrer dans les Iles Britaniques un élément nouveau dont la présence se fit bientôt sentir dans toutes les branches de la science sacrée.

1° *Théologie dogmatique.* — Nous rencontrons tout d'abord deux Italiens venus en Normandie, l'un, Lanfranc, pour s'y faire une carrière, l'autre, saint Anselme, pour y chercher le moyen de mener la vie parfaite. Tous deux se rencontrèrent à l'abbaye du Bec, dont ils furent prieurs l'un après l'autre; tous deux aussi se succédèrent sur le siège de Cantorbéry, et lui donnèrent un éclat qu'il n'avait encore jamais eu. Lanfranc, qui dans sa jeunesse avait été un juriste éminent, s'occupa surtout de choses pratiques, et s'appliqua à réformer l'Église d'Angleterre qui en avait besoin; il se lança aussi dans les luttes théologiques en écrivant contre Bérenger, et son zèle le porta à corriger les exemplaires fautifs de la sainte Écriture et des écrits des Pères. Saint Anselme, voir t. I, col. 1327, avec ses monographies qui nous donnent un cours à peu près complet de théologie dogmatique, a ouvert une nouvelle voie à la théologie en l'unissant à la philosophie, et a mérité d'être appelé le père de la scolastique.

Nous ne saurions passer sous silence Robert Pullus ou Pulleyn, qui brilla surtout à Paris où son enseignement mérita l'approbation de saint Bernard, mais qui enseigna aussi la théologie à Oxford, de 1130 à 1135, en un temps où les écoles de cette ville ne portaient pas encore le nom d'université. Il fut comme un précurseur de Pierre Lombard en publiant avant lui huit livres de *Sentences* où l'on pourrait désirer un peu plus d'ordre. Un autre Anglais, Robert, évêque de Hereford, écrivit aussi un Livre des Sentences ou Somme théologique, encore inédite. Il enseigna à Paris où il eut pour élèves plusieurs de ses compatriotes qui devinrent célèbres : saint Thomas Becket, Jean de Cornouailles, qui attaqua la célèbre proposition de Pierre Lombard : *Christus secundum quod est homo non est aliquid;* et surtout Jean de Salisbury, philosophe et théologien remarquable, peut-être l'homme le plus instruit de toute l'Europe, qui dans son *Polycraticus* attaque d'un style mordant les abus qui régnaient dans l'État et dans l'Église, tandis que dans le *Metalogicus* il défend victorieusement la foi chrétienne contre les sophistes qui abusaient de la dialectique. Il mourut évêque de Chartres en 1180. Il avait eu pour élève à Paris Pierre de Blois, qui, après avoir été précepteur de Guillaume II, roi de Sicile, vint en Angleterre en 1169 et y remplit diverses charges ecclésiastiques jusqu'à sa mort qui arriva en 1200. Il se fit remarquer par sa sainteté aussi bien que par sa science, et on l'a appelé un des derniers Pères de l'Église. Ses ouvrages abordent tous les points de la science sacrée.

Il faut faire honneur à l'Angleterre du grand franciscain Alexandre de Halès, le docteur irréfragable, voir t. I, col. 772, sq.; mais qui ne lui appartient que par la naissance. D'autres franciscains devaient bientôt illustrer l'université d'Oxford, qui commença à sortir de l'ombre dans les premières années du XIIIe siècle. Ils y arrivèrent en 1224, et y trouvèrent un protecteur puissant dans Robert Grosseteste, chancelier de l'université, dont la forte personnalité domine toute la première moitié du XIIIe siècle en Angleterre. Il ouvrit ses cours publics dans le couvent des franciscains en 1236, et consacra toute son ardeur à la prospérité de cette école, qui devint ainsi le centre de la faculté de théologie d'Oxford. Il est impossible de nommer ici tous les maîtres qui y enseignèrent; leurs écrits d'ailleurs se réduisent à des commentaires sur le livre des Sentences. Nous citerons Adam de Marisco, voir t. I, col. 387, élève et ami intime de Grosseteste, qui continua les traditions de son maître à la tête de l'école, et dont les lettres nous font pénétrer dans la vie intellectuelle du XIIIe siècle. On ne peut rattacher à cette école Roger Bacon, voir t. II, col. 8, qui étudia, il est vrai, à Oxford, mais qui ne devint franciscain qu'à un âge avancé; Duns Scot, voir t. IV, col. 1865, au contraire, lui a donné un éclat incomparable.

Les dominicains eurent aussi en Angleterre des théologiens remarquables. En 1248, nous trouvons, à Oxford, Thomas Kilwardby, qui, outre Aristote, commenta les livres des Sentences et une partie de la Bible. En 1272, il devint archevêque de Cantorbéry, et dans une visite qu'il fit à Oxford, condamna plusieurs propositions parmi lesquelles se trouvait la doctrine de saint Thomas sur l'unité de la forme substantielle dans l'homme. Au commencement du siècle suivant, Thomas de Jorz, du même ordre, s'attaqua à Duns Scot dans son commentaire sur les livres des Sentences, où il donne d'abord la doctrine du Maître, puis celle de Scot, qu'il réfute sur tous les points où celui-ci s'écarte de saint Thomas.

Il est impossible d'énumérer les théologiens de ces deux ordres et de plusieurs autres qui à cette époque commentèrent les livres des Sentences; beaucoup de leurs œuvres sont restées en manuscrit. Nous ne pouvons cependant passer sous silence Jean de Galles, franciscain de Worcester, vers la fin du XIIe siècle, qu'on avait surnommé *Arbor vitæ* à cause des fruits d'érudition et d'édification qu'il produisait.

Au XIVe siècle, nous trouvons encore un grand nombre de théologiens franciscains, dont plusieurs combattirent les doctrines de leur confrère et compatriote Guillaume d'Occam, tandis que le dominicain Robert Holcoth, qui mourut de la peste en 1379, se rendait célèbre par ses œuvres théologiques et scripturaires. Jean Bacon († 1346) illustrait l'ordre des carmes; il se rapproche des scotistes et des nominalistes, et fonda une école nouvelle à laquelle un chapitre général obligea tout l'ordre à se rallier, mais en vain, car la doctrine de saint Thomas prévalut dans l'ordre des carmes. L'Irlandais Thomas Palmerston († 1330) nous a laissé une Somme de toute la théologie, et Thomas Bradwardine († 1349), archevêque de Cantorbéry, combattit le pélagianisme avec tant d'ardeur qu'il sembla tomber dans l'extrême opposé. Un autre Irlandais, Richard Fitzralph († 1360), archevêque d'Armagh, a laissé une Somme en dix-neuf livres sur les questions concernant les arméniens et les grecs. Il attaqua les ordres mendiants, qui furent défendus par le dominicain anglais Henri Bietwell et le franciscain gallois Roger Conway.

Quelques bénédictins commentèrent aussi les livres des Sentences, parmi lesquels il faut citer Gautier Bederichtwort, et Jean Bockingham († 1378) qui se fit moine à Cantorbéry après avoir été évêque de Lincoln.

L'hérésie de Wiclef suscita une légion de théologiens de tous les ordres religieux qui le combattirent; il est impossible de les nommer tous. Le premier qui entra en lice fut le carme Jean Kiningham († 1399), mais le plus célèbre fut un franciscain, Guillaume de Waterford († 1397). La lutte continua au siècle suivant où nous remarquons surtout le carme Étienne Patrington, qui mourut en 1418 évêque de Chichester, et l'augustin

Philippe Repington, qui, après avoir soutenu Wiclef, le combattit, et mourut, en 1434, évêque de Lincoln et cardinal. Le plus rude adversaire de Wiclef, au xvᵉ siècle, fut Thomas Netter, de l'ordre des carmes, mort en 1430, dont les œuvres furent un véritable arsenal pour les théologiens qui, à l'âge suivant, combattirent le protestantisme. L'augustin Jean Bury, vers le milieu du siècle, combattit Reginald Peacock, évêque de Saint-Asaph, qui enseignait beaucoup d'erreurs et qui fut déposé dans un synode de Lambeth, en 1457.

A la fin du siècle, il faut citer l'augustin Thomas Penket, qui savait Scot par cœur († 1487), et au commencement du suivant, l'Irlandais Maurice O'Fihely, mineur conventuel, archevêque de Tuam, qui, lui aussi, fut un scotiste convaincu, et mourut subitement en 1513.

2° *Théologie pratique.* — C'est à peine si à cette époque on trouve un théologien qui se soit appliqué d'une manière spéciale aux questions de morale. Ces questions sont traitées avec la théologie dogmatique et le droit canon. Nous citerons ici quelques auteurs qui n'ont pas traité le dogme d'une manière expresse. Saint Edmond de Cantorbéry, voir t. IV, col. 2103, nous a laissé des constitutions synodales et un *Speculum Ecclesiæ* où il parle des sacrements, de la discipline et des rites; Barthélemy, évêque d'Exeter († 1184), avait composé un pénitentiel, tandis que trois canonistes, Gilbert l'Anglais, Alain et Jean de Galles, faisaient des collections de Décrétales au commencement du XIIIᵉ siècle. Un peu après, Richard l'Anglais, qui mourut évêque de Durham en 1237 après avoir occupé plusieurs autres sièges, laissait un *Ordo judiciarius* et des *Distinctiones* sur les décrets, où il avait rapproché de chaque décret les divers endroits où la même question était traitée. Au siècle suivant, Jean de Burgo († 1386) écrivit un traité intitulé : *Pupilla oculi*, où il traite de l'administration des sacrements, du décalogue, et de plusieurs autres points utiles pour le ministère pastoral. La liturgie est représentée par saint Osmond († 1099), évêque de Salisbury. Il nous a laissé un *Liber ordinalis*, et a doté son Église d'une liturgie qui s'est répandue dans tout le sud de l'Angleterre et même en Irlande, et y a été la forme de la prière publique jusqu'à la Réforme. Les anglicans cherchent maintenant à la faire revivre. Nous devons aussi mentionner Gilbert, abbé de Bangor, puis évêque de Limerick, mort quelque temps après 1139, qui, dans une lettre *De usu ecclesiastico*, exhorta le clergé irlandais à se régler sur le rite romain.

Enfin nous clorons cette période par deux auteurs ascétiques, l'Écossais Adam, de l'ordre de Prémontré, voir t. I, col. 389, et le franciscain irlandais Malachie Mac Aeda, mort en 1348 archevêque de Tuam, qui a écrit *Septem peccatorum mortalium venena.*

3° *Écriture sainte.* — Les auteurs qui ont traité de l'Écriture sainte *ex professo* sont assez clairsemés pendant cette période, mais on doit se souvenir que l'Écriture sainte formait le fond de tout l'enseignement théologique. Il faut dire aussi que beaucoup de commentaires écrits à cette époque sont encore enfouis dans les manuscrits, d'où plusieurs mériteraient d'être tirés.

Osberne de Gloncester, vers 1150, composa un commentaire en forme de dialogue sur l'Hexateuque, sauf le Lévitique; vers la même époque, Clément de Llanthony faisait une concordance des Évangiles qui fut traduite en anglais par Wiclef, et Gilbert de Hoyland continuait les sermons de saint Bernard sur le Cantique des cantiques. Gilbert Foliot, mort en 1188 évêque de Londres, commenta aussi le Cantique des cantiques. Alexandre Neckam, chanoine régulier de Saint-Augustin († 1215), a laissé une œuvre scripturaire considérable, encore en manuscrit : de même Robert Bacon († 1248), un des premiers dominicains anglais, et Thomas Wright († 1249), trinitaire, archevêque de Tuam. Nous ne saurions oublier Étienne Langton, archevêque de Cantorbéry († 1228), à qui nous sommes redevables de la division de la Bible en chapitres que nous conservons encore avec quelques retouches. Il la fit lorsqu'il enseignait à Paris, et son œuvre se trouve dans le manuscrit *14417* de la Bibliothèque nationale. On a attribué, mais à tort, cette division à Hugues de Saint-Cher; celui-ci se servit, pour composer sa concordance, de l'aide de deux dominicains anglais, Richard de Stevenesby et Jean de Darlington, qui fut depuis archevêque de Dublin. Jean Peckam, franciscain, archevêque de Cantorbéry († 1292), laissa une concordance d'une autre sorte, qui fut publiée à Paris en 1513, et à Cologne en 1513 et en 1541 sous ce titre : *Collectarium divinarum sententiarum Bibliæ.* Les textes de la Bible y sont groupés sous certains titres qui en font une compilation utile pour les prédicateurs. Une compilation du même genre, où les mots de la Bible sont disposés par ordre alphabétique, et expliqués suivant les différents sens qu'on peut donner à l'Écriture, a pour auteur un certain Maurice dont on sait très peu de chose. Richard de Hampoole († 1349) traduisit le Psautier en anglais et fit un commentaire sur les Psaumes, traduit en anglais de nos jours, et publié à Oxford en 1884. D'autres, comme le franciscain Guillaume Briton († 1356), qui pourrait bien avoir été cistercien, et le bénédictin Roger (vers 1360), surnommé *Computista*, s'appliquèrent à donner le sens des mots de la Bible.

Au xvᵉ siècle, nous trouvons un certain nombre de commentateurs anglais, mais leurs ouvrages sont restés inédits, sauf une lourde exposition des Lamentations de Jérémie par le franciscain Jean Lathbury, 1482, s. l. Dans les premières années du XVIᵉ siècle, nous n'avons à signaler que le célèbre doyen de Saint-Paul, Jean Colet, voir t. III, col. 362, et Robert Shirwoode, qui donna des notes sur l'Ecclésiaste, Anvers, 1523.

4° *Histoire ecclésiastique et hagiographie.* — Les historiens sont légion. Il serait impossible de les énumérer tous dans un article comme celui-ci; nous devrons nous contenter de nommer les principaux, et de renvoyer pour le reste au *Dictionnaire d'histoire ecclésiastique.* Il n'y avait guère de monastère qui n'eût sa chronique; on y racontait au jour le jour les événements qui intéressaient la communauté, mais le chroniqueur s'intéressait aussi souvent aux événements contemporains, et plusieurs d'entre eux, qui avaient vraiment le sens historique, nous ont donné des ouvrages de grande valeur.

Nous rencontrons d'abord un Irlandais, Tigernach, abbé de Clonmacnois († 1088), qui composa des Annales irlandaises vraiment remarquables. Il les écrivit dans la langue de son pays, mais elles furent traduites en latin et publiées sous cette forme par O'Connor, *Rerum hibernicarum scriptores.* Elles furent continuées par Augustin Mac Grady († 1405), puis par un autre jusqu'en 1407. Son disciple Marianus passa en Allemagne, et vécut comme reclus à Mayence pendant treize ans; il y composa un *Chronicon*, comblé de louanges par Orderic Vital, qui a eu de nombreuses éditions. *P. L.*, t. CXLVII.

En Angleterre, il nous faut signaler, entre beaucoup d'autres de moindre note, deux hagiographes, moines de Cantorbéry, l'un, Osberne, au temps de Lanfranc, l'autre, Eadmer, voir t. IV, col. 1977, au temps de saint Anselme, dont il écrivit la vie, outre celle de plusieurs autres saints.

Guillaume de Malmesbury dépasse les autres historiens anglais du XIIᵉ siècle par ses *Gesta regum anglorum*, Londres, 1840, 1887, et ses *Gesta pontificum anglorum*, Londres, 1870. Guillaume de Newburgh, de

l'ordre de Saint-Augustin, l'égala presque avec son *Historia rerum Anglicanarum*, et tous deux laissent, loin derrière eux Geoffroy de Monmouth († 1154), dont la fabuleuse *Historia Britanniæ*, Londres, 1844, contient la plus ancienne forme que nous connaissions des romans de la Table ronde, et Henri de Huntingdon qui écrivit *Historia Anglorum*, Londres, 1596; Francfort, 1601. En Irlande, Marianus O'Gorman composait vers 1170 un Martyrologe, tandis qu'à Rome un Anglais, nommé Boson († 1178), écrivait les Vies de treize papes insérées par Baronius dans ses Annales.

Au XIIIe siècle, nous avons des chroniqueurs intéressants, comme Roger de Hoveden († 1204), Guillaume le Petit († 1208), Giraud de Barri (Giraldus Cambrensis), dont les ouvrages peu critiques contiennent cependant des indications qu'on chercherait vainement ailleurs; Gervais de Cantorbéry, Ralph de Diceto, et Roger de Wendover († 1237), dont la chronique est appelée *Flores historiarum*. Mais ils sont tous éclipsés par Mathieu Paris, qui cependant doit beaucoup à ses prédécesseurs, en particulier à Roger de Wendover. A la même époque, Thomas d'Eccleston racontait l'arrivée des frères mineurs en Angleterre, et plusieurs autres, tels que Jean de Wallingford, Jean de Tayster et Thomas Sprottus, écrivaient des chroniques.

Le XIVe siècle ne nous donne pas de chroniqueurs de marque. Le dominicain Nicolas Trivet († 1328), et le cistercien Adam de Muremuth († 1347) nous ont laissé des chroniques, tandis que Jean de Tynemouth († 1348), moine de Saint-Alban, compilait un ouvrage important intitulé : *Sanctilogium Angliæ, Walliæ, Scotiæ et Hiberniæ*, Oxford, 1901. Ranulphe Higden († 1363) s'élève au-dessus des autres dans son *Polychronicon* continué par Jean de Malvern, puis par Adam de Usk; il faut encore citer à cette époque le *Chronicon Angliæ* de Jean de Peterborough († 1368), et les *Annales Hiberniæ* de Jacques Grace († 1370), moine de Kilkenny. Vers le même temps, l'Écossais Jean de Fordun († 1386) écrivait son *Scotichronicon*, continué par son secrétaire Walter Bower. Cette chronique eut plusieurs éditions, la dernière à Édimbourg, 1872.

Au commencement du XVe siècle, le franciscain Jean Clynn, de Kilkenny, nous donne des Annales irlandaises, Dublin, 1848, tandis que son confrère anglais Thomas Otterburne († 1411) écrivait une histoire d'Angleterre, Oxford, 1732. Un peu plus tard, nous rencontrons une autre histoire d'Angleterre écrite par Thomas Walsingham († 1422), moine de Saint-Alban, dernière édition, Londres, 1863, et une histoire de la fondation de Cambridge par Nicolas Cantlow († 1441), carme de Bristol. Un autre carme, Thomas Scropus, († 1491), évêque de Dromore en Irlande, nous a laissé un *Chronicon*, ou histoire de l'ordre des carmes, Anvers, 1680. Enfin, au commencement du XVIe siècle nous trouvons un martyrologe compilé par Richard Withford, moine brigittin de Sion, près de Londres.

IV. Du schisme d'Henri VIII a la fin du XVIIIe siècle (1534-1800). — 1° *Théologie dogmatique.* — Le schisme d'Henri VIII donna un nouveau caractère à la théologie dogmatique. De scolastique qu'elle était à l'époque précédente, elle devint surtout polémique; les écrivains qui se bornèrent à traiter les questions théologiques d'une manière spéculative sont très rares; au contraire, les controversistes sont fort nombreux, et on peut dire que la controverse a absorbé presque toute l'activité littéraire à cette époque.

Chose étrange, le premier nom anglais qui se présente à nous dans la lutte contre le protestantisme est celui d'Henri VIII, qui, en 1521, publiait contre Luther son livre intitulé : *Assertio septem sacramentorum*, dans la composition duquel il fut aidé par Jean Fisher. Voir t. V, col. 2555. Fisher, qui publia une riposte à l'attaque que Luther avait faite contre ce livre, fut bientôt obligé de prendre parti contre son maître en s'opposant au divorce et en refusant de prêter le serment de suprématie, ce qui le conduisit au martyre. Le même sort attendait le chancelier Thomas More, qui, lui aussi, refusa d'approuver le divorce. Plusieurs théologiens écrivirent contre ce divorce, qu'Étienne Gardiner, voir t. VI, col. 1156, soutint par son livre *De vera obedientia*. Cuthbert Tunstall, évêque de Durham, fut plus courageux, et mourut en prison sous Élisabeth en 1555; il a laissé une dissertation *De veritate corporis et sanguinis Domini in eucharistia*, Paris, 1554, et une autre *Contra impios blasphematores Dei prædestinationis*, Anvers, 1555. Ensuite nous rencontrons deux théologiens qui méritent des articles spéciaux, Réginald Pole († 1558), qui soutint dans ses écrits la primauté du pape, et Richard Smith († 1563), qui combattit surtout les calvinistes. Thomas Harding († 1572), converti du protestantisme, et le dominicain Thomas Heskin défendirent la présence réelle et le sacrifice de la messe contre les attaques des théologiens protestants. Tous deux moururent en exil. Pendant ce temps, Jean Fowler établissait à Louvain une imprimerie d'où sortirent de nombreux ouvrages anglais pour la défense de la foi catholique, et il faisait lui-même un excellent résumé de la Somme théologique de saint Thomas († 1579).

Le long règne d'Élisabeth, qui vit l'établissement définitif du protestantisme, nous fournit une période de brillants polémistes, qui défendirent vaillamment la religion catholique. Le jésuite Edmond Campion, voir t. II, col. 1448, paya son courage de sa vie, on l'honore maintenant comme un martyr; après lui nous citerons Richard Bristow, voir t. II, col. 1133, Nicolas Sanders, voir son article, dont le livre *De visibili monarchia Ecclesiæ*, Louvain, 1571, eut le don d'exciter au plus haut point les colères anglicanes, et qui mourut de privations, en Irlande, où il avait été envoyé comme nonce par Grégoire XIII; le bénédictin écossais Ninian Wingate, qui combattit Jean Knox et les calvinistes dans son pays; le cardinal Guillaume Allen, voir t. I, col. 215, qui le premier eut l'idée de fonder à l'étranger des collèges pour la formation de prêtres anglais, et enfin Thomas Stapleton, voir son article, le prince des controversistes.

Après eux, nous citerons encore Archimbald Hamilton († 1581), qui combattit les calvinistes en Écosse; Jean de Feckenham († 1585), le dernier abbé de Westminster, qui passa vingt-cinq ans en prison; le jésuite Jean Gibbons († 1589), qui publia *Concertatio Ecclesiæ catholicæ in Anglia*, etc., voir col. 1346, et son confrère Arthur Faunt, voir t. V, col. 2099, qui combattit surtout les protestants d'Allemagne; Guillaume Rainolds, converti de l'anglicanisme, dont les ouvrages méritent un article spécial.

Sous Jacques Ier, nous rencontrons le célèbre jésuite Robert Persons, voir son article, et ses deux confrères écossais Jean Hay et Jacques Gordon Huntley, qui écrivirent contre les hérétiques, tandis que l'archiprêtre Georges Blackwell († 1613) et le juriste Guillaume Barclay, voir t. II, col. 389, entraient en controverse avec Bellarmin et soutenaient les principes gallicans sur les rapports de l'autorité civile avec l'autorité ecclésiastique. A la même époque, écrivaient Guillaume Bishop, voir t. I, col. 1178, le bénédictin Édouard Maihew († 1625), qui composait en anglais *A treatise of the grounds of the old and new religion*, le franciscain Bonaventure Jackson († 1627), qui par son *Calvinoturcismus* mettait en émoi les calvinistes qu'il comparait aux mahométans; Sylvestre Norris († 1630), qui écrivit *The antidote, or treatise of thirty controversies against sectaries*, Saint-Omer, 1618; et Édouard Weston († 1633), qui fut surtout apologiste. Pendant ce temps,

deux franciscains irlandais, Hugues Cavellus, voir t. II, col. 2045, et Florent Conrius, voir t. III, col. 1156, cultivaient la philosophie et la théologie dogmatique. Il faut aussi rattacher à ce règne le jésuite Thomas Fitzherbert, voir t. V, col. 2561, dont les traités sur les rapports de la politique et la religion parurent en 1606 et en 1610, et son confrère Jean Fisher († 1641), dont le vrai nom était Percy, qui disputa sur la foi devant le roi Jacques Ier, et qui publia sa dispute sous ce titre : *An answer unto the nine points of controversy, proposed by our late sovereign,* Saint-Omer, 1625. Il a aussi laissé un ouvrage remarquable intitulé : *A treatise of faith,* Londres, 1600.

Les jésuites se distinguèrent encore sous le règne suivant. Parmi leurs nombreux théologiens nous signalons Laurent Anderton, voir t. I, col. 1178; Henri Fitz-Simons, voir t. V, col. 2561, et Guillaume Malone († 1656), qui démontra l'antiquité de la religion catholique romaine contre le célèbre Ussher. Les autres ordres sont aussi représentés, par exemple, par le franciscain Bonaventure Hocquard, qui a écrit *Perspectivum lutheranorum et calvinistarum,* Vienne, 1648, et le bénédictin Guillaume Johnson († 1663), qui, dans *Novelty represt,* établissait solidement la position de l'Église catholique. Dans le clergé séculier, nous trouvons Mathieu Kellison, qui mourut en 1641, après avoir dirigé pendant de longues années le collège de Douai. Un ministre anglican converti, Thomas Vane, dans *A lost sheep returned home,* Paris, 1648, donna un excellent exposé des motifs de revenir à la religion catholique.

Pendant ce temps, les franciscains irlandais enseignaient la théologie scolastique dans les collèges fondés sur le continent pour leurs compatriotes. Jean Ponce enseignait à Rome la doctrine de Scot; Antoine Hickey († 1641) publiait les œuvres du grand docteur franciscain; François Bermingham († vers 1656) écrivait une *Somme théologique de Deo uno et trino,* suivant la méthode du docteur angélique et l'esprit du docteur subtil; François Molloy faisait paraître un traité *De incarnatione Verbi divini.* Patrice Raw, de l'ordre de Saint-Augustin, fit aussi paraître des traités sur les fins dernières, et sur diverses autres questions théologiques.

A mesure que les collèges se développèrent à l'étranger, la théologie scolastique fut plus cultivée. Ainsi sous Charles II nous rencontrons le dominicain Jean-Baptiste Hacket († 1676), *Controversorium theologicum* sur la *pars secunda* du docteur angélique; Henri Holden († 1662), *Divinæ fidei analysis,* Paris, 1652, dans Migne, *Cursus completus theologiæ,* t. VI; Luc Wadding (voir son article), non moins savant théologien qu'historien et exégète; le franciscain irlandais Antoine Bruodine († 1664), *Œconomia minoriticæ scholæ,* Prague, 1633, manuel de théologie scolastique dans l'esprit du docteur subtil; le jésuite Thomas Compton († 1666), *Cursus theologicus,* exposition de la Somme de saint Thomas; le carme Laurent de Sainte-Thérèse (voir son article); Augustin Gibbon, de l'ordre de Saint-Augustin († 1676), qui outre, son *Speculum theologicum,* Mayence, 1669, publia un excellent ouvrage de controverse intitulé : *Lutherocalvinismus schismaticus quidem sed reconciliabilis,* Erfurt, 1663.

La polémique contre les protestants fut loin d'être négligée à cette époque. Outre Thomas Bailey, voir t. II, col. 491, et Jean Barnes, voir t. II, col. 423, nous devons signaler plusieurs jésuites qui écrivirent soit en faveur de la transsubstantiation, soit pour défendre l'autorité et l'infaillibilité de l'Église. Pierre Talbot († 1680), qui devint archevêque de Dublin, après être sorti de la Compagnie, publia en anglais : *A treatise of the nature of catholic faith and heresy,* Rouen, 1657, et en outre *De efficaci remedio contra atheismum et hæresim,* Paris, 1674, une histoire des iconoclastes et une histoire du manichéisme et du pélagianisme. Le plus remarquable théologien de ce temps fut le franciscain Christophe Davenport († 1680), qui trouva moyen au milieu de ses travaux apostoliques de composer des ouvrages nombreux et solides, parmi lesquels nous mentionnerons : *Systema fidei,* Liége, 1648, et *Deus, natura et gratia,* Leyde, 1634, où il traite de la prédestination, des mérites et de la justification suivant la doctrine de Scot; il y avait ajouté une critique des trente-neuf articles de la confession anglicane dans un esprit assez conciliant, si bien que cet appendice fut mis à l'Index en Espagne, bien qu'il eût été autorisé à Rome. Il fut traduit en anglais et publié avec une introduction par F. G. Lee, Londres, 1865. Il faut citer encore le franciscain irlandais Raymond Caron, voir t. II, col. 1799, sir Kenelm Digby, voir t. IV, col. 1307, et l'Irlandais Jean Sinnich, fauteur du jansénisme.

Sous Jacques II, nous n'avons à citer que Richard Archdekin, voir t. I, col. 1759, et Jean Gother, voir t. VI, col. 1502, qui écrivirent des ouvrages de controverse, et le franciscain irlandais Bonaventure Baron qui, outre des ouvrages de philosophie, publia des traités de théologie où il défend la doctrine de Scot : *De Trinitate,* Lyon, 1666; *De Deo uno, ibid.,* 1670; *De angelis,* Florence, 1676.

Le XVIIIe siècle nous présente quelques bons polémistes. Édouard Hawarden, dont les écrits sont très remarquables; Jean Constable († 1740), qui écrivit contre le livre de le Courayer en faveur des ordinations anglicanes, et critiqua l'histoire de l'Église en Angleterre de Ch. Dodd; le plus remarquable fut Richard Challoner, vicaire apostolique du district de Londres. Voir t. II, col. 2208.

La théologie scolastique ne fut pas négligée. Le franciscain irlandais Antoine Ruerk composait un *Cursus theologiæ scholasticæ* d'après les principes et sur le plan de Scot, Valladolid, 1746, et le bénédictin écossais Marianus Brockie († 1757) défendait aussi le docteur subtil dans son ouvrage : *Scotus a Scoto propugnatus;* il défendit aussi la bulle *Unigenitus* contre Quesnel, il donna en outre une édition du *Codex regularum* de Holsten, avec des additions, 1759.

Les attaques des incrédules contre la religion révélée donnèrent naissance à un nouveau genre de théologie, l'apologétique, qui commença à être cultivée en Angleterre vers le milieu du siècle, et laissa dans l'ombre l'ancienne controverse avec les protestants : le nouveau danger était plus grave que l'ancien, car il tendait à saper par la base les fondements même du christianisme, et les anglicans eux-mêmes eurent des apologistes de grande valeur. Nous citerons quelques noms : Simon Berington († 1755) disserta sur plusieurs passages de la Genèse; Antoine O'Brien († 1764) écrivit un traité de la révélation, Prague, 1762; Luc Joseph Hook († 1796) donna *Religionis naturalis et revelatæ principia,* Paris, 1752; Arthur O'Leary, franciscain irlandais, écrivit *Defense of the divinity of Christ and the immortality of the soul,* 1771; Jacques Barnard démontra par l'Écriture et la tradition *The divinity of our Lord Jesus Christ,* dans une série de lettres à Priestly, et publia un autre ouvrage d'apologétique : *A general view of the arguments for the divinity of Christ and plurality of persons in God,* Londres, 1789 et 1793. Enfin Georges Hay, vicaire apostolique en Écosse, célèbre par ses travaux apostoliques, ne le fut pas moins par ses œuvres d'apologétique.

2° *Théologie morale, ascétique, liturgie.* — Nous réunissons ces trois matières, car les auteurs qui les ont traitées sont très peu nombreux, aussi bien d'ailleurs que les exégètes et les historiens; la nécessité de défendre l'orthodoxie contre le protestantisme fut la cause de cette disette. L'ordre de saint Benoît produisit à cette époque un casuiste remarquable, Grégoire

Sayer, qui mourut à 32 ans en 1602, tandis que Richard Hall († 1604), chanoine et official de Saint-Omer, publiait un traité *De quinquepartita conscientia*, Douai, 1598. Jean Pits († 1616), qui fut surtout historien, donna un traité *De legibus*, Trèves, 1592, et un autre *De beatitudine*, Ingolstadt, 1595; Raymond Caron, voir t. II, col. 1799, s'occupa de théologie pastorale, ainsi que son compatriote Nicolas Donellan († 1679). Le jésuite Antoine Terill ou Bonville défendit le probabilisme; le dominicain Michel Mac Quilin († 1714) écrivit sur la contrition, et le bénédictin Jean Townson († 1718) publia un *Enchiridion confessariorum*, Hildesheim, 1705.

L'ascétique est représentée par Richard Whitford († 1541), de l'ordre de Sainte-Brigitte, qui écrivit beaucoup de livres de piété, mais qui mérite d'être tiré de l'oubli à cause de sa traduction de l'*Imitation*, la meilleure des traductions anglaises de ce livre, qui fut rééditée à Londres en 1872. La théologie mystique nous offre un grand nom, celui du bénédictin David Augustin Baker († 1641), qui dans son beau livre : *Sancta Sophia*, donne de précieuses directions pour l'oraison de contemplation. Il faut aussi citer sa pénitente, Gertrude More, bénédictine († 1633), dont les *Confessiones amantis* viennent d'être rééditées, Londres, 1911.

3° *Écriture sainte.* — On est étonné de rencontrer si peu de commentateurs de l'Écriture sainte à une époque où la Bible devenait officiellement la seule règle de foi en Angleterre. Il faut peut-être voir là une sorte de réaction contre le principe protestant, et il est à remarquer que tous les ouvrages de controverse qui sont si nombreux s'appuyaient précisément sur la Bible pour soutenir la doctrine catholique. Édouard Lee, mort en 1544 archevêque d'York, appartient à la période précédente par ses travaux scripturaires. Il publia des *Annotationes* sur les deux éditions du Nouveau Testament d'Érasme, où il disait trouver plus de trois cents erreurs. Érasme jugea ses critiques assez sérieuses pour lui répondre. Raph Baynes, mort en 1560 évêque de Coventry sous le règne de Marie Tudor, laissa un bon commentaire du livre des Proverbes, Paris, 1550. Alain Cope, mort en 1580 chanoine de Saint-Pierre de Rome, donna une Vie de Notre-Seigneur reproduisant le texte des quatre évangélistes.

En 1582, mourait Grégoire Martin, le principal auteur de la version catholique anglaise de la Bible, dont le Nouveau Testament parut à Reims en 1582, et l'Ancien Testament à Douai en 1610. Léandre de Saint-Martin, bénédictin, président de la congrégation anglaise, publia : *Biblia sacra juxta editiones ante correctionem clementinam vulgatas*, avec des notes et gloses de toutes sortes, Anvers, 1634, et de plus édita des ouvrages de théologie et d'Écriture sainte de plusieurs auteurs. Deux jésuites irlandais, Paul Sherlock († 1646) et Pierre Redan († 1651), commentèrent l'un le Cantique des cantiques, Lyon, 1635, et l'autre les livres des Macchabées, Lyon, 1651, et leur confrère écossais Jacques Gordon († 1641) publia un commentaire de la Bible entière, Paris, 1632, qui fut loué par Richard Simon. Il est aussi l'auteur d'une théologie morale, Paris, 1634. Challoner, dont nous avons déjà parlé, avec l'aide du carme François Blyth, corrigea et annota le Nouveau Testament de Reims, mais on regarde cette correction comme peu heureuse, Londres, 1738. Nous citerons enfin la nouvelle version des Écritures d'Alexandre Geddes, voir t. VI, col. 1176, qui fut interdite par les vicaires apostoliques; Jean Earle († 1818) réfuta les erreurs de Geddes.

4° *Histoire ecclésiastique.* — Les historiens aussi sont peu nombreux, et il n'y a rien à signaler de bien remarquable dans cette période. Hector Boëce a donné une *Historia Scotorum*, Paris 1526, qui n'a pas une grande valeur; il aida Guillaume Elphinstone, évêque d'Aberdeen, à fonder l'université de cette ville en 1505, et il en fut principal jusqu'à sa mort en 1536. Nicolas Harpsfield († 1575) composa une *Historia anglicana ecclesiastica*, Douai, 1622, et six dialogues où il réfute les mensonges historiques des protestants, Anvers, 1566. L'Écossais Tyrie écrivit un savant traité *De antiquitatibus Ecclesiæ scoticæ*, Rome, 1594, et Jean Pits († 1616) publia, outre ses ouvrages de théologie morale, *De illustribus Angliæ scriptoribus*, Paris, 1619. En 1627, paraissait à Bologne l'*Historia ecclesiastica gentis Scotorum* de Thomas Dempster, ouvrage peu digne de foi, où l'auteur entasse une grande quantité de fables, et ne recule devant aucune exagération pour rehausser l'importance de son pays. Il l'avait fait précéder en 1622 d'un *Apparatus, cum menologio Scotorum*, qui n'est pas plus digne de foi. Vers le même temps, Thomas Messingham donnait un *Florilegium insulæ sanctorum*, Paris, 1624, et, quelque temps après, Jacques Colgan publiait à Louvain *Acta sanctorum Hiberniæ*, 1645. Le jésuite Michel Alford († 1652), dans une suite d'ouvrages intitulés : *Fides regia britannica... anglo-saxonica... anglicana*, Liége, 1663, décrivit l'Angleterre catholique des origines à l'année 1189; il publia aussi *Britannia illustrata* où il traite des questions fort intéressantes pour la théologie : la Pâque des Bretons, le mariage des clercs, l'union de l'Église bretonne avec l'Église romaine, Anvers, 1641. Richard Smith († 1655), évêque de Chalcédoine, qui eut maille à partir avec les réguliers, composa *Florum ecclesiasticæ gentis Anglorum libri VII*, Paris, 1654. Le franciscain Luc Wadding († 1657) publia à Lyon en 1625 ses *Annales minorum*, qu'il compléta par un autre ouvrage : *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650. Il faut citer encore le bénédictin Thomas Anderton, voir t. I, col. 1178, avec son *History of the iconoclasts*, et le jésuite Nathanaël Southwell (Sotvellus), qui revit et poursuivit jusqu'en 1675 la *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Rome, 1676.

Au XVIIIe siècle, nous avons Charles Dodd († 1737), qui écrivit *Church history of England*, éditée de nouveau à Londres en 1839 par Tierney; Édouard Burgis († 1749), *The Annals of the Church*, Londres, 1738, comprenant les cinq premiers siècles; le bénédictin Charles Walmesley († 1797), vicaire apostolique du district occidental, fit paraître *General history of the christian Church*, 1771, qui n'est autre chose qu'un commentaire de l'Apocalypse.

Enfin nous rencontrons deux hagiographes de valeur dans la personne de Challoner, voir t. II, col. 2208, et dans celle d'Alban Butler († 1773), dont les Vies des saints sont universellement connues.

V. DU COMMENCEMENT DU XIXe SIÈCLE A NOS JOURS. — 1° *Théologie dogmatique et apologétique.* — Le XIXe siècle nous fournit un grand nombre d'apologistes qui écrivirent soit contre les incrédules, soit contre les protestants. Nous ne citerons que les plus remarquables. Tout d'abord deux évêques dont le nom n'est pas oublié en Angleterre, Guillaume Poynter († 1827), vicaire apostolique de Londres, qui sut gouverner son district avec sagesse, en un temps de grandes difficultés entre les fidèles et les pasteurs; il laissa *Christianity, or the evidences and character of the christian religion*, 1827, ouvrage excellent admis par Migne dans ses *Démonstrations évangéliques*, t. XIII. Le second est Jean Milner († 1826), vicaire apostolique du district du Centre (Midland), dont l'œuvre apologétique est encore classique. Le jésuite Charles Plowden († 1821) défendit l'infaillibilité du Saint-Siège, et prit une part active aux controverses qui divisaient alors les catholiques anglais. Les laïques même se mêlèrent à la lutte. Charles Butler († 1832), secrétaire de ce comité catholique qui causa tant de difficultés aux vicaires apostoliques, écrivit *The book of the roman catholic Church*, Londres, 1825,

que l'on trouve dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XII, sous ce titre : *L'Église romaine défendue contre les attaques du protestantisme.* Il laissa aussi *Historical memoirs of English, Irish and Scottish catholics,* Londres, 1819, où il se laisse entraîner par l'esprit de parti; il fut corrigé par Milner. On a aussi de lui des *Horæ biblicæ*, 5ᵉ édit., Londres, 1817. Guillaume Eusèbe Andrews, voir t. I, col. 1186, simple imprimeur de Norwich, travailla de concert avec Milner, et rendit de grands services à la foi catholique par ses revues et ses livres. En Irlande, Jacques Doyle, augustin, qui mourut évêque de Kildare en 1834, fut un vaillant champion du catholicisme, qu'il défendit non moins par l'action que par la plume. Il laissa *Analysis of the divine faith,* Londres, mais il est célèbre surtout par ses *Lettres* au Dʳ Magee, archevêque anglican de Dublin, où il fait un saisissant tableau de l'immutabilité de l'Église romaine, en contraste avec les variations des réformateurs.

Deux autres laïques méritent d'être mentionnés, l'Irlandais Thomas Moore († 1852), le célèbre poète, qui fit œuvre d'apologiste très utile dans son livre : *Travels of an Irish gentleman in search of a religion,* Londres, 1833, et l'Anglais Frédéric Lucas († 1855), quaker converti, qui donna les raisons de sa conversion dans l'ouvrage : *Reasons for becoming a catholic,* Londres, 1839, mais qui aida surtout le catholicisme par la fondation du journal-revue *The Tablet,* qui commença à paraître en 1840, et continue de nos jours à combattre pour la bonne cause. Jean Bell († 1854) mérite aussi d'être mentionné pour son ouvrage : *The wanderings of the human intellect,* ou dictionnaire des diverses sectes qui ont divisé la religion chrétienne.

A cette époque, vécut un homme qui laisse bien loin derrière lui tous ses contemporains, le cardinal Wiseman (†1865), mais nous ne faisons que le mentionner ici, car l'importance de son action et de ses écrits mérite un article à part. Nous en dirons autant du bénédictin Guillaume Bernard Ullathorne († 1889), évêque de Birmingham, qui travailla d'accord avec lui, et comme lui sut accueillir les hommes éminents que le mouvement d'Oxford ramena dans l'Église catholique. Les deux figures les plus remarquables parmi ces convertis sont les cardinaux Newman († 1890) et Manning († 1892), qui auront chacun un article spécial. Frédéric Oakeley († 1880) laissa plusieurs ouvrages d'apologétique et de dévotion. Guillaume George Ward († 1882) qui, bien que laïque et marié, fut nommé par Wiseman professeur de théologie dans son séminaire, occupe une place à part dans la littérature catholique par ses écrits de toute sorte. Edgar Estcourt, voir t. V, col. 850, est surtout connu par son étude sur les ordinations anglicanes. Un autre converti célèbre est Thomas Allies († 1903), qui immédiatement après sa conversion écrivit *The See of Peter the rock of the Church,* où il prouve que toute juridiction vient du Saint-Siège. Son ouvrage principal est *The formation of christendom,* en huit volumes qui parurent successivement à Londres, de 1865 à 1896; il y traite de la constitution interne de l'Église et de ses rapports avec la société civile. Le rédemptoriste Thomas Bridgett († 1899), outre plusieurs ouvrages d'histoire et de biographie qui se font remarquer par la solidité et l'érudition, a publié *History of the holy eucharist in England,* Londres, 1881.

2° *Écriture sainte, histoire ecclésiastique, ascétique, liturgie.* — Nous avons peu d'auteurs à citer sur tous ces sujets. Il est triste de constater que les catholiques anglais n'ont ni introduction à l'Écriture sainte, ni commentaire de la Bible dans leur langue. Il y a eu des essais; en 1852, paraissait à Dublin *A general introduction to the sacred scriptures* par Joseph Dixon, archevêque d'Armagh, mais on ne rencontre ce livre nulle part maintenant, pas plus que l'édition de la Bible de Douai que Georges Haydock donna à Manchester, 1812-1814, avec des notes extraites de divers commentateurs. Après eux, nous ne trouvons personne jusqu'au jésuite Coleridge († 1893) qui écrivit *The life of our life,* vie de Jésus-Christ en de nombreux volumes, qui est plutôt un ouvrage ascétique qu'une explication de l'Évangile, et qui a été traduit en français. La même année mourait Guillaume Clifford, évêque de Clifton, dont les opinions spéciales sur la cosmogonie mosaïque furent publiées en 1881 dans la *Dublin review.*

L'histoire fut un peu plus cultivée à cette époque. Joseph Berington († 1827), malgré ses opinions erronées sur beaucoup de sujets, a laissé des ouvrages historiques de valeur, entre autres, *A literary history of the middle ages,* Londres, 1814. Jean Daniel († 1823) écrivit *Ecclesiastical history of the Britons and Saxons,* Londres, 1815; nous avons déjà parlé de Charles Butler et des corrections que lui fit Milner; celui-ci fit aussi œuvre d'historien en même temps que d'apologiste dans son *History civil and ecclesiastical and Survey of the antiquities of Winchester,* 1798-1801.

L'Irlande eut aussi ses historiens ecclésiastiques à cette époque. Jean Lanigan, qui au siècle précédent avait été professeur d'hébreu et d'herméneutique à Pavie, revint en Irlande où il écrivit *An ecclesiastical history of Ireland to the XIII century,* ouvrage érudit d'une sage critique, Dublin, 1822-1829. Robert King publiait *A primer of the history of the holy catholic Church in Ireland,* 1834; Cotton donna *Fasti Ecclesiæ hibernicæ,* Dublin, 1847-1860; d'autres s'occupèrent de diocèses particuliers.

Mais le plus illustre des historiens catholiques anglais fut sans contredit John Lingard, dont les deux ouvrages : *History and antiquities of the Anglo-Saxon Church,* et *A history of England* font autorité même auprès des protestants, et sont en même temps un monument d'apologétique. Thomas Flanagan († 1865) écrivit *A history of the Church in England* depuis les origines jusqu'au rétablissement de la hiérarchie en 1856; ouvrage court, mais bien fait et fort utile. Le jésuite Georges Oliver s'occupa surtout du diocèse d'Exeter et du comté de Devon, et Marc Tierney continua l'histoire de l'Église d'Angleterre de Dodd. Deux jésuites, Jean Monis († 1893) et Guillaume Waterworth († 1882), écrivirent divers ouvrages sur des points spéciaux de l'histoire de l'Église catholique en Angleterre.

On trouve beaucoup de matériaux pour l'histoire ecclésiastique d'Irlande dans *The pastoral letters and other writings of cardinal Cullen,* Dublin, 1882, et dans les Lettres, sermons et discours de Jean Mac Hale, archevêque de Tuam, Dublin, 1883 et 1888. Le jésuite Denis Murphy, outre *Our martyrs,* Dublin, 1896, où il raconte la vie de ceux qui souffrirent en Irlande sous les lois pénales, a publié *The Annals of Clonmacnois,* ou histoire d'Irlande depuis les origines jusqu'en 1408, Dublin, 1896.

Parmi les nombreux auteurs de livres de piété qui ont écrit en Angleterre, nous ne signalerons que Faber, voir t. V, col. 2045, et Ullathorne, dont nous avons déjà parlé.

L'archéologie chrétienne et la liturgie ont été très étudiées en Angleterre à notre époque, surtout, il faut bien l'avouer, par des anglicans. Quelques catholiques cependant se sont fait un nom dans l'une et l'autre science. Guillaume Maskell († 1890), qui devint catholique en 1850, avait publié avant sa conversion *The ancient liturgy of the Church of England,* où il met en parallèle avec la liturgie romaine les anciens rites de Sarum, Bangor, York et Hereford, Londres, 1844; 2ᵉ édit., Oxford, 1882; et *Monumenta ritualia Ecclesiæ anglicanæ,* extraits des anciens rituels, pontificaux, etc., de Salisbury avec dissertations et notes, Londres, 1846;

2e édit., Oxford, 1882. Daniel Rock, chanoine de Southwark († 1871), écrivit deux ouvrages de valeur : *The Church of our fathers*, où il étudie la foi et les pratiques religieuses en Angleterre au moyen du rite de Sarum, et *Hierurgia, or the holy sacrifice of the mass*, réédités à Londres, le premier en 1903, l'autre en 1900. Jacques Spencer Northcote publia, en collaboration avec Guillaume Brownlow, *Roma sotterranea*, intéressant abrégé de l'ouvrage de J.-B. de Rossi.

Hurter, *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, 3e édit., Inspruck, 1903-1913; Leslie Stephen et Sidney Lee, *Dictionary of national biography*, Londres, 1908-1913, ouvrage excellent, où les biographies des catholiques sont écrites avec impartialité; Gillow, *Literary and biographical dictionary of English catholics*, Londres, 1885-1902. Voir aussi les ouvrages cités à la fin des articles spéciaux sur certains auteurs anglais.

A. Gatard.

GRANDI Antoine-Marie, religieux barnabite, né à Vicence en 1761. Il étudia au collège d'Udine, et, le 28 octobre 1777, il prit l'habit religieux au noviciat de Monza. Ordonné prêtre, après avoir eu le diplôme de docteur en théologie à l'université de Pavie, il enseigna les mathématiques et les belles-lettres à Milan, à Crémone, à Bologne. Les troubles survenus en Italie à la suite de la Révolution française l'obligèrent à se réfugier à Vicence auprès de sa famille. En 1801, il fut appelé à Rome par ses supérieurs et prit une part très active aux travaux de l'Académie de religion catholique. Le 19 avril 1807, il fut nommé procureur général de sa congrégation; le 10 novembre 1819, pro-vicaire général et, le 27 mars 1822, vicaire général. Il mourut la même année, le 6 novembre. La plupart de ses ouvrages imprimés ne rentrent pas dans le domaine de la théologie. Nous nous bornons donc à citer : 1° *Dissertazione sulle variazioni in dottrina obbiettate al Chiesa cattolica, le quali non pregnidicano punto alla verità ed infallibilità di lei*, Rome, 1805; 2° *Operette divote del Remo Padre Francesco Luigi Fontana, proposto generale dei chierici regolari di San Paolo, con la vita di lui*, Rome, 1823. Le P. Piantoni donne la liste complète de ses écrits imprimés et de ses dissertations théologiques inédites, p. 117-120.

Cesari, *Elogio latino e italiano del reverendissimo Padre Antonmaria Grandi, vicentino, vicario generale della congregazione di S. Paolo*, Vérone, 1823; Narducci, *Notizie biografiche intorno al R. P. D. Antonio Maria Grandi vicario generale dei PP. barnabiti*, Rome, 1823; A. C. (Cesari), *Per la morte del P. Antiono Grandi vicentino, vicario generale dei barnabiti in Roma, epistola*, Vérone, 1822; Piantoni, *Elogio storico al reverendissimo Padre don Antonmaria Grandi barnabita*, Rome, 1858; Colombo, *Profili biografici d'insigni barnabiti*, Lodi, 1871, p. 241-244.

A. Palmieri.

GRANDIN Martin, théologien, né à Saint-Quentin le 11 novembre 1601, mort à Paris le 16 novembre 1691. Ses premières études terminées à Noyon et à Amiens, il vint âgé de 17 ans à Paris, et s'adonna à la théologie. Admis au collège du cardinal Lemoine, il y enseigna la philosophie. Docteur en Sorbonne, après quelques années de ministère paroissial, il obtint une chaire de théologie en 1638, et la conserva jusqu'à sa mort, estimé de tous autant pour sa science que pour sa piété. Il se refusa à souscrire à l'enregistrement des quatre articles. Grandin était principal du collège de Dainville et supérieur de plusieurs communautés religieuses. Après sa mort parut : *Martini Grandini doctoris et socii Sorbonici, sacræ facultatis Parisiensis decani, emeriti in theologia professoris, opera*, 5 in-4°, Paris, 1710-1712. Cet ouvrage fut publié par les soins de Charles Du Plessis d'Argentré, plus tard évêque de Tulle, qui y ajouta quelques dissertations.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. v *b*, p. 335; Picot, *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1824, t. II, p. 314; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 446; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 322-324, 1005.

B. Heurtebize.

GRANDVILLERS Jacques, théologien suisse, né à Delémont en 1674, entré dans la Compagnie de Jésus en 1690, enseigna la philosophie, puis la théologie scolastique à l'université de Dillingen de 1712 à 1721. Il se fit un nom qui reste avec honneur dans l'histoire de l'apologétique par un ouvrage dirigé contre les athées de son temps : *Deus argumentis moralibus ab atheorum impietate vindicatus*, Ingolstadt, 1710, et surtout par son *Ecclesia romana, sola credibilis et vera*, Dillingen, 1716, qui est un des premiers essais de systématisation de la théologie fondamentale. Ces deux ouvrages ne forment d'ailleurs qu'un résumé succinct de son enseignement où il se distingua surtout comme un initiateur. Devenu recteur des collèges de Fribourg en Suisse, de Soleure et de Porrentrui, instructeur de la troisième probation, il mourut à Ebersperg, le 25 août 1752.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1672; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1376.

P. Bernard.

GRAPPIN Jean, né à Vellemenfroy (Haute-Saône), au diocèse de Besançon, le 8 décembre 1791, entra dans la congrégation de la Mission ou des lazaristes le 27 septembre 1819. Il fut supérieur du grand séminaire de Saint-Flour, puis assistant du supérieur général de sa congrégation. Il mourut le 4 novembre 1846. Pendant qu'il était à la tête du séminaire de Saint-Flour, il a publié un livre qui a été discuté dans les controverses où, vers 1840, la presse irréligieuse attaqua violemment l'enseignement des séminaires. C'étaient les *Collationes practicæ in sextum et nonum Decalogi præceptum necnon in conjugatorum officia, jussu illustrissimi et reverendissimi D. D. Francisci Mariæ Eduardi de Gualy episc. Sti Flori editæ et pro seminario suo adoptatæ*, in-12, Lyon, 1833. Un ministre protestant, Athanase Coquerel, attaqua violemment l'ouvrage de Grappin dans une brochure intitulée : *Lettre à M. l'archevêque de Paris, sur la querelle de l'université et de l'épiscopat, et sur les Collationes practicæ à l'usage du séminaire de Saint-Flour*, in-8°, Paris, 1844. Voir l'*Univers* du 8 février 1843, le *Journal des Débats* du 15 mai de la même année, ainsi que l'*Ami de la religion*. L'auteur n'avait fait que reproduire sous une forme méthodique, en inclinant d'ailleurs vers les opinions un peu sévères qui prévalaient à cette époque, l'enseignement des principaux écrivains qui ont traité cette partie de la théologie morale. C'est aussi Grappin qui est l'auteur d'un petit manuel de piété intitulé : *Veni mecum, destiné aux élèves du sanctuaire, du séminaire de Saint-Flour, suivi de l'office de la sainte Vierge*, in-32, Saint-Flour, s. d.

Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission par un prêtre de la même congrégation [E. Rosset], in-8°, Angoulême, 1878; *Semaine catholique du diocèse de Saint-Flour*, 3 mai 1899.

A. Milon.

GRASSI François, lazariste, naquit le 26 octobre 1715 à Castiglione, au diocèse de Lodi (Italie). Il entra dans la congrégation des lazaristes à Gênes, en 1731. Sauf quelques années où il fut supérieur du collège Alberoni à Plaisance (Italie), sa vie tout entière fut consacrée à l'enseignement. Il mourut à Plaisance en 1773, âgé de 58 ans. Quelques thèses qu'il fit soutenir par ses élèves au collège Alberoni à Plaisance donnèrent lieu à d'assez vives polémiques. Il expliqua en détails sa théorie, sur les points contestés, dans un ouvrage

dont voici le titre : *Dissertatio de principio rationis sufficientis in duas partes distributa; in quarum prima agitur de ipso principio ejusque extensione ad causas etiam liberas; in altera de usu ejusdem principii in theologia revelata*, in-4°, Lugano, 1773. L'auteur, cédant aux instances de ses amis, se décida à publier cette dissertation pour répondre aux attaques de ses adversaires, mais il fut surpris par la mort, au moment même où tout était prêt pour l'impression, et ce fut un de ses amis qui se chargea de ce soin. Grassi se montre dans cet ouvrage partisan décidé des doctrines de Leibnitz, Wolf et Boscowich, et entreprend de démontrer que le principe de la « raison suffisante » donne la solution du grave problème qui divise les thomistes et les molinistes au sujet de la grâce efficace et de la liberté humaine; enfin qu'on peut déduire de ce principe un système complet sur la grâce, qui mettra d'accord toutes les écoles, sans exiger d'aucune l'abandon de ses principes essentiels. On peut douter, a-t-on écrit justement, que Grassi ait convaincu un seul de ses adversaires. Il réédita, en y faisant de nombreuses additions, le cours de philosophie du jésuite Sagner : *Institutiones philosophicæ in usum scholarum.... a Gasparo Sagner*, 4 in-8°, Plaisance, 1767. On lui attribue aussi une édition de la Théologie de Habert publiée à Plaisance en 1772.

Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission par un prêtre de la même congrégation [E. Rosset], Angoulême, 1878; *La congregazione della Missione in Italia*, Paris, 1884, p. 374.

A. Milon.

GRATANIUS ou DE GRACE Thomas, religieux augustin belge, naquit à Liége en 1554. Il se consacra principalement à la prédication, et, dans les diverses charges qu'il occupa, notamment celle de provincial à partir de 1610, à l'extension de son ordre. La province augustinienne de Belgique dut en grande partie à ses conseils et à ses exemples de s'orienter à cette époque vers l'instruction de la jeunesse en acceptant la direction de nombreux collèges d'humanités, ce qui fut une des grandes causes de sa prospérité pendant le xvie et le xviie siècle. Ce Père mourut à Anvers en 1627, à l'âge de 73 ans. Il avait auparavant donné au public : 1° *Anastasis augustiniana in qua scriptores ordinis eremitarum S. Augustini qui abhinc sæculis aliquot vixerunt, una cum neotericis, in seriem digesti sunt*, Anvers, 1613 ; 2° *Orationes in vitam Christi*, Liége, 1626.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768; J. Delaporte, *Chronique du couvent de Tournai*, manuscrit conservé à la bibliothèque de ladite ville; J. Wils, *Obituaire des augustins de Louvain*, dans les *Analectes pour servir à l'histoire de Belgique*, t. xxx, p. 384.

N. Merlin.

1. GRATIEN. On étudiera successivement : 1° la vie et l'œuvre de ce canoniste ; 2° la théologie dans les sources où il a puisé et chez les glossateurs de son Décret.

I. GRATIEN. VIE ET ŒUVRE. — I. Vie. — Gratien est le nom d'un moine bolonais du xiie siècle rendu célèbre par la compilation canonique qui porte le nom de *Decretum Gratiani*, le *Décret* de Gratien. Nous sommes peu renseignés sur sa personne. Où était-il né? Peut-être à Chiusi, en Toscane, comme l'affirme, au siècle suivant, Martinus Polonus dans sa *Chronique*, mais sans donner de référence. Nous ignorons totalement l'année de sa naissance, le nom et la situation de ses parents, car il faut renvoyer aux légendes le récit qui circula au moyen âge et qui faisait de Gratien, de Pierre Lombard, l'auteur des *Sentences*, et de Pierre Comestor, l'auteur de l'*Historia scolastica*, trois frères adultérins. Cette légende, dont on trouve trace dans un passage des *Flores temporum*, œuvre d'un frère mineur de la fin du xiiie siècle ne repose que sur l'imagination. Il était italien, moine camaldule au couvent des Saints-Nabor-et-Félix à Bologne, où il enseigna le droit. D'où venait-il ? Quelle avait été jusque-là sa vie ? Nous l'ignorons. On ne sait pas davantage sur quoi repose l'affirmation qu'il serait devenu évêque de Chiusi. Nulle part on ne le voit nommé autrement que *Magister Gratianus*, sans aucun qualificatif qui laisse deviner un clerc revêtu de l'épiscopat. Nous ignorons aussi l'époque de sa mort, sinon qu'elle dut arriver certainement avant le IIIe concile de Latran (5 mars 1179). En effet, la *Summa Parisiensis* du manuscrit de Bamberg, et celle de Simon de Bisignano, deux commentaires du *Décret* de Gratien, compilés avant le IIIe concile de Latran, parlent de Gratien comme d'un mort; peut-être même sa mort est-elle plus ancienne, car dans la *Summa* ou *Stroma* de son disciple Roland Bandinelli, qui fut écrite avant que Roland ne devînt pape, en 1159, sous le nom d'Alexandre III, nulle part on ne laisse penser que Gratien soit à cette époque encore vivant.

II. Œuvre. — Si la personne est peu connue, l'œuvre l'est au contraire beaucoup, et son authenticité n'a jamais été et ne peut pas être révoquée en doute, étant affirmée dès les origines par les contemporains. Elle a pour titre : *Concordantia* (ou *Concordia*) *discordantium canonum*. Ce titre lui a-t-il été donné par Gratien lui-même ? On ne peut l'affirmer avec une entière certitude; toutefois l'affirmation ne serait pas improbable, car la *Summa Rufini*, commentaire qui parut vers 1165, peu de temps donc après la mort de Gratien, attribue au compilateur de la collection le choix de ce titre : ... *universo operi titulum præscribit DISCORDANTIUM CANONUM CONCORDIAM*, cf. J. Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, t. i, p. 250, et, avant Rufin, Roland fait indubitablement allusion à ce titre quand il dit : *Cum ergo de negotiis ecclesiasticis CONCORDIA CANONUM agat;* Gratien lui-même semble l'indiquer en divers endroits de son œuvre, par exemple, dans ce *dictum* après le c. 24, dist. L, *quomodo igitur hujusmodi auctoritatum dissonantia ad concordiam revocari valeat*, et la *Summa Lipsiensis*, qui daterait d'environ 1186, écrit plus clair encore : *unde non sine ratione titulus tali operi inscribitur : INCIPIT CONCORDIA DISCORDANTIUM CANONUM.* Quant au titre *Decretum Gratiani*, qui est le plus employé, c'est le titre courant donné dès la fin du xiie siècle par les commentateurs et les écrivains, peut-être en souvenir du *Decretum* d'Yves de Chartres et du *Decretum* de Burchard que le volume de Gratien était destiné à remplacer. On le nomma aussi *Decreta*, *Corpus Decretorum*, *Liber canonum*, voire *Corpus juris*, si bien que les textes que les collections postérieures, même les collections officielles, apportèrent, furent déclarés *extra* (*Corpus decretorum* ou *juris*) *vagantes*. Gratien, ce fut pendant un laps de temps assez considérable, jusqu'à l'apparition de la collection des Décrétales de Grégoire IX, le Droit.

Qu'est-ce au juste que ce *Decretum ?* Nous l'avons nommé jusqu'ici une compilation. C'est plus et mieux. Ce n'est pas une pure et simple collection de décrets comme les siècles précédents en avaient connu beaucoup. Non seulement, comme ces compilations antérieures, il comprenait le plus grand nombre possible de textes des Pères, décrets des conciles et des papes, qui formaient la base du droit canonique; non seulement, comme les plus récentes de ces collections antérieures, il avait réparti ces textes non par ordre chronologique, mais par matières, réunissant les décisions sous certains titres systématiques; ce par quoi le *Decretum* se distinguait de toutes les collections précédentes, c'est qu'il était en même temps

un traité de science canonique. Gratien ne se bornait pas à mettre bout à bout les textes parfois contradictoires : il s'efforçait de les accorder, *solvere contrarietates*, d'établir des solutions, par des observations d'ordinaire très brèves qui portent le plus souvent le nom de *dicta Gratiani*. Sans doute l'exposé exprès du Maître est réduit au strict minimum, mais il existe; chacune de ses questions ou de ses distinctions est une thèse, chacune des *causæ* de la seconde partie est un vrai cas, une vraie espèce juridique que Gratien se donne à résoudre. Le but didactique de l'ouvrage en ressort avec la plus incontestable évidence.

Le *Decretum*, on vient de le dire, se divise en plusieurs parties. La Ire se subdivise à son tour en cent une *distinctions* (c'est le nom de chaque section) comprenant un plus ou moins grand nombre de canons ou textes séparés, qui se pourraient répartir sous deux chefs, les vingt premières distinctions formant un traité général *De jure naturæ et constitutionis* terminé par une étude sur les sources écrites du droit : conciles, décrétales pontificales; les quatre-vingt-un autres un traité des ordinands ou *De clericis*. La IIe partie est divisée en trente-six *causæ*, dont chacune pourrait former un tout sous un titre particulier, comme *causa simoniacorum, tractatus conjugii*, etc.; chaque cause est subdivisée en *questions* réunissant chacune plusieurs canons. Une de ces questions, la IIIe de la cause XXXIII forme un traité de la pénitence en 7 distinctions. Enfin la IIIe partie, divisée en 5 distinctions, traite des sacrements et des sacramentaux. On cite les textes de la Ire partie en indiquant le numéro du canon en chiffres arabes et celui de la distinction en chiffres romains : cf. ci-dessus c. 24, dist. (ou D.) L; ceux de la IIe, en indiquant le numéro du canon en chiffres arabes, celui de la cause en chiffres romains, celui de la question de nouveau en chiffres romains, par exemple, c. 4, C. (ou *Caus.*) III q. (ou quæst.) II, ce qui veut dire le canon 4 de la cause IIIe, question IIe, dans la IIe partie du Décret. La section spéciale *De pænitentia* dans cette partie est citée fort brièvement, parce qu'il n'y a aucun danger de confusion : on écrira ainsi c. 24, D. IV, *De pænit.*, ce qui signifie le c. 24 de la distinction IV dans le traité *De pænitentia* qui forme la IIIe question de la cause XXXIII. Ceux de la IIIe partie sont cités comme dans la Ire, avec l'addition des mots *De consecratione* ou *De cons.*, parce que la Ire distinction traite en commençant de la consécration des églises.

Ces divisions n'ont pas toutes Gratien pour auteur. La division de la Ire partie en deux sections paraît bien être de lui, mais non la répartition en cent une distinctions : une preuve sérieuse en est le fait que toute la distinction LXXIII est une *palea*, c'est-à-dire qu'elle est postérieure à Gratien. C'est au contraire à Gratien lui-même qu'on devrait la division de la IIe partie en trente-six causes : on ne peut lui attribuer la subdivision de chaque cause en questions ni en particulier celle de la caus. XXXIII, q. III, *De pænitentia*. On ne peut même affirmer comme indubitable que la IIIe partie ait été séparée par Gratien, car maintes fois les manuscrits la désignent sous la dénomination de cause XXXVII. On ne peut non plus attribuer à Gratien le sectionnement de tous les canons, le dénombrement de ces canons n'étant pas le même dans les manuscrits et dans les éditions imprimées. Em. Friedberg, dans les prolégomènes de son édition de Gratien, déclare, en effet, que la Ire partie du *Décret* compte huit cent quatre-vingt-dix c. dans les manuscrits et neuf cent soixante-treize dans les éditions imprimées; la IIe, deux mille cent soixante-dix-neuf contre deux mille cinq cent soixante-seize; la IIIe trois cent quatre-vingt-neuf contre trois cent quatre-vingt-seize.

Ce que l'on peut attribuer à Gratien, c'est donc, d'une part, les grandes lignes de la division et son développement logique, la Ire partie contenant ce qu'on pourrait nommer le *jus quod pertinet ad personas*, les deux autres le *jus quod pertinet ad actiones et res*. (Que la méthode n'ait pas été suivie sans défaillances, qu'il y ait de trop nombreuses digressions, le traité n'en a pas moins rendu d'immenses services qui ont été la cause de son succès.) On peut, d'autre part, attribuer au Maître les *summaria* des distinctions et des questions, la position du cas qui forme l'introduction des *causæ*, les *paragraphi* marquant la sous-division d'une question en plusieurs parties et ceux auxquels on a réservé spécialement le nom de *dicta Gratiani*, commentaires qui exposent la thèse du Maître; de même, paraît-il, le plus grand nombre des sommaires des canons, les *rubricæ*, ainsi nommées parce qu'on les écrivait autrefois en rouge, et qui résument en peu de mots tout le sens du texte cité au-dessous. Mais il n'est pas certain qu'on doive toujours à Gratien l'indication des sources qui lui ont fourni ses textes; d'ailleurs, sauf pour les canons des conciles de Latran de 1123 et 1139, quelques décrétales de Pascal II et d'Innocent II, et des passages du droit romain, qu'il a pu citer d'après les originaux, il s'est borné pour le reste à le citer d'après les collections en cours, en particulier le *Decretum* d'Yves de Chartres. De plus, il ne faut pas attribuer à Gratien l'insertion de certains textes, nommés *paleæ*, on ne sait pourquoi, peut-être parce qu'elles furent insérées par un disciple et commentateur Paucapalea; de ces *paleæ* le nombre est incertain.

Une question dont la solution demeure encore controversée est celle de la date où parut la collection. Les divers auteurs qui s'en sont occupés fixent cette date entre 1140 et 1150 ou 1151, il n'y a pas à tenir compte des dates en deçà ou au delà. Récemment, M. Paul Fournier, le savant historien des sources du droit canonique, a cru pouvoir atteindre le maximum de précision dans les conclusions suivantes d'une étude publiée par la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mars-juin 1898, et tirée à part in-8° de 51 p., sous le titre : *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien* : « 1° Le Décret de Gratien a été mis à contribution par les *Sentences* de Pierre Lombard, composées certainement après 1145, et suivant toutes les apparences, peu après 1150. 2° Le Décret de Gratien a été très vraisemblablement rédigé vers 1140, ou tout au moins à une époque plus voisine de 1140 que de 1150. »

Quelle est l'autorité du *Décret* ? Il n'a comme tel, c'est-à-dire comme collection, aucune autorité légale. Cette autorité, il ne l'a reçue ni des papes ni de la coutume. Benoît XIV l'a dit avec sa précision accoutumée : *Gratiani decretum, quantumvis pluries rom. pontificum cura emendatum fuisse non ignoretur, vim ac pondus legis non habet, quin immo inter omnes receptum est, quidquid in ipso continetur, tantum auctoritatis habere, quantum ex se habuisset, si nunquam in Gratiani collectione insertum foret. De synodo diœcesana*, l. VII, c. XV, n. 6. Les textes qu'il contient n'acquièrent donc de ce fait aucune authenticité nouvelle. Les corrections faites au XVIe siècle par la commission connue sous le nom de *Correctores romani* ont produit un texte plus fidèle, mais l'approbation donnée aux résultats par Grégoire XIII n'a pas changé le caractère originel de la collection : celle-ci est demeurée ce qu'elle avait toujours été, une œuvre privée. Toutefois, sans avoir valeur officielle, le Décret a servi longtemps de base à l'enseignement des écoles. Il fut pour le droit canonique, quand l'enseignement de cette science se sépara de celui de la théologie, ce que furent pour la théologie les *Sentences* de Pierre Lombard. Il forma la trame de l'enseignement, le

texte que les maîtres commentèrent et enrichirent de gloses, et plus d'un canon put prescrire ainsi une valeur légale qu'il ne tenait pas de son origine, sans compter que les commentaires et gloses nous marquent très clairement le sens que leurs contemporains donnaient à tel ou tel texte.

On comprend qu'une œuvre de ce genre fût l'objet d'un grand nombre de copies. Elle dut en être aussi plus d'une fois la victime, ce qui explique la nécessité des corrections faites au XVI[e] siècle. Dès le XV[e] siècle on en publia trente-neuf éditions. Mais elles laissèrent toutes beaucoup à désirer. Les meilleures, sans la glose, sont celles de Em.-L. Richter, 1836, et de Em. Friedberg, 1879 : cette dernière n'est pas parfaite sans doute, elle surpasse pourtant toutes les précédentes, soit quant à la correction du texte, soit quant aux prolégomènes qu'il lui a donnés.

La bibliographie utile tient en peu d'ouvrages, dont voici les principaux : Sarti et Fattorini, *De claris archigymnasii Bononiensis professoribus*, édit. de 1896, Bologne; J. Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und der Literatur des Canonischen Rechts*, t. I, p. 46-75, qui complétera aussi la bibliographie antérieure à 1875; Laurin, *Introductio in Corpus juris canonici*, 1889; le travail indiqué plus haut de M. Paul Fournier, *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien*, qui conduit jusqu'à 1898 la bibliographie, spécialement sur la date de composition du Décret; Em. Friedberg, dans les prolégomènes, p. IX-CII, de son édition du *Décret*, *Corpus juris*, t. I (1879). Commode résumé dans Ph. Schneider, *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen*, 2[e] édit., 1892, p. 106-125; plus sommaire encore dans J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, § 41, 2[e] édit., 1909, p. 149 sq.

A. VILLIEN.

II. GRATIEN. LA THÉOLOGIE DANS SES SOURCES ET CHEZ LES GLOSSATEURS DE SON « DÉCRET ». — Si le *Décret* de Gratien ouvre aux matières théologiques une place plus ou moins grande selon les cas, les recueils antérieurs auxquels il fait des emprunts, et les glossateurs subséquents qui le commentent, se caractérisent par un mélange analogue de questions dogmatiques et de droit canonique. Souvent même, chez ceux-ci comme chez ceux-là, la théologie prend beaucoup plus d'extension que chez Gratien. Les rapports mutuels des deux sciences, à cette époque, influent sur leur développement. C'est à ce titre que ces deux séries de recueils, les sources de Gratien, et les travaux de ses glossateurs (*Glossæ*, *Summæ*), doivent intervenir dans l'histoire des doctrines théologiques; à plus d'un point de vue, elles intéressent même l'histoire du dogme, surtout dans les traités *De Ecclesia et de romano pontifice* et *De sacramentis in genere et in specie;* l'histoire de l'enseignement scolaire, de l'élaboration des programmes et des méthodes, peut s'éclairer aussi de cette étude. — I. Considérations générales sur les points d'attache des matières théologiques avec les recueils canoniques. II. Rapports des collections canoniques avec la théologie et le dogme, avant Gratien. III. Rapports des commentaires et des gloses des canonistes avec le dogme, après Gratien.

I. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES. — Il n'y a pas lieu de s'occuper de l'aspect de plus en plus juridique que prennent, vers cette époque, le gouvernement de l'Église et son organisation hiérarchique. Cette question regarde l'histoire beaucoup plus que la théologie; sa place est donc ailleurs. Elle appelle toutefois ici une remarque : sans doute, il serait puéril de vouloir nier la marche rapide, à ce moment, du droit ecclésiastique vers la centralisation gouvernementale ; mais, d'autre part, l'« amalgame entre dogme et droit, » dont Harnack fait si grandement état, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4[e] édit., Leipzig, 1909, t. III, p. 347, et en général, q. 347-354, se présente, dans son exposé, sous un jour qui n'est pas de nature à éclairer complètement la matière. Car l'absence presque complète de décisions doctrinales, depuis l'apparition des *Fausses Décrétales*, s'explique, entre autres, par la barbarie de la période : dans ces milieux peu cultivés, l'hérésie ne trouvait pas le terrain préparé, et si elle se fait jour, elle est purement « grossière et matérielle, » comme le disait déjà Ampère. *Histoire littéraire de la France avant le XII[e] siècle*, Paris, 1840, t. III, p. 273. Plus tard, par exemple, sous Alexandre III, les questions théologiques occupent la papauté beaucoup plus que ne le laisse entrevoir Harnack. *Op. cit.*, p. 350. La manière dont les canonistes entendent l'interprétation des lois *mobiles et immobiles*, par exemple, dit déjà toute la différence qu'ils mettent entre les choses de foi et les choses de mœurs, comme le serait la dîme. *Ibid.*, p. 351. Ce n'est pas la papauté, du reste, qui fait entrer dans les collections canoniques le chapitre dogmatique le plus important et le plus dogmatiquement formulé ; c'est Yves de Chartres, lequel n'est certes pas en progrès sur les canonistes grégoriens dans l'affirmation des droits du Saint-Siège. Enfin, précisément au moment où ce caractère s'accuse davantage dans l'Église, le mélange de la théologie et du droit devient beaucoup moins intense, à en juger par les travaux des représentants des deux sciences. Déjà, chez Gratien, disparaissent beaucoup de ces matières de pure foi, en dehors du *De consecratione*. Le développement que nous exposons ici ne peut donc être en connexion bien intime avec le mouvement dont s'occupe Harnack et dont, avec quelques nuances, nous retrouvons l'esquisse chez Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2[e] édit., Berlin, 1913, t. III, p. 116-118. C'est bien plutôt aux conditions de l'enseignement scolaire qu'il faut attribuer les rapports entre les deux sciences et les emprunts qu'elles se font mutuellement, surtout dans le domaine de la méthode et de la documentation.

Cette revue des sources ne s'étendra guère au delà de l'époque du concile de Latran en 1215, non pas qu'à cette date les rapports entre les deux sciences aient pris fin. Loin de là; les services rendus aux théologiens par les dossiers patristiques des canonistes se perpétuent pendant tout le moyen âge, jusqu'à se manifester dans la documentation d'Occam, de Wyclif et de Jean Huss. Les manuscrits des *Sentences* de Pierre Lombard, non moins que les commentaires des grands théologiens sur les *Sentences*, montrent combien le *Décret* de Gratien était continuellement utilisé par leurs études. Le *De consecratione* surtout alimentait de ses textes l'exposé théologique. Mais tout cela est déjà bien postérieur à la période de l'élaboration des deux sciences et d'importance à peu près nulle dans l'histoire des dogmes; c'est surtout au moment où la théologie commence à s'organiser en un corps de système, qu'il est utile de rechercher quels éléments elle fait intervenir et à quels auxiliaires elle a recours.

Il faut remarquer que tout ce qui est dogme parmi ces éléments n'est pas pour cela hors de sa place en droit canon ; il est des manifestations extérieures de la foi, récitation publique des divers symboles, serment de fidélité, profession de croyances, etc., que l'Église, société organisée, exige de ses ministres ou des chrétiens en général. Rien d'étonnant donc si ces formules, ou les textes qui en donnent la substance, trouvent leur place dans les collections canoniques, auparavant comme certains textes des Pères et des conciles avaient trouvé accès dans la législation impériale, à un moment où le christianisme était devenu religion d'État. *Codex theodosianus*, l. XVI, 1, édit. Mommsen et Meyer, Berlin, 1905, p. 833; *Codex justinianus*, l. I, 1, édit. Krüger, Berlin, 1877, p. 7-18; voir aussi Alivisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*, dans *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, Berlin, 1913, t. XVII, p. 3 sq., 21. Ce n'est donc pas proprement en cela que consiste l'entrée de la théologie

dans les collections canoniques. D'allure plus spécialement théologique est le développement considérable que prennent ces passages, jusqu'à se transformer parfois en vrais chapitres de théologie positive, comme l'on en trouve chez Burchard de Worms, *Decretum*, l. XIX et XX, *P. L.*, t. CXL, col. 943-1058; chez Yves de Chartres, *Decretum*, part. XVII, *P. L.*, t. CLXI, col. 967, et chez d'autres.

Cette intrusion de la théologie dans les recueils de droit canonique provient, en première ligne, du genre même de ces recueils et du rôle auquel les destinent leurs auteurs : ils veulent être pratiques avant tout et ont pour but de mettre à la disposition du clergé, surtout du supérieur ecclésiastique, tous les renseignements indispensables pour la direction d'un diocèse ou d'une partie de diocèse. Ils appellent cela un recueil *manuel*, un *enchiridion*, un *codicillum manualem*. C'est le mot qu'emploient Réginon de Prum et d'autres après lui. Wasserschleben, *Reginonis... libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, Leipzig, 1840, præf., p. 1, 2; collection inédite du Vatican, ms. *1339*, dans Theiner, *Disquisitiones criticæ*, p. 272. Les peuples commençaient à peine à sortir de la barbarie post-carolingienne; en de tels moments, la théologie pouvait être réduite au strict nécessaire : ni la prédication, ni les connaissances du clergé n'exigeaient grand'chose encore, comme on peut le voir dans les canons des conciles qui s'occupent de l'homélie dominicale et des livres nécessaires aux clercs. Voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 34. Il va sans dire que la prédominance est attribuée par ces recueils aux parties pratiques; c'est dans celles-ci que s'élargit principalement la place de la théologie. Avant tout, les sacrements et leur administration font l'objet d'une attention spéciale; de même, les chapitres sur les droits du Saint-Siège à l'obéissance, et sur ses prérogatives de souveraineté, d'universalité, d'infaillibilité, etc.

En outre, les développements donnés à une matière, de préférence à d'autres, seront déterminés par la nature même des sources utilisées, ou par l'objet des controverses agitées à l'époque ou dans le pays de l'auteur; c'est le cas pour la prédestination et la grâce, chez Burchard de Worms; pour le sacrement de l'eucharistie, chez Yves de Chartres et chez Gratien; pour la valeur des sacrements conférés par les indignes, chez tous les auteurs contemporains de la querelle des investitures. Un but nettement déterminé et consciemment poursuivi commande, chez d'autres, le choix des matières traitées et des documents utilisés : c'est le cas chez Anselme de Lucques et chez ceux dont il dérive ou auxquels il sert d'exemple; ils veulent tous la réforme ecclésiastique et, pour l'accomplir, la reconnaissance des droits du Saint-Siège. Beaucoup de ces questions étant théologiques non moins que canoniques, la solution qu'il fallait donner sur le terrain pratique, au for intérieur comme au for extérieur, supposait déjà, moyennant la réserve apportée plus loin, une réponse sur le terrain doctrinal.

S'il est des traités qui élaguent une bonne partie des matières dogmatiques et se restreignent généralement au seul côté canonique, ils ne rompent pas complètement toutefois avec les habitudes régnantes qui ont uni les deux sciences; l'on peut citer, comme exemple, la *Panormie* d'Yves de Chartres; dans le traité des sacrements, elle fournit sur la confirmation presque autant de matières que la plupart des œuvres théologiques du XIIe siècle, et sur l'eucharistie, elle présente tout un agencement de textes patristiques dirigés contre Bérenger, et relatifs à la transsubstantiation et à la permanence des accidents. Les canons formulés dans ce chapitre et les inscriptions qui leur servent de titre, souvent avec beaucoup de précision, passeront en bloc dans le *Décret* de Gratien. D'autres fois, les développements relatifs au monde invisible des anges et des démons, ou aux fins dernières, peuvent avoir été inspirés par le désir de faire cesser un certain nombre de croyances et de coutumes superstitieuses, auxquelles le folklore des peuples enfants ouvrait si large place : c'est là, croyons-nous, la raison de ces chapitres dans le *Décret* de Burchard (fin du l. XX, p. 41-55); de son recueil, ils ont passé chez quelques-uns de ses copistes, comme on le verra plus loin.

Outre cette communauté de matières, qui n'est pas sans influence sur les essais de la codification théologique — ceux-ci suivent d'assez près la codification canonique — les rapports entre les deux sciences au moyen âge s'accusent encore par l'emploi des mêmes textes patristiques, car les recueils canoniques servent souvent de dossier patristique aux théologiens, et par la même méthode dans la conciliation des autorités patristiques. Jusqu'à l'époque de Gratien, la théologie sera plutôt tributaire des canonistes. Dans ces divers domaines, à partir du second quart du XIIe siècle, la relation s'établit en sens inverse. Abélard, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, pour citer quelques-uns des principaux noms, trouveront souvent écho chez les canonistes, et ceux-ci puiseront à pleines mains chez les théologiens, quand ils s'occupent de théologie.

II. EXPOSÉ DES RELATIONS ENTRE LES DEUX SCIENCES JUSQU'À GRATIEN. — 1° *Matières communes.* — 1. *Collections jusqu'à la fin de l'époque carolingienne.* — Ces relations commencent surtout avec le groupe des collections rhénanes, représenté par Réginon de Prum et Burchard de Worms. Les recueils précédents, comme le *Codex canonum ecclesiasticorum* et la *Collectio decretorum romanorum pontificum* de Denys-le-Petit, *P. L.*, t. LXVII, col. 139, 230, la collection dite *Avellana*, édit. Guenther, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum* de Vienne, 1895, t. XXXV, la *Breviatio canonum* de Fulgence Ferrand, *P. L.*, t. LXVII, col. 949-962 (courte collection qui suit l'ordre des matières dans ses 232 numéros, mais ne donne qu'un résumé), le *Breviarium canonum*, ou mieux la *Concordia canonum* de Cresconius, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 829-942 (l'ordre des matières, satisfaisant au début, disparaît bientôt de la suite), plus tard la collection *Irlandaise*, édit. Wasserschleben, *Die Irische Kanonensammlung*, Leipzig, 1885, ou se contentent de suivre la liste chronologiques de textes sans souci de l'ordre méthodique des matières, ou sont trop éloignées des essais de la codification théologique, et, par suite, n'exercent qu'une influence indirecte sur les prédécesseurs de Gratien, ou sont trop courtes ou conçues dans un sens trop spécial pour ouvrir leurs colonnes aux textes théologiques : *Collectio Avellana*, répertoire par ordre historique, précieux surtout pour l'histoire ecclésiastique depuis 367 jusqu'à 553; *Breviatio canonum*, court résumé; *Concordia canonum* de Cresconius, puisée dans Denys-le-Petit, donne pas mal de textes sur la rebaptisation, can. 62 sq., *op. cit.*, col. 870; la *Collection irlandaise*, à part le l. XLVII sur la pénitence, *op. cit.*, p. 196-203, n'a rien de théologique, pas même dans les l. XXXVIII, *De doctoribus Ecclesiæ*, chapitre de pastorale, p. 141-146, ou LVII, *De hæreticis*, p. 233. Il y a bien aussi l'exemple de l'*Hispana*, doublée bientôt d'une table systématique des matières (voir l. IV, tit. IV, V, symboles de foi; l. VIII, *De Deo et quæ sunt credenda de illo;* Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des Canonischen Rechts*, Gratz, 1870, t. I, p. 667-717, 813-820; d'Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ*, Rome, 1754, t. IV, p. 9-56), et celui de la célèbre collection des *Fausses Décrétales* (Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianæ*, Leipzig, 1863, p. 99 sq., Trinité et incarnation, etc.; Möhler, *Fragmente aus und über Pseudo-Isidor*, dans *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1829, p. 477;

1832, p. 3, ou *Schriften und Aufsätze*, édit. Döllinger, Ratisbonne, 1839, p. 283-347; P. Fournier, *Étude sur les fausses Décrétales*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, t. VII, p. 36, et *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 903-910; DÉCRÉTALES, t. IV, col. 212-222), qui font, l'une et l'autre, une place au dogme. Mais tout cela n'est pas comparable à l'importance que prend la théologie dans les collections rhénanes. Avec l'*Anselmo dedicata* qui leur sert de source, celles-ci sont parmi les grandes collections, les premières en date qui abandonnent l'ordre chronologique pour assurer désormais le triomphe à un groupement plus méthodique des matières; par suite, leur plan logique met davantage en relief la part qu'elles font à la théologie.

2. *Groupe des collections rhénanes.* — Au début du Xe siècle, Réginon, *De causis et disciplinis ecclesiasticis*, *P. L.*, t. CXXXII, col. 175, dominé plus que tout autre par des préoccupations d'ordre pratique, parle de sujets dogmatiques dans les rapports qu'ils peuvent avoir avec la conduite morale; les matières liturgiques et sacramentelles sont à citer ici : eucharistie, l. I, 63 sq.; extrême-onction, l. I, 106 sq.; baptême, l. I, 265 sq.; pénitence, l. I, 292 sq.; ordre, l. I, 399 sq.; mariage, l. II, 101 sq. Mais tout cet ensemble est fort élémentaire encore, comme du reste l'annoncent les questions LXXXII-XCVI de l'interrogatoire placé en tête de l'œuvre et destiné à la visite des paroisses.

La collection du nord de l'Italie, l'*Anselmo dedicata*, du nom d'Anselme II, archevêque de Milan, à qui elle est dédiée (883-897), a aussi quelques passages relatifs aux matières théologiques, comme sur le baptême et la confirmation dans sa partie IX; l'eucharistie et la pénitence font défaut; la primauté de l'Église romaine intervient dans la Ire partie (ms. de Bamberg, *P. I, 12*, fol. 106, 107, 221-227, etc.; Fournier, *L'origine de la collection Anselmo dedicata*, dans les *Mélanges P. F. Girard*, Paris, 1912, extrait).

Beaucoup plus que Réginon et que l'*Anselmo dedicata*, ses deux modèles principaux, Burchard de Worms augmente la part des matières théologiques; son *Decretum*, composé avant 1023, commence par la primauté du pape et donne de longs développements à divers sacrements : l. I, 2, 3; l. IV, *P. L.*, t. CXL, col. 726, baptême et confirmation; l. II, col. 717, ordre et devoirs du prêtre; l. III, 56, col. 719, matière de la catéchèse, etc. Si le chapitre sur l'eucharistie, quoi qu'en dise Burchard, laisse beaucoup à désirer, l. V, col. 751, le chapitre de pastorale intitulé : *De visitatione infirmorum*, l. XVIII, col. 937, parle de la rémission des péchés et de l'extrême-onction. Les deux derniers livres, surtout, intéressent la théologie : le XIX, *Corrector et medicus*, qui n'est pas à enlever à Burchard, est un traité fort développé de l'administration de la pénitence au XIe siècle. A. Lagarde en a donné récemment une analyse détaillée, *Le manuel du confesseur au XIe siècle*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouvelle série, 1910, t. I, p. 542-550, mais les conclusions qu'il en tire appellent des réserves. L'importance de ce traité s'affirme jusque dans les copies qu'on en fait en Allemagne au XIIIe et au XVe siècle. Ce XIXe livre de Burchard ouvre désormais au *De pænitentia* une place à part dans les collections canoniques ; même les auteurs des recueils canoniques à l'époque de la réforme grégorienne, puis les compilateurs du groupe français, agiront souvent comme Burchard, jusqu'au moment où Gratien fera entrer dans son traité sur la pénitence diverses questions dogmatiques (texte de Burchard dans *P. L.*, t. CXL, *loc. cit.*, et dans Schmitz, qui fait intervenir quelques nouveaux manuscrits, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Dusseldorf, 1898, t. II, p. 407). Le l. XXe est de matière essentiellement théologique, comme le dit son titre *Speculator*, *speculatur enim de prædestinatione*, etc., *ibid.*, col. 1013-1058 : âme humaine, chute et liberté, grâce, prédestination, anges et démons, fins dernières, prière pour les morts, etc., Antéchrist.

Les nombreuses collections qui copient Burchard ou s'inspirent de lui, et parmi lesquelles il faut citer la *Collectio duodecim partium* (inédite, mss. de Bamberg, *P. I, 13*, et *P. 3, 10*, etc.), reproduisent la plupart de ces matières. On les retrouve, un siècle plus tard, jusque dans le *Polycarpus* et dans la collection italienne du Vatican *1346*. Theiner, *op. cit.*, p. 345, 355, etc.; de Ghellinck, *op. cit.*, p. 287. Yves de Chartres les fait même entrer dans son *Decretum*, mais non plus dans sa *Panormia*.

3. *Groupe des collections grégoriennes.* — Après le groupe des collections rhénanes, il faut mentionner un groupe plus important encore : il doit son origine à ce grand mouvement de réforme auquel est attaché le nom de Grégoire VII et qui est devenu célèbre dans l'histoire par la querelle des investitures à laquelle il donna lieu. La première caractéristique de ces collections dans le développement de la théologie et du dogme, réside dans l'affirmation des droits du Saint-Siège, primauté, infaillibilité, etc. L'autre a trait surtout aux questions sacramentaires; la valeur des sacrements conférés par les indignes y est l'objet de développements spéciaux. Cela seul nous dit déjà combien les traités théologiques *De Ecclesia et romano pontifice* et *De sacramentis in genere* peuvent trouver de renseignements précieux dans les travaux des canonistes grégoriens. Ceux-ci avaient été précédés dans leurs essais de réforme par un groupe de recueils, qui se fait jour surtout au sud de l'Italie; mais cette tentative avait été sans succès, semble-t-il. (Note d'un mémoire communiquée à l'auteur par M. P. Fournier, sur les collections canoniques du pays de Bénévent et du sud de l'Italie.) C'était l'appui de la papauté qui devait assurer le triomphe à l'œuvre réformatrice. Les collections grégoriennes aboutissent à préciser, dans les points qu'on vient d'indiquer, l'expression du dogme et de la théologie, non pas seulement grâce aux formules qu'elles emploient, ou dont elles favorisent la diffusion. Elles obtiennent encore ce résultat par la pratique qu'elles répandent de plus en plus dans les mœurs et qui, à son tour, se traduit dans les exposés didactiques. Ces collections, fort nombreuses, sont surtout représentées par les noms suivants : en tête, vient un recueil anonyme du milieu du XIe siècle environ, la *Collection en 74 titres*, inédite encore (Thaner prépare une édition; bonne étude et indication du contenu et des titres dans P. Fournier, *Le premier manuel canonique de la réforme au XIe siècle*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome, 1894, t. XIV, p.147-223; quelques chapitres imprimés d'après l'édition de Wendelstein, par Pithou, *Codex canonum vetus Ecclesiæ romanæ*, Paris, 1687, p. 177-180). Ce recueil donne une place prépondérante au *De primatu romanæ Ecclesiæ*. C'est le titre que lui donnent divers manuscrits du reste : *Sententiæ Patrum de primatu romanæ Ecclesiæ*, d'après le titre de ses premiers chapitres. La collection en 74 titres sera imitée par une vingtaine de collections qui dérivent d'elle. Les documents qu'elle utilise proviennent tous des collections antérieures, si bien qu'on a pu dire de l'auteur qu'il ne fait pas une innovation, mais qu'il restaure l'ancien droit. C'est le premier essai (voir les titres I, II, puis XX, XXIII, XXV), du reste encore très imparfait, d'une codification canonique et théologique d'un *De Ecclesia et de romano pontifice*. Malheureusement, tout n'est pas de même valeur, le pseudo-Isidore ayant alimenté ce recueil comme tous les autres du moyen âge.

Après la *Collection en 74 titres*, qui prend l'initiative en cette matière, il faut signaler surtout les œuvres

d'Anselme de Lucques († 1086), du cardinal Deusdedit (septembre 1087), et de Bonizon de Sutri (pas avant 1089). Sur d'autres collections encore inédites, l'on peut consulter la dissertation des Ballerini, *De antiquis canonum collectionibus*, IV, 17, 18, dans leur édition des œuvres de saint Léon, *P. L.*, t. LVI, col. 346; Theiner, *op. cit.*, p. 338, 341, 345, 356; Fournier, mémoire cité des *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XIV, p. 209-223. Les droits du Saint-Siège et divers points intéressant la théologie de l'Église et du pape sont clairement formulés ici. Voir quelques affirmations dans les ouvrages cités, comme celles de Deusdedit, édit. Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn, 1905, l. I, 6, 18, 48, 50, 53, 54, 57, 58, 59, 63, 65, 68, 70, etc.; Anselme de Lucques, *Collectio canonum*, édit. Thaner, Inspruck, 1906, l. I, 12, 13, 57, 60, 65, 67, 68; l. XII, 42, 47, etc.; Bonizon de Sutri, *Decretum*, l. IV, 4, 7, 9, 16, etc., dans Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VII, part. III, p. 29, 47, etc.; de Ghellinck, *op. cit.*, p. 292-294. Ce mouvement de réforme, en connexion intime avec les fameuses propositions du *Dictatus papæ*, restitué de nos jours à Grégoire VII par Peitz et d'autres à sa suite, *Das original Register Gregors VII*, Exkurs III, p. 272 sq., dans *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften in Wien*, philos.-histor. Klasse, 1911, t. CLXV, p. 272-286, affirme sa vitalité jusque dans le succès même de ces collections; celles-ci se répandent rapidement partout et se multiplient en un grand nombre de manuscrits, surtout celles en 74 titres et celle d'Anselme de Lucques, dont les copies dépassent six fois et davantage le nombre des manuscrits connus de Deusdedit ou de Bonizon. Mais tandis que la question mentionnée tantôt, au sujet des sacrements, entre tout de suite dans les ouvrages de dogmatique, il faut attendre le XVIe siècle pour que le traité de l'Église et du pape prenne définitivement sa place dans les cours de théologie; cela ne veut pas dire que dans les siècles précédents, au XIIe et XIIIe siècle surtout, les idées des théologiens ne fussent pas nettes et claires à ce sujet. Voir Grabmann, *Die Lehre des Thomas von Aquin, von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903. Mais la pratique même dont on vivait dispensait d'une systématisation théorique en théologie. Le traité *De Ecclesia et de romano pontifice* se préparait ainsi son entrée d'une double manière dans les essais de la codification théologique, comme on l'a dit plus haut; il y a d'abord l'affirmation nette et précise des droits du Saint-Siège, telle que la formulent Anselme de Lucques, Deusdedit et les autres grégoriens; il y a, en outre, le mouvement des idées qui correspond à celui des faits et des événements. Avant de se formuler en thèse précise dans les recueils dogmatiques, l'idée de la suprématie papale et des droits du Saint-Siège est en quelque sorte vécue et pratiquée. Les recueils grégoriens contribuent pour une large part à la faire passer dans les mœurs et préparent ainsi la voie aux textes qui entreront dans la codification théologique. Ce qui peut servir en quelque sorte de contre-épreuve à ce que nous affirmons ici, c'est que d'autres essais de réforme, comme ceux dont il a été question plus haut, et qui s'affirment dans quelques collections canoniques du sud de l'Italie, n'aboutissent à aucun résultat sérieux; il leur manquait l'appui du siège de Rome. Les événements du XIVe siècle font constater qu'un progrès sur le terrain même de l'enseignement universitaire théologique en ce moment, eût évité les violents conflits dus aux idées conciliaires pendant le siècle qui précède la réforme.

Passons à la théologie sacramentaire de ces recueils; l'on sait qu'à ce moment même commence le grand travail de la codification théologique, qui aboutira à constituer le IIIe livre des traités de l'école abélardienne et presque tout le IVe livre des *Sentences* de Pierre Lombard, dont tous les centres théologiques feront leur *Liber textus* pendant plus de trois siècles: nouvelle manifestation du lien étroit qui unissait ces deux branches des sciences sacrées. Plusieurs des recueils qui s'inspirent des idées grégoriennes puisent en même temps chez Burchard de Worms; ce qui garantit la survivance à divers chapitres théologiques du *Decretum* rhénan. Le *De pænitentia*, notamment, fait son entrée dans les traités grégoriens ou dans les exemplaires remaniés de ces collections. Mais ici la question dogmatique n'est pas encore au premier plan; la question morale et l'histoire de l'administration de la pénitence sont surtout l'objet de l'attention: de tout cela la théologie positive peut déjà tirer des ressources, rien que pour l'histoire des usages pénitentiels, les formules et les conditions de l'absolution et de la satisfaction, etc. Voir de Ghellinck, *op. cit.*, p. 295. Quelques autres parties ne se haussent pas encore beaucoup au-dessus des recommandations d'ordre pratique données par Burchard, telle, par exemple, la collection d'Anselme de Lucques, l. IX, inédit (table des chapitres dans Mai, *Spicilegium romanum*, t. VI, p. 352-375, d'après la seconde recension de la collection). Il faut attendre la répercussion de la controverse de Bérenger sur les recueils chartrains pour voir apparaître la note dogmatique en cette matière. Par contre, de nombreux chapitres sur la dédicace des églises, comme dans la *Collection en 74 titres* et diverses collections italiennes inédites (*de ecclesiis sacrandis... et sacramentis earum*, etc.), préparent déjà les voies à la dist. I du *De consecratione* de Gratien. En même temps, l'emploi fréquent du mot *sacramentum*, chez les canonistes et chez les liturgistes, fournit abondante matière à l'étude des sacrements et des sacramentaux. Mais le principal problème qu'agite en ce moment la théologie sacramentaire est celui de la valeur du sacrement dans le cas de sa collation par un indigne. Elle commence surtout à occuper les esprits après l'apparition de la *Collection en 74 titres*, c'est-à-dire après les grandes mesures de déposition décrétées par les conciles réformateurs sous Hildebrand et Grégoire VII: élément de controverse qui déborde d'ailleurs des collections canoniques et des traités théologiques, pour envahir toutes les productions polémiques, épistolaires, historiques, voire exégétiques, de l'époque. Les tenants des systèmes les plus opposés se rencontrent parfois dans le même camp, et il est assez curieux de remarquer que tous ne voient pas dans le problème une question de dogme: il en est qui veulent, comme Bonizon, *Decretum*, dans Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1854, t. VII, part. III, p. 2, restreindre la question au seul terrain disciplinaire. Voir de Ghellinck, *op. cit.*, p. 295-297; Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 173-360; Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894, p. 372-462.

4. *Groupes des collections chartraines.* — Les recueils du groupe français qui viennent au jour ensuite et dont les collections chartraines forment le principal noyau, surtout le *Decretum* d'Yves et sa *Panormia*, se font remarquer, au point de vue qui nous occupe ici, par une double caractéristique. S'ils ouvrent la place moins large aux préoccupations romaines des recueils grégoriens, ils enrichissent de nouveaux documents la partie théologique aussi bien que la partie canonique. L'on peut en donner comme exemple le *Decretum*, la première des œuvres chartraines dans l'ordre chronologique (avant la fin du XIe siècle), qui conserve les parties dogmatiques de Burchard et les développe même. Voir l. I, 253; l. II; l. XVII, 1-11, 121, etc., *P. L.*, t. CLXI, col. 120, 135, 967, 1015, etc. Mais peu après, la seconde œuvre d'Yves et la plus parfaite, celle qui allait régner en maîtresse jusqu'à l'apparition du Décret de Gratien, la *Panormia*, se met en devoir d'élaguer une bonne partie de ces matières théologiques. Une comparaison

entre la *Panormia* et le *Decretum* est fort suggestive à ce sujet; Yves cependant y ouvre encore la place à divers sujets de dogme, l. I, 1-7, 8-162, *P. L.*, t. CLXI, col. 1045, etc. En second lieu, malgré cette allure plus exclusivement canonique, c'est dans les collections chartraines, dans la *Panormia* non moins que dans le *Decretum*, que fait son entrée pour la première fois tout un chapitre de théologie dogmatique : celui sur l'eucharistie, *De corpore et sanguine Domini*. Il faut y voir le contre-coup des erreurs de Bérenger, qui avaient semé le trouble un peu partout. Ce traité, plus soigné peut-être qu'aucun autre, donne un libellé remarquable aux inscriptions des canons sur la transsubstantiation et la survivance des espèces; Gratien en bénéficiera. Voir EUCHARISTIE AU XII[e] SIÈCLE, t. IV, col. 1256-1257 et 1294-1295. Du reste, l'exemple de la *Panormia*, qui s'interdisait une bonne partie des sujets dogmatiques abordés jusque-là par les canonistes, ne devait pas être suivi partout, et les tendances représentées par Burchard ne disparaissent que lentement. Par contre, comme on le verra plus loin, l'œuvre maîtresse d'Yves aura son retentissement en théologie de diverses manières.

Citons ici, parmi les productions qui subissent l'influence des recueils d'Yves de Chartres, le traité canonico-théologique d'Alger de Liége, *Liber de misericordia et justititia*, qui ne s'occupe que de quelques sujets pour leur donner de grands développements : questions relatives aux sacrements, aux réordinations, etc., *P. L.*, t. CLXXX, col. 857-969. Les circonstances de l'époque mettaient au premier plan les graves problèmes des sacrements des indignes. Le *Polycarpus* du cardinal Grégoire s'occupe des mêmes matières et en outre imite Burchard de Worms, dans son dernier livre, qui n'a rien de canonique : fins dernières, anges gardiens, etc., titres des chapitres dans Theiner, *op. cit.*, p. 342-345. Vers le même moment, la collection dite *Cæsaraugustana*, du lieu où on l'a découverte, Saragosse, contient aussi beaucoup de chapitres dogmatiques sur l'eucharistie. En outre, ces deux dernières collections semblent se ressentir des discussions que les dialecticiens avaient mises à l'ordre du jour à ce moment sur le rôle de la *ratio* et de l'*auctoritas* : nouveau progrès sur Yves de Chartres, qui, sans doute, fournit la plupart de ces textes, mais les dispose sans aucun ordre à divers endroits. Voir de Ghellinck, *Dialectique et dogme aux XI[e]-XII[e] siècles*, dans les Mélanges offerts à Cl. Bäumker, *Studien zur Geschichte der Philosophie*, Munster, 1913, p. 94. Dans les ouvrages cités plus haut, l'on pourra trouver encore d'autres collections issues des recueils chartrains; elles font toutes une place plus ou moins grande aux matières théologiques. Voir de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 304-306; P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1897, t. LVIII, p. 426, 430, 624, etc.

5. *Gratien*. — L'œuvre de Gratien, pour avoir une allure beaucoup plus juridique, ne manque pas, elle non plus, de laisser une place aux matières théologiques. Avec les nombreux passages des *distinctiones* et *causæ*, qui traitent de divers aspects de la question sacramentaire, *sacramenta necessitatis*, extrême-onction et sa réitérabilité, valeur des sacrements des indignes, des excommuniés, etc., rôle de l'Écriture et des Pères dans les arguments d'autorité, procession du Saint-Esprit *ab utroque*, etc., il faut mentionner ici deux traités importants, le *De pænitentia* d'abord, puis toute la partie III, dite *De consecratione*, du *Decretum*. Là, sont agitées des questions essentiellement dogmatiques.

Dans les collections précédentes, l'on a pu assister à la préparation graduelle de ces développements de la doctrine pénitentielle, ou mieux de l'administration de la pénitence. Mais à l'encontre de Burchard, d'Yves et des collections italiennes qui fixent une large place à la partie pratique de la pénitence, le *De pænitentia* de Gratien aborde directement le côté dogmatique de la question et montre clairement le contre-coup des écoles de théologie dans l'enseignement du droit canon. L'examen des thèses énoncées alors par les théologiens et l'étude du texte même de Gratien fixe exactement le sens de la célèbre question qui fait l'objet de la dist. I du *De pænitentia : Si sola contritione cordis... crimen possit deleri* (caus. XXXIII, énoncé de la cause) et des *quæritur* qu'elle soulève : *Utrum sola cordis contritione et secreta satisfactione absque oris confessione, quisque possit Deo satisfacere*, dist. I. Voir Friedberg, p. 1148, 1159. Ce n'est pas la nécessité, d'une manière absolue, de la confession qui fait l'objet de ce chapitre — elle était admise sans conteste — mais le rôle propre de la confession dans le processus de la rémission. A ce sujet, voir Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, dans les *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar*, 3[e] série, Munich, 1909, t. V, p. 39 sq.; de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 307, 344; A. Debil, *Le De pænitentia de Gratien*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, avril 1914, t. XV.

Le *De consecratione* s'occupe de diverses matières sacramentelles et liturgiques : dédicace des églises, eucharistie, baptême, confirmation, etc., en cinq distinctions de longueur fort inégale. Ici encore, l'on peut constater l'aboutissement de deux siècles de codification. Contentons-nous de citer les nombreux passages relatifs aux sacramentaux, dans les chapitres sur la consécration des églises et ailleurs; le mot toutefois de *sacramentalia* n'est pas employé encore par Gratien : c'est Pierre Lombard qui l'emploie le premier, semble-t-il, et en tout cas, il se rencontre bien longtemps avant la grande époque théologique d'Alexandre de Halès chez divers glossateurs du canoniste bolonais. Voir Gillmann, *Die Siebenzahl des Sakramente bei der Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, dans *Der Katholik* (extrait), 1909, p. 8.

La partie dogmatique, sur la conversion dans l'eucharistie et la permanence des accidents, mérite aussi une mention spéciale, comme diverses fois déjà l'on a eu l'occasion de le faire remarquer. Voir EUCHARISTIE AU XII[e] SIÈCLE, où l'on trouvera un énoncé précis de théologie sur la transsubstantiation et les accidents eucharistiques permanents formulé par les seuls titres des canons : ceux-ci empruntent beaucoup à Yves de Chartres. *Panormia*, l. I, 123-162, *P. L.*, t. CLXI, col. 1071-1084. La haute considération dont jouit Gratien dans toute la chrétienté était en tout ceci un sûr garant de la fixité du dogme. L'extension prise par les problèmes sacramentaires dans le *De consecratione* a même décidé les glossateurs de Gratien à donner à cette partie III le nom de *De sacramentis, de re sacramentaria*, etc. Voir les préfaces de Rufin, d'Étienne de Tournai, etc., citées à la bibliographie. Le même nom, du reste, sert de titre à la partie III, dans un des plus anciens manuscrits du *Décret*, utilisé par Friedberg (Cologne, chapitre de la cathédrale, *CXXVII*, ancien Darmstadt, *2513*), Leipzig, 1878, p. XCV. Un bon nombre des commentateurs de Gratien ne manqueront pas de tirer parti de ces matières, pour étendre davantage encore la doctrine théologique dans leurs écrits.

Mais avant de quitter Gratien, il faut rappeler encore un autre passage, dist. XXIII, can. 8, *Presbyter*, bien qu'il n'appartienne pas au *De consecratione*. La portée qu'il a dans une question dogmatique est indéniable; l'on ne peut, en effet, perdre de vue cet enseignement de Gratien dans le problème si souvent débattu de la matière du sacrement de l'ordre. La tradition des instruments a eu, comme chacun le sait, les préférences de beaucoup de théologiens, souvent même d'une manière exclusive; mais le texte de Gratien, si hautement respecté dans tout le cours des siècles, a fait toujours

retenir dans la pratique l'imposition des mains, avec l'invocation du Saint-Esprit; Gratien ne parle pas des instruments. Voir J. de Ghellinck, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses modèles, ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1910, t. XI, p. 32-39. C'est un des points où les anciens rapports entre la théologie et le droit canon auraient dû amener les théologiens à jeter un regard sur le domaine de leurs confrères.

2° *Dossier patristique.* — Une autre matière d'échanges entre le droit canon et la théologie est celle des textes patristiques et de la méthode qui préside à leur utilisation. L'identité ou la ressemblance des questions abordées amenait nécessairement cet échange de bons procédés; l'on indiquera rapidement ici les principaux points de vue qui intéressent la période d'élaboration de la codification théologique. Il est permis de dire sans exagération que les œuvres de systématisation théologique ont pris pendant longtemps comme dossier patristique les anciennes collections canoniques; mais il ne faudrait pas étendre ce rôle des recueils canoniques jusqu'à exclure toutes les autres sources de documentation patristique. La *Glossa* de Walafrid Strabon continue à alimenter la théologie, et les citations de la patristique grecque des six premiers siècles, chez Pierre Lombard et d'autres, lui viennent habituellement par ce canal. Le *Sic et non* d'Abélard qui, du reste, n'est pas indépendant des collections canoniques, est un autre répertoire qui eut son heure de succès. Puis, sur des sujets spéciaux, des ressources patristiques précieuses sont fournies aux théologiens par les opuscules de Pierre Damien sur les sacrements des indignes, à l'époque des investitures, par les traités eucharistiques de Paschase Radbert, de Lanfranc, de Guitmond d'Aversa et d'Alger de Liége, par les *Collectanea* de Pierre Lombard sur les psaumes et sur saint Paul; l'on doit reconnaître aussi chez quelques théologiens, comme le *Magister*, la lecture personnelle de saint Augustin. Mais, même après ces restrictions, la part de documentation théologique qui revient aux collections canoniques est encore considérable. La preuve s'en trouve dans les aveux de divers théologiens, comme l'auteur des *Sententiæ divinitatis : Dicitur enim in canonibus*, à propos d'un texte de saint Jérôme, édit. Geyer, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munster, t. VII, p. 119, ou comme Hugues de Saint-Victor : *Sicut sacri canones definiunt, De sacramentis*, l. II, part. VII, 4, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 461; ou comme Geoffroi de Clairvaux, à propos de Gilbert de la Porée. Lettre au cardinal d'Albano, n. 6, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 591.

L'étude comparée des textes des théologiens et des collections canoniques fournit une preuve nouvelle : c'est surtout la *Panormia* d'Yves de Chartres qui sert d'arsenal aux théologiens; Alger de Liége y puise pour ses *Sententiæ*; Abélard pour son *Sic et non*; Hugues de Saint-Victor pour son *De sacramentis;* l'auteur de la *Summa Sententiarum* en fait autant, ainsi que celui des *Sententiæ divinitatis*, et celui des *Sentences* du manuscrit de Sidon (inédit, manuscrit du Vatican *1345*). Voir Hüffer, *Beiträge zur Geschichte*, p. 34, 35, etc.; P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1897, t. LVIII, p. 651, 656, 661, etc.; Geyer, *op. cit.*, p. 36; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 312-316. Auparavant Anselme de Lucques, pour citer un des plus importants recueils grégoriens, avait largement documenté Bernold de Constance et d'autres. J. de Ghellinck, *Theological literature during the investiture struggle*, dans *The Irish theological quarterly*, 1912, t. VII, p. 340-341.

Nulle part, peut-être, cette utilisation des ouvrages canoniques pour la documentation textuelle n'est plus visible que chez le contemporain de Gratien, Pierre Lombard. A peine le *Décret* est-il terminé que le *Magister sententiarum* recourt aux trésors d'information patristique que contient cette collection. Les études détaillées poussées sur ce terrain ont même contribué à fixer définitivement le rapport chronologique des deux œuvres; nombre de textes, même en dehors du *De consecratione* et du *De pænitentia*, ont passé de Gratien chez Pierre Lombard. Voir l'édition annotée de Quaracchi, *S. Bonaventuræ Opera omnia*, 1882-1889, t. I-IV; Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus*, dans les *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, Leipzig, 1902, t. VIII.

3° *Harmonisation des « auctoritates » en cas de divergence.* — Outre sa documentation patristique, la théologie doit au droit canon, à l'époque de l'élaboration des premiers recueils systématiques, une partie de sa méthode d'interprétation en cas de divergence dans les textes. Mais tandis que, dans les matières précédentes, le droit canon était le grand fournisseur, ici s'établit tout un service de prêts et d'emprunts qui, en fin de compte, rend les canonistes débiteurs de la théologie. Le conflit des *auctoritates*, ou ces oppositions apparentes des textes patristiques ou scripturaires, n'était pas nouveau du reste. A un moment où le principal travail se réduisait à la compilation, la juxtaposition de ces textes, dans l'ordre méthodique des matières, devait faire apparaître ces dissonances dans toute leur acuité. Les idées médiévales contribuaient à rendre le conflit plus délicat : une haute considération entourait toujours les auteurs sacrés ou profanes, déclarés *authentici, canonici;* l'on allait même jusqu'à orner d'une auréole un certain nombre d'entre eux, que l'on croyait éclairés par l'Esprit-Saint. De là, des difficultés fort graves auxquelles se heurtait la tâche de l'harmonisateur; tous, théologiens et canonistes, depuis l'auteur de la *Collectio Hibernensis* et Hincmar jusqu'à Bernold de Constance, Yves, Abélard et Alger de Liége, avouent sans détour la situation embarrassée où ils se trouvent et cherchent le moyen d'y remédier; au début du XIIe siècle, le travail de l'harmonisation aboutit à faire créer une formule qui aura du succès : *non sunt adversi sed diversi*, dit-on; d'Anselme de Laon, elle passe à Abélard, à Gerhoch et à Arnon de Reichersberg, à Hugues Métel, à Robert de Melun, etc. Cela n'empêche pas toutefois Gratien de donner comme titre à son œuvre une expression antithétique, qui énonce le mal à côté du remède, *Discordantium canonum concordia*, jusqu'à ce que le nom de *Decretum*, plus court, finisse par supplanter ce premier titre. Les glossateurs subséquents, Paucapalea, Roland, etc., insistent beaucoup sur ce but de conciliation qui préside au travail de Gratien; pour les preuves de ce qui est dit ici en résumé, voir de Ghellinck, *op. cit.*, p. 317-326.

Parmi les essais d'harmonisation, il faut citer ceux qui mettent en relief les rapports de la théologie et du droit canon aux siècles de leur élaboration originelle : ils se rattachent aux noms d'Isidore de Séville, de Bernold de Constance, d'Yves de Chartres et finalement d'Abélard, dont le procédé sera immédiatement mis en pratique par les représentants les plus classiques des deux sciences.

D'après Isidore, il faut donner la préférence à celui des synodes : *Cujus antiquior aut potior exstat auctoritas. Epist.*, IV, 3, *P. L.*, t. LXXIII, col. 901. Ce principe que Döllinger reproche aux grégoriens, *Der Papst und das Concil*, von Janus, Leipzig, 1869, p. 107 sq., auquel renvoie Harnack *Dogmengeschichte*, 4e édit., Leipzig, 1910, t. III, p. 350, n. 1, est répété avec des applications diverses par la *Collection irlandaise*, par Alcuin, Raban Maur, la *Prisca canonum collectio* de Mai, Burchard de Worms, Anselme de Lucques, Yves de Chartres, le cardinal Grégoire (*Polycarpus*), Deusdedit (pro-

logue), Abélard et, finalement, Gratien, dist. L, c. 28, à la fin. Un théologien contemporain de la querelle des investitures, Bernold de Constance, un des écrivains les plus féconds de ce moment et qui a le mérite d'être revenu à la saine doctrine dans la question des sacrements des indignes, donne aux premiers essais d'harmonisation une forme plus satisfaisante; peut-être s'inspire-t-il pour ce travail d'un ancien traité d'Hincmar aujourd'hui perdu. Voir Saltet, *Les réordinations*, p. 395 sq.; Thaner, dans son édition de Bernold, *Monumenta Germaniæ historica, Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. II, p. 112. Bernold pose, comme règle, la connaissance du contexte complet et non de l'extrait seul, la comparaison avec d'autres décrets, l'examen des circonstances de temps, de lieu, de personne, les causes originelles de ces canons et les différences qui séparent ceux qui sont d'une portée absolue et ceux qui permettent ou qui constituent une dispense. *De excommunicatis vitandis*, dans les *Libelli de lite*, t. II, p. 139-140. Ailleurs, Bernold ajoute encore la condition de l'authenticité des pièces. *De prudenti dispensatione ecclesiasticarum sanctionum*, c. XIII, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1267. Le principal canoniste antérieur à Gratien, Yves de Chartres, consacre à la matière une monographie spéciale qui, sous le titre de *De consonantia canonum*, sert de préface à ses recueils; la correspondance du grand évêque contient du reste un grand nombre de passages similaires. Comme nouvel élément, avec la restriction toutefois que Bernold avait déjà préludé à cette explication, Yves fait surtout intervenir la distinction entre les lois nécessaires ou immuables et les lois contingentes, et, par suite, il développe sa grande théorie de la dispense, *P. L.*, t. CLXI, col. 47-49. Abélard, qui reprend toutes les idées de ses prédécesseurs théologiens ou canonistes, ouvre un nouveau chapitre dans cette histoire: celui où la théologie apporte aux canonistes une contribution de valeur. Comme préface à son célèbre ouvrage du *Sic et non*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1339-1349, il formule ses réflexions, dont plusieurs sont d'une justesse remarquable; quelques-unes sont originales, les autres avaient déjà été énoncées précédemment; elles ont pour objet les circonstances de temps, de lieu, de personne, la distinction entre les lois absolues et les préceptes dont on peut dispenser, etc.; mais elles sont répétées ici plus nettement dans un exposé systématique, qui prend pour point de départ quelques-uns des principes de la sémantique moderne. Le principal apport d'Abélard est celui qui est contenu dans la grande règle suivante: *facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus. Ibid.*, col. 1344. Ce principe s'appuie sur de fort sages considérations qui tiennent compte du but des Pères, de la manière dont ils adaptaient leur langage aux destinataires de leurs écrits, etc. De la théologie, ce principe allait tout de suite passer dans le droit canon; on rencontre son application fréquente chez Gratien, comme l'a montré Thaner, *Abelard und das canonische Recht*, Gratz, p. 23. Pierre Lombard et les théologiens, non moins que Gratien et les glossateurs du Décret, en font un usage constant. Ils vont même jusqu'à en abuser; ou tout au moins négligent-ils plus d'une fois de contrôler sur le terrain des faits l'hypothèse des significations multiples. Un peu plus tard, l'œuvre de Pierre de Blois n'apporte rien de bien nouveau; c'est un petit traité qui résume et éclaire par beaucoup d'exemples ce qui avait été dit de bon précédemment. *Opusculum de distinctionibus in canonum interpretationibus adhibendis*, édit. Reimarus, Berlin, 1837, p. 6-9. Mais il n'est pas nécessaire de poursuivre cette histoire au delà de la seconde moitié du XIIᵉ siècle; le dossier ne s'enrichira guère plus. C'est à Yves de Chartres et à Abélard que revient la principale part des progrès, et malgré les excès ou les applications maladroites des règles qu'ils ont tracées, il y a lieu de leur faire une place de choix dans l'histoire de l'herméneutique et de la manipulation des textes patristiques. Voir de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIᵉ siècle*, c. V, p. 326-338; Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. I, p. 236-238. Les théologiens qui les suivent leur doivent beaucoup.

III. Rapports des commentaires et des gloses des canonistes avec le dogme après Gratien. — Comme on l'a déjà insinué plus haut diverses fois, les œuvres des canonistes continuent toujours, après l'époque de Gratien, à alimenter les écrits des théologiens; ceux-ci trouvent là tout un répertoire de textes patristiques, auquel ils recourent constamment. Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de développer longuement la preuve de cette assertion. Cela nous ferait sortir de la période de l'élaboration des deux sciences, dans laquelle surtout il est instructif d'étudier les rapports et les échanges entre les deux groupes d'auteurs. Aussi bien, avec Gratien, les recueils canoniques ont fini, ou peu s'en faut, de grossir leur dossier patristique; désormais, les additions de textes consistent en décrétales des papes de l'époque, et le travail du canoniste est avant tout consacré à la glose et au commentaire des canons livrés par Gratien ou par les nouveaux recueils de *Compilationes* et de *Decretales*. Il nous suffira donc de mentionner ici un ou deux exemples de ces rapports entre les deux sciences, sur le terrain de la documentation patristique. Ce qui nous retiendra davantage ensuite est le développement des matières communes pendant la période de l'élaboration théologique, c'est-à-dire pendant les cinquante ou soixante ans qui séparent la mort de Pierre Lombard des premières Sommes du XIIIᵉ siècle; cet exposé peut prendre fin en 1215 environ, avec le IVᵉ concile de Latran.

1° *Documentation patristique.* — L'utilisation des recueils canoniques par les théologiens des siècles suivants, surtout l'utilisation du *Décret* de Gratien, nous est attestée par le grand nombre des exemplaires annotés des *Sententiæ* de Pierre Lombard. Cet ouvrage devenu classique dans toutes les universités, pour l'enseignement de la théologie, porte fréquemment dans les marges de ses folios l'indication des endroits du *Décret* qui ont fourni la documentation patristique, ou que l'on regardait soit comme les sources, soit comme des *loci paralleli* du Lombard. Avec les passages pris à la *Glossa* de Walafrid Strabon, ou les *loci paralleli* de Hugues de Saint-Victor, ces mentions sont les plus fréquentes, parmi celles que l'on rencontre au moins dans le domaine des notes critiques. Des manuscrits de toute provenance et de tous les pays, de bibliothèques monastiques ou séculières, portent la trace de ces études comparées; parfois, ce sont de vraies références bibliographiques qui renvoient les étudiants théologiens aux recueils canoniques. Pour plus de renseignements, voir l'étude publiée dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1913, t. XIV, p. 511, 705, sous le titre: *Les notes marginales du Liber Sententiarum*, par J. de Ghellinck.

En outre, il n'est pas rare de voir les grands théologiens emprunter au droit canon, non moins qu'à la *Glossa* de Strabon, les textes patristiques qui servent d'appui ou d'objection à leurs thèses. Citons, au hasard saint Bonaventure, qui puise chez Gratien tantôt sans le dire, tantôt en mentionnant le Décret, par exemple, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, part. I, act. un., q. II, *Opera*, Quaracchi, t. IV, p. 219; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª *Supplem.*, q. LXXXII, a. 3 (voir toutefois l'édition vaticane, Rome, 1906, t. XII, p. 128), etc.; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. IV, *Opera*, Lyon, 1639, t. VIII, p. 532. Plus haut, nous avons déjà cité l'exemple d'Occam à propos de l'eucharistie, *Quodlibeta*, par

exemple, II, 19; IV, 39, Strasbourg, 1491. L'on pourrait encore ajouter, parmi les dissidents, Wyclif et Jean Huss et d'autres. Wyclif, *De eucharistia tractatus major*, édit. Loserth, dans les publications de la *Wiclif Society*, Londres, 1892, c. v, vii, etc., p. 129, 154, 163, 172, 173, 184, 221, etc.; Huss, *Super IV Sententiarum*, édit. de Wenzel Flasjshans et Marie Kominkova, Prague, s. a. (après 1900), l. IV, dist. III, 4; VIII, 7; XII, 3; XIV, 6; XV, 5, p. 530, 556, 577, 590, 596, etc.

2° *Matières communes.* — Ce qui est plus important pour l'histoire de la théologie et même du dogme, à l'époque qui suit Gratien, est le développement que donnent les canonistes aussi bien que les théologiens à certaines matières théologiques. La haute situation faite au *Décret* de Gratien dans les écoles amenait nécessairement ce résultat : le maître commentait dans le *Liber textus* les passages qu'il rencontrait; par suite, la part faite au dogme se retrouve dans les gloses ou dans les commentaires, avec toute la différence d'étendue qui sépare au moyen âge le texte du commentaire. Il était difficile à un commentateur de passer à côté de longs traités, comme celui de l'eucharistie, sans leur ajouter quelque chose de son cru; il en va de même pour beaucoup d'autres matières, comme on le verra bientôt. De plus, les habitudes de l'enseignement ecclésiastique à Bologne facilitent ce développement des sujets théologiques; l'on passe d'une chaire à une autre; au moins un certain nombre des maîtres de Bologne, qui suivent immédiatement Gratien, sont théologiens et canonistes, et ils laissent successivement une œuvre dans chacune des deux sciences sacrées : l'on peut citer parmi ces maîtres Roland Bandinelli (plus tard Alexandre III), qui, à côté de ses travaux canoniques, a fait un recueil de *Sententiæ* théologiques; Ognibene, si l'identification faite par Denifle du canoniste et du sentencier se vérifie, en fait autant; Gandulphe de Bologne, célèbre glossateur aux opinions fort arrêtées, s'occupe aussi de théologie et nous donne, à son tour, ses *Sententiæ*, qui sont principalement un résumé de celles du Lombard; Sicard de Crémone, outre son *Mitrale* liturgique, compose une *Summa* de droit canon et parle de ses dissertations théologiques, *Mitrale*, iii, 6, *P. L.*, t. ccx, col. 117, qui ne nous sont point parvenues; Lothaire de Segni, (plus tard Innocent III), cultive avec succès les deux sciences, à Paris comme à Bologne, et reste reconnaissant à ses anciens maîtres Huguccio et Pierre de Corbeil. Tout son traité *De sacro altaris mysterio*, *P. L.*, t. ccxvii, col. 773-916, porte la trace de ces préoccupations, et donne son avis en maint endroit sur les questions scolaires discutées par les théologiens et les canonistes, surtout aux l. II et IV, *ibid.*, col. 851, etc. Les œuvres, autres que celles des canonistes proprement dits, mêlent du reste assez fréquemment les deux branches : sans nous attarder à diverses Sommes inédites de la fin du xiie siècle, il faut donner une mention à l'œuvre de Raoul l'Ardent, décrite par Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. i, p. 246-257, et située par Geyer, *Radulfus Ardens und das Speculum universale*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1911, t. xciii, p. 63-89; citons aussi un recueil anonyme de *Sententiæ* (Vatic., ms. *1345*) qui voyage jusqu'à Sidon en Palestine et qui consacre cinq de ses dix-huit parties à des sujets juridiques; la *Gemma ecclesiastica* de Giraud le Cambien, composée vers 1197, et dédiée à Innocent III qui la lit avec intérêt, donne à la théologie, non moins qu'au droit canon, une part importante.

D'autres fois, sans être officiellement doublé d'un théologien, le maître en droit canon fait une large place aux doctrines théologiques et donne même à divers chapitres de son exposé une allure théologique beaucoup plus que canonique. C'est le cas, par exemple, pour Étienne de Tournai († 1203), comme l'avait déjà fait remarquer von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. i, p. 135, et, cette fois, la lecture de la *Summa* d'Étienne confirme parfaitement ce jugement : nous y trouvons même quelques bons renseignements sur les avis des maîtres contemporains en théologie, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, édit. von Schulte, Giessen, 1891, p. 273, et *passim*. Du reste, même chez d'autres auteurs, plus strictement canonistes, la mention d'opinions théologiques, avec l'indication des auteurs qui les soutiennent, n'est nullement une exception; en ce point, Huguccio, le principal glossateur du Décret († 1210), ne fait nullement exception, bien qu'à son sujet von Schulte cite des noms qui n'ont pas tous été retrouvés dans l'œuvre du grand canoniste. *Op. cit.*, p. 165, n. 27. Sans doute, divers auteurs se refusent à faire entrer dans leurs traités des matières qu'ils regardent plutôt du domaine de leurs voisins : tels, chez les canonistes, Roland, qui supprime le *De pænitentia*, *Die Summa Magistri Rolandi*, édit. Thaner, Inspruck, 1874, p. 193; Simon de Bisiniano (inédit), voir von Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians*, dans les *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, de Vienne, Philos.-histor. Klasse, 1870, t. lxiii, p. 336; Sicard de Crémone (inédit), voir von Schulte, *ibid.*, p. 352, etc. D'autres fois, c'est une question tout entière qu'on laisse à l'examen soit des théologiens, soit des canonistes, comme le fait Sicard, von Schulte, *ibid.*, p. 252, à propos de l'eucharistie, ou Pierre de Poitiers, à propos de l'ordre et d'autres sacrements. *Sententiæ*, I. V, 14, *P. L.*, t. ccxi, col. 1257.

Mais, en somme, le cas est plutôt exceptionnel, et les mêmes matières continuent à être traitées par les deux séries d'auteurs. Il règne, à ce moment-là, une hésitation assez singulière à propos du sens même du mot *theologia;* tantôt, l'on oppose nettement les matières canoniques et les matières théologiques : *examini theologico reliquimus*, comme le dit Sicard, *loc. cit.* ; ou : *in Sententiis reservamus*, selon l'expression de Roland, *loc. cit.;* tantôt on range le droit canon parmi les sciences théologiques, comme le montrent les exemples de Rufin ou de ses contemporains. Une somme qui débute à peu près comme celle de Paucopalea, dit : *inter ceteras theologiæ disciplinas, sanctorum Patrum decreta et conciliorum statuta non postremum obtinent locum.* Maassen, *Paucapalea, Ein Beitrag zur Litteraturgeschichte des canonischen Rechts im Mittelalter*, dans les *Siztungsberichte* déjà cités de Vienne, 1859, t. xxxi, p. 505. Rufin, ou un de ses copistes, reconnaît que tout l'ouvrage de Gratien est un traité de théologie complet : *Summam quamdam totius theologicæ paginæ contineri in hoc libro, nec hunc librum perfecte scienti deesse posse universitatis sacræ paginæ notitiam.* Préface de Rufin, dans la recension amplifiée du manuscrit de Gœttingue, von Schulte, *Die Geschichte der Quellen*, etc., p. 249; voir Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902, p. cxlii-cxliv.

Par suite même de cette habitude, l'on peut prévoir déjà que les rapports entre les deux sciences s'affirment surtout par le développement des matières communes : c'est dire que, pour faire l'histoire des doctrines théologiques, il y a lieu d'avoir continuellement l'œil ouvert sur les écrits des canonistes. L'on rencontre chez eux un bon nombre d'assertions dites en passant, ou d'exposés systématiques, qui peuvent rendre service à l'histoire des doctrines. Parfois, ils fournissent des renseignements sur des sujets qui semblent, à première vue, assez étrangers aux préoccupations des juristes : citons, comme exemple, les idées d'Huguccio et d'autres sur l'immaculée conception de Marie. Sur d'autres matières, comme la valeur de l'argument d'autorité, la force probante des textes bibliques et diverses questions de principe, ils émettent des affirmations précieuses.

A propos de l'autorité pontificale, leurs commentaires intéressent de près le traité *De Ecclesia et de romano pontifice*. Car l'on ne peut nier que le *Décret* de Gratien et les travaux des canonistes suivants n'aient favorisé l'exercice de la suprématie romaine, contrairement à l'appréciation défavorable que portait le cardinal Pitra, *Analecta novissima*, t. I, p. 144, appréciation dont les attaques de Luther, des gallicans et de Döllinger avaient du reste fait justice par avance. L'expression dont on a si souvent donné une interprétation fantaisiste, sur l'étendue des droits du pape : *Romanus pontifex omnia jura... censetur habere*, remonte en substance jusqu'à l'époque d'Huguccio. Voir Gillmann, *Romanus pontifex omnia jura in scrinio pectoris sui censetur habere*, dans l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1912, t. XCII, p. 3-17.

Mais le traité des sacrements surtout appelle ici l'attention : les nombreux problèmes touchés par Gratien à propos de l'ordre, de la pénitence, du mariage et de l'extrême-onction dans les deux premières parties, et les longs développements donnés dans le *De consecratione* à divers sacramentaux, comme la dédicace des églises, à l'eucharistie surtout, au baptême et à la confirmation, amènent sans cesse les glossateurs à faire des incursions dans le domaine des théologiens. Ce serait sortir du cadre de cette notice que de donner l'exposé de toutes ces questions; qu'il nous suffise d'en indiquer quelques-unes avec leurs sources; à un moment où la systématisation des doctrines sacramentaires occupait principalement l'attention des théologiens, les renseignements offerts par les écrits des canonistes peuvent être d'une fort grande utilité; ils le sont d'autant plus qu'il y a divergence entre eux dans la manière d'envisager certaines questions; par suite, la pleine lumière ne peut se faire que par la connaissance des productions de l'une et de l'autre branche. Il n'est pas rare, du reste, qu'une idée, avant tout chère aux canonistes, ait son représentant chez les théologiens, et réciproquement. Contentons-nous d'en mentionner quelques-unes. Pour le détail des œuvres, l'on pourra recourir aux travaux cités dans la bibliographie; les sources inédites sont plus nombreuses encore que les ouvrages déjà imprimés; le nombre de ces derniers heureusement ne tardera pas à augmenter.

3° *Développement des principales questions sacramentaires.* — La définition des sacrements, qui depuis Bérenger, Yves de Chartres et Abélard, a attiré l'attention des canonistes comme des théologiens, tend à placer l'essence du sacrement dans l'objet matériel; cette manière d'envisager les choses, familière aux canonistes comme Gandulphe et Huguccio, par exemple, se retrouve aussi chez Hugues de Saint-Victor; c'est ce qu'a fait remarquer Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910, p. 35. La définition que donne le célèbre Victorin est copiée par divers glossateurs, tels qu'Huguccio et Rufin; elle a quelque temps la préférence sur celle de Pierre Lombard; mais celle-ci finit par l'emporter.

C'est au canon 32 de la dist. II du *De consecratione*, ou parfois en tête du *De consecratione*, que nous trouvons habituellement ces développements sur la définition des sacrements : ils se rangent autour de la définition succincte, attribuée à saint Augustin, et qui, depuis Bérenger, ne cesse plus de se répandre à l'abri de cet illustre patronage; elle a de la vogue avant l'enseignement d'Abélard; car Yves de Chartres, un canoniste, l'emploie déjà avant lui. Voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 341, note 3.

La nomenclature des sept sacrements se rencontre fréquemment chez les glossateurs et l'on voit par là combien inexacte est l'affirmation de J. Freissen dans son ouvrage, fort précieux du reste : *Geschichte des Kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, 2e édit., Paderborn, 1893, p. 33 sq., qui réduit au seul Rufin, parmi les canonistes, les témoins du nombre septenaire. Le fait est d'autant plus à signaler que, parmi les successeurs immédiats de Pierre Lombard, les théologiens ne sont pas aussi nombreux que les canonistes dans la série de ces témoins. Mais, en même temps, se fait remarquer toute une classification des sacrements et des sacramentaux, qui se rattache de fort près aux idées de Hugues de Saint-Victor; elle est reproduite ou développée, avec des nuances variées, par des glossateurs comme Rufin, Étienne de Tournai, Jean de Faenza et Sicard de Crémone, par l'auteur de la *Summa Lipsiensis* et Huguccio de Ferrare, par des théologiens, comme Simon de Tournai, et par un annotateur anonyme de Pierre Lombard. Pour le détail, voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 359-369. Les longues pages données toujours à la consécration et à la dédicace des églises, d'après une habitude qui datait de loin, comme on l'a vu plus haut, attiraient l'attention sur cette matière des sacramentaux.

A propos du caractère sacramentel, les glossateurs offrent une ample matière : ce qui montre jusqu'à quel point l'affirmation ancienne était fantaisiste, qui faisait d'Innocent III le créateur de cette doctrine. Pierre Lombard emploie déjà le mot, et les travaux des canonistes, inédits ou imprimés, donnent une riche moisson bien avant Innocent III. Par suite, le travail de Brommer, *Die Lehre vom Sacramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Paderborn, 1907, t. VIII, solide d'ailleurs, mais uniquement basé sur les sources imprimées, peut se compléter par un bon nombre de documents inédits.

La réitération des sacrements, surtout celle de l'ordre, est fréquemment étudiée dans les recueils canoniques; ce qui a été dit, à propos des collections issues pendant la querelle des investitures, doit se répéter à propos des glossateurs; les discussions sur cette matière continuent à se produire dans l'école jusqu'au triomphe de la théorie de Gandulphe; Pierre Lombard et d'autres théologiens avec lui demeurent hésitants pour certaines applications. Voir Saltet, *op. cit., passim.*

La terminologie même des traités théologiques sur les sacrements peut largement puiser dans les *Glossæ* et les *Summæ* des canonistes. Il a déjà été question des termes : *character* et *sacramentalia;* l'on peut y ajouter des expressions, comme *opus operatum* ou *operans*, etc., qui donnent l'occasion, sous la plume des glossateurs, à des développements instructifs, ou comme *forma*, *materia*, etc., qui vont se précisant de plus en plus. L'on peut mentionner ici encore le mot *transsubstantiatio*, qui est fréquemment employé par les canonistes, si bien que parmi les vingt ou trente témoins de l'usage du terme, antérieurement à 1215, un groupe imposant est fourni par les canonistes; ceux-ci viennent presque tous en tête dans la série chronologique. Voir EUCHARISTIE AU XIIe SIÈCLE, t. V, col. 1290-1293, et compléments dans les *Recherches de science religieuse*, 1912, t. III, p. 255, par J. de Ghellinck, *A propos du premier emploi du mot transsubstantiation.* Une autre formule dont l'histoire littéraire remonte d'ailleurs bien plus haut que l'époque de Gratien : *sacramento non est facienda injuria*, revient souvent chez tous les auteurs. Dès l'époque des investitures, elle apparaît dans les écrits des polémistes ou des canonistes, comme on peut le voir dans les *Libelli de lite imperatorum et rom. pontificum*, déjà mentionnés ailleurs, et dans l'ouvrage de Saltet, *Les réordinations, passim.*

Parmi les sacrements *in specie*, il y aurait trop à citer pour que l'on puisse y songer ici. Les quelques indications suivantes donneront une idée de tout ce qu'il y a à recueillir chez les canonistes à côté des théologiens. C'est surtout la théologie de l'eucharistie qui se

trouve avantagée ici : présence réelle, transsubstantiation, persistance des espèces, durée de la présence réelle, interprétation de la profession de foi de Bérenger, qui donne occasion à des gloses intéressantes, etc., tout cela est fortement développé.

Il en va de même avec l'extrême-onction, où une question revient souvent : celle de la réitérabilité; elle est longuement discutée chez les théologiens dogmatiques, chez les canonistes et chez les moralistes; les cisterciens conféraient ce sacrement, en cas de maladie prolongée, une fois par an; partout, les avis sont partagés sur la réitération ou sur les raisons théoriques qui la permettent.

Il a déjà été question, plus haut, de la pénitence, ainsi que du mariage; ici, il est bon de mentionner les idées sur l'essence du sacrement dans le rite matrimonial et sur les diverses espèces d'empêchements, notamment celui qui a eu son heure de succès chez les canonistes et qu'on faisait dériver du sacrement de pénitence; il est exposé entre autres par Fr. Gillmann, *Das Ehehinderniss der geistlichen Verwandtschaft aus der Busse*, dans *Der Katholik*, 1910, t. xc (extrait). A propos de l'ordre, il faut encore une fois rappeler la tradition des instruments et les nombreuses controverses qui ont lieu chez les théologiens sur la matière de ce sacrement; les gloses des canonistes sont fort précieuses pour l'examen dogmatique du problème au point de vue historique. Voir l'article déjà cité : *Le traité des sept ordres ecclésiastiques chez Pierre Lombard, ses modèles et ses copistes,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1910, t. xi, p. 32-39.

La forme du baptême, à propos du baptême conféré *in nomine Jesu*, ou *in nomine Christi*, revient assez souvent aussi. Voir l'étude fortement documentée de Gillmann, *Taufe in Namen Jesu oder im Name Christi*, dans *Der Katholik*, 1912 (extrait). Les questions de l'institution de divers sacrements, en particulier, la confirmation et l'extrême-onction, se rencontrent assez souvent chez les canonistes, avec des affirmations qui corrigent ou partagent les idées inexactes qui règnent chez leurs confrères, les théologiens.

Parmi les sacrements, l'on établit aussi quelques divisions que Gratien et d'autres avant lui avaient déjà indiquées : telle la division en *sacramenta necessitatis* ou *voluntatis*, *communia* ou *voluntaria*, qui donne occasion à des précisions ou à des explications intéressant l'histoire de la théologie.

L'on peut en dire autant d'un rite qui revient dans divers sacrements et sacramentaux, l'*impositio manuum* dont les diverses espèces sont décrites dans des tableaux schématiques fréquemment reproduits, comme chez Sicard de Crémone, dans diverses *Summæ* anonymes, chez Huguccio, etc. De là, elles passent assez souvent dans les notes marginales des *Sentences* de Pierre Lombard.

Il est inutile de prolonger davantage cette nomenclature, le lecteur trouvera dans la bibliographie ci-jointe les principaux travaux imprimés qui l'éclaireront et le renseigneront davantage, en attendant que paraisse un travail d'ensemble, en préparation actuellement, sur cette période. Les gloses imprimées dans les marges du *Corpus juris* conservent quelques-unes de ces formules abrégées et peuvent rendre déjà quelque service. Il a fallu se borner ici à donner une simple orientation qui peut suffire pour le but poursuivi : même quand il s'agit de l'époque où la théologie médiévale achève d'élaborer son manuel d'enseignement, l'histoire du dogme et des systèmes théologiques ne peut négliger ces sources juridiques; les productions canoniques de l'âge qui précède Gratien, ou des deux générations qui le suivent, apportent les matériaux les plus abondants à l'esquisse du développement historique de la théologie.

Ce n'est pas le lieu de donner ici une bibliographie complète. Nous nous contenterons de donner les renseignements suffisants pour orienter le lecteur dans cette vaste littérature et pour lui faciliter le contrôle des idées développées dans l'article qui précède.

I. Renseignements généraux sur les collections canoniques et les canonistes. — Nomenclatures plus ou moins détaillées de Pohle, *Kanonensammlungen*, dans *Kirchenlexikon*, 1883, t. ii, col. 1845-1868; de von Schulte, *Kanonensammlungen*, dans *Realencyklopädie*, 1901, t. x, p. 2-12; de Besson, *Canons* (*Collections of ancient*), dans *Catholic encyclopedia*, 1908, t. iii, p. 281-287. Pour la période qui précède Gratien, l'ouvrage capital est celui de Maassen (t. i, seul paru, jusqu'au milieu du ix[e] siècle), *Geschichte der Quellen und der Literatur des Canonischen Rechts*, Gratz, 1870; excellentes notices dans la dissertation des Ballerini, *De antiquis collectionibus et collectoribus canonum*, appendice de leur édition des *Opera S. Leonis Magni*, Venise, 1757, t. iii; *P. L.*, t. lvi, col. 11-354; A. Gallandius, *De vetustis canonum collectionibus dissertationum Sylloge*, Venise, 1778; Theiner, *Disquisitiones criticæ in præcipuas canonum et decretalium collectiones*, Rome, 1836 (demande à être contrôlé).

Pour la période qui suit Gratien, le principal ouvrage (à rectifier en beaucoup de détails) est celui de Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen des canonischen Rechts*, Stuttgart, 1874, t. i. Le même auteur a donné de longues dissertations, souvent fort utiles, sur un certain nombre de glossateurs ou de collections anonymes, dans ses *Beiträge zur Literatur über das Dekret Gratians*, publiées dans les *Sitzungsberichte der philosophisch-historichen Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, de Vienne, t. lxiii, p. 287, 299; t. lxiv, p. 93; 1870, t. lxv, p. 21 et 595; 1871, t. lxviii, p. 37.

La période qui s'écoule entre les fausses Décrétales et le Décret de Gratien a fait l'objet d'un grand nombre d'études de la part de P. Fournier, qui prépare un travail d'ensemble sur les divers groupes de ces collections. Les principales de ces études ont été citées dans l'article; voir une énumération plus complète dans J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, Paris, 1914, p. 276 sq., *passim*.

Bon résumé, court mais substantiel, de toute la littérature canonique, dans Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, Paris, 1887 (à compléter par les travaux parus plus récemment).

II. Éditions des œuvres. — Celles qui précèdent Réginon de Prum jusqu'aux *Fausses Décrétales* inclusivement ont été indiquées déjà, col. 1734 sq. Voici par ordre chronologique la liste des auteurs cités, dont les œuvres sont imprimées : Réginon de Prum, *Reginonis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, par Wasserschleben, Leipzig, 1840; édition préférable à celle de Baluze, reproduite dans *P. L.*, t. cxxxii, col. 175 sq.; Burchard de Worms, *Decretum*, dans *P. L.*, t. cxl, col. 537 sq.; Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Dusseldorf, 1898, t. ii, p. 407-467 (édition du Pénitentiel, l. XIX de Burchard) ; Deusdedit, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, par V. Wolf von Glanvell, Paderborn, 1905, t. i (seul paru), texte sans l'introduction critique et les tables, que la mort a empêché l'auteur de publier; l'édition de Martinucci, *Collectio canonum*, Venise, 1869, est fort inférieure; Anselme de Lucques, *Collectio canonum*, par Fr. Thaner, Inspruck, 1906, quatre premiers livres parus; table des chapitres, d'après une recension remaniée, dans Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1841, t. vi, p. 379; Bonizon de Sutri, extraits, surtout du l. IV, dans Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1854, t. vii, part. III, p. 1-76; Yves de Chartres, *Decretum* et *Panormia*, *P. L.*, t. clxi, col. 9 sq., et 1037 sq.; Alger de Liége, *Liber de misericordia et justitia*, *P. L.*, t. clxxx, col. 857-969; Gratien, *Discordantium canonum concordia*, ou *Decretum*, *P. L.*, t. clxxxvii, col. 17 (édition Bœhmer); édition meilleure de Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1878, t. i; Paucopalea, *Die Summa des Paucopalea über das Decretum Gratiani*, par Fr. von Schulte, Giessen, 1890; Roland Bandinelli, *Die Summa Magistri Rolandi, nachmals Papstes Alexander III*, par Fr. Thaner, Inspruck, 1874; Rufin, *Die Summa Decretorum des Mag. Rufinus*, par H. Singer, Paderborn, 1902; à préférer à l'édition défectueuse de von Schulte, Giessen, 1892; Étienne de Tournai, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, par Fr. von Schulte, Giessen, 1891.

Les autres collections sont inédites : la *Collection en 74 titres*, la *Tripartita*, la *Collectio duodecim partium*, la Collection en dix livres, etc., ainsi que les œuvres canoniques de Simon

de Bisiniano, de Sicard de Crémone, de Jean de Faenza, d'Huguccio, etc., la *Summa Coloniensis*, la *Summa Parisiensis, la Summa Lipsiensis*, etc. L'édition d'Huguccio est en préparation. L'on trouve dans les marges des anciennes éditions du *Decretum*, par exemple, celle de Lyon, 1684 (t. I du *Corpus juris canonici*), un certain nombre de gloses des premiers glossateurs; voir l'étude de von Schulte, *Die Glosse zum Dekret Gratians von ihren Anfängen bis auf die jüngsten Ausgaben*, dans les *Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften*, de Vienne, 1872, t. XXI.

III. RAPPORTS ENTRE LA THÉOLOGIE ET LE DROIT CANON. — Indications précieuses dans les travaux déjà mentionnés de P. Fournier et dans Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, *passim*. La question a été traitée dans une esquisse rapide par J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, Paris, 1914, p. 277-369; voir dans cet ouvrage les compléments bibliographiques. L'on peut consulter avec profit les nombreux articles de Fr. Gillmann sur les glossateurs du Décret, parus dans l'*Archiv für katholischen Kirchenrecht*, Mayence, et dans *Der Katholik*, Mayence, depuis 1906-1907. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910, parle surtout des théologiens. L'ouvrage de G. L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Breslau, 1864, se cantonne pour la littérature canonique à peu près uniquement dans le *Décret* de Gratien.

J. DE GHELLINCK.

2. GRATIEN (ou plus exactement **GRAZIANI**) **Jean-Baptiste-Guillaume**, évêque constitutionnel, né à Saint-Philippe de Verceil (Piémont) le 24 juin 1747. Il appartenait à la congrégation de la Mission, où il avait été admis le 11 octobre 1767. Il fit ses vœux, à la maison-mère de Paris, le 13 octobre 1769. Il fut, pendant les années qui précédèrent la Révolution, supérieur du séminaire de Chartres. Il était profondément attaché aux principes gallicans et jansénistes et, dans un *Tractatus scolasticus de contractibus fæneratitiis*, in-12, Chartres, 1790 (ne se trouve pas à la Bibliothèque nationale), il adoptait relativement au prêt à intérêt les opinions que l'école économique soutenait contre l'enseignement commun des théologiens. Ce prêt n'était contraire ni au droit naturel ni au droit divin. Son opinion fut combattue par Ambroise Rendu. *Considérations sur le prêt à intérêt, par un jurisconsulte*, in-8°, Paris, 1806.

Quand fut publiée la constitution civile, on dit que Gratien avait promis à son évêque, M. de Lubersac, de la combattre; cependant il prêta le serment et fit paraître un écrit pour le justifier : *Exposition de mes sentiments*, etc.; il en résulta une polémique assez acerbe dans laquelle intervint le janséniste Jabinaud, qui, se séparant de ses amis, avait pris position parmi les adversaires de la constitution civile.

Par son savoir et ses vertus, Gratien avait sur le clergé chartrain une influence aussi considérable que justifiée et qu'il mit au service des idées nouvelles. Quand le curé de Saint-Michel, Nicolas Bonnet, eut été élu évêque, en remplacement de M. de Lubersac, il fut son principal conseiller; pieux et régulier, l'intrus d'Eure-et-Loir était de talents très médiocres et en fait Gratien gouverna l'Église de Chartres pendant un an; il le fit avec autorité, montrant une fermeté dont Bonnet était incapable.

Le 26 février 1792, Gratien fut élu évêque de Seine-Inférieure et « métropolitain des Côtes de la Manche, » il succédait à Louis Charrier de La Roche, qui, découragé par les mauvais vouloirs qu'il avait rencontrés, avait donné sa démission dès le mois d'octobre 1791. Sacré dans la cathédrale de Rouen le 18 mars, par Lindet, évêque de l'Eure, assisté de Bonnet, de Chartres, et de Massieu, de l'Oise, Gratien vint occuper son siège usurpé dans des conditions qui déjà étaient peu rassurantes. « Son épiscopat, écrit l'abbé Cochet, historien du diocèse de Rouen, fut triste et laborieux. Charrier avait connu les beaux jours de l'enthousiasme et de la nouveauté; son installation avait été pompeuse; celle de Gratien fut lugubre. Quand Charrier visitait le diocèse, son passage ressemblait à celui d'un triomphateur; Gratien, au contraire, n'éprouve guère que la tolérance de la part de l'autorité civile, qui, préoccupée d'une multitude d'embarras extérieurs, faisait à peine attention à lui. Aussi, dans ses visites pastorales, plus de cortège, plus de canons, plus de fêtes, plus de cérémonies; son entrée à Rouen, à Dieppe, au Havre se fit sans bruit et presque *incognito*. Le silence des peuples est la leçon des rois, a dit un ancien; à ce compte, le métropolitain de Rouen dut juger quel sort menaçait son pénible pontificat... »

Gratien s'était fait précéder par une lettre pastorale dans laquelle il s'efforçait de justifier son élection et de repousser la qualification d'intrus que lui appliquait la portion du clergé restée fidèle au cardinal Dominique de La Rochefoucault. Il fut réfuté par son confrère, le lazariste L. J. François, dans *Lettres* (trois) *sur la juridiction épiscopale*. A peine installé, il fit une ordination, car, dans une lettre postérieure de douze jours à son sacre, il annonce au district la nomination à une cure d'un prêtre que, dit-il, il vient d'ordonner.

En juin 1792, parut un mandement sur « la continence des ministres du culte; » il était publié à l'occasion du scandaleux mariage du curé du Havre. Cette lettre ne fut pas reçue avec une soumission unanime par le clergé constitutionnel et provoqua de violentes répliques. A l'Assemblée, le député Lejosne dénonçait ce qu'il appelait un dangereux libelle et l'affaire fut renvoyée au comité des recherches, qui ne s'en occupa pas. Mais le 25 juillet, la municipalité retirait à Gratien la jouissance du palais épiscopal.

En octobre de la même année, Gratien eut à donner à son clergé les instructions dont il avait besoin pour se conformer à la loi qui retirait au curé la tenue des registres de l'état civil. Moins intransigeant que son voisin de Bayeux, Fauchet, Gratien invite ses prêtres à la soumission; cependant, il leur fait remarquer qu'ils conservent l'obligation de tenir note de l'administration des sacrements de baptême et de mariage; puis, élargissant la question, il développe ses théories sur la théologie sacramentaire et insiste sur la distinction chère aux gallicans entre le mariage, valide en lui-même comme contrat civil, et le mariage sanctifié par la bénédiction nuptiale donnée par le prêtre ministre du sacrement; il conclut en protestant en termes fort courageux, vu le temps, contre le divorce des époux catholiques et ordonne aux confesseurs de ne pas accorder l'absolution aux divorcés. Il fut réfuté par l'abbé Baston, *M. Gratien invité à revoir ses assertions sur le mariage*, in-8°, Rouen, 1792.

La fermeté dont Gratien avait donné les preuves attira sur lui les vengeances révolutionnaires; mis en arrestation en novembre 1793, il refusa avec indignation une liberté dont le prix eût été l'apostasie; il demeura près d'un an dans la prison qui avait été établie dans la maison de Saint-Yon, ancien établissement des frères des écoles chrétiennes. Vers la fin de la Terreur, il fut éloigné de Rouen comme étranger et transféré dans la prison de Saint-Louis à Versailles. Il ne fut élargi qu'à la fin de janvier 1795.

Repoussé de Rouen, d'où il était légalement expulsé, Gratien s'installa à Paris, dans l'orbite de Grégoire, qui l'invita à faire partie de son comité des « évêques réunis ». On voit sa signature en bas de la lettre encyclique des constitutionnels où sont indiquées les conditions mises à la réconciliation des prêtres qui avaient faibli pendant la persécution, et, dans sa lettre adressée le mercredi saint aux fidèles de Rouen, l'évêque renouvelle les mêmes prescriptions.

Au mois d'octobre 1795, Gratien put rentrer à Rouen et il notifia sa « reprise de possession » dans une remarquable lettre intitulée : *La vérité de la religion chrétienne démontrée par les miracles de Jésus-Christ*.

C'est l'œuvre d'un savant professeur, d'un chrétien rempli de foi et d'un pasteur zélé; on peut trouver que son apologétique a vieilli, mais ses appels ont gardé leur touchante éloquence.

Un des devoirs des métropolitains était de veiller aux intérêts religieux de toute leur province et notamment des églises veuves. Or, dans sa circonscription, Bayeux était vacant par la mort de Fauchet; les évêques d'Arras, d'Évreux et de Beauvais avaient abandonné leur état. Gratien multiplia les démarches, et amena plusieurs départements à reconstituer leur église schismatique désorganisée pendant la Terreur.

En 1797, il avait assisté au concile réuni à Paris et en avait été l'un des vice-présidents. Doux et pacifique par tempérament, il n'en était pas moins entiché des maximes les plus avancées du gallicanisme le plus outrancier. Voici ce qu'il écrivait à Grégoire le 17 mars 1797 : « Tant que l'œcuménicité du concile de Trente et son infaillibilité sur le dogme passera pour constante, dans le concile national, on n'y fera pas grand'chose ; on y sera arrêté à chaque pas par la prétendue autorité irréfragable de ce concile. » Il ne se faisait d'ailleurs que peu d'illusion sur les destinées ultérieures de l'Église constitutionnelle; il regardait une réconciliation avec le pape comme inévitable, tout en traitant la « dévotion au pape » de superstition. « Si le pape, écrit-il le 13 mai 1797, s'en tient aux brefs de 1791 et 1792, le clergé insermenté est bien à plaindre; il est impossible de tenir contre l'idée exagérée que le peuple a de l'autorité du pape, et, dans le peuple, il faut comprendre la plupart des ecclésiastiques; aussi ceux-ci ne manquent-ils pas de rétracter leur premier serment à la constitution civile du clergé dès qu'ils sont convaincus que lesdits brefs sont bien du pape. Tout échoue contre la dévotion envers le Saint-Siège. » C'est là un aveu significatif.

Depuis sa rentrée à Rouen, Gratien habitait le second étage d'une maison de la rue de la Croix-de-Fer n. 10 (aujourd'hui 19). Il y menait une vie de travail, et de prière, de pauvreté et d'austérité, au milieu d'un groupe restreint de fidèles que ses doctrines n'avaient pas éloignés et que retenait la vénération due à d'incontestables vertus.

Atteint de cruelles infirmités contractées pendant son emprisonnement, il avait passé quelques semaines à Versailles, où son collègue Clément lui avait offert une fraternelle hospitalité. Il venait de rentrer à Rouen, quand il mourut, le 16 juin 1799, assisté pendant ses derniers jours par quelques amis fidèles qu'il édifia par sa résignation. Telle était la force de ses préjugés qu'aucun remords ne parut le troubler à l'heure suprême; sa mort fut sereine comme celle d'un juste. Peut-on croire que Dieu n'a pas usé de miséricorde envers celui qui avait souffert pour sa foi ?

Œuvres de Gratien. — *Exposition de mes sentiments sur les vérités auxquelles on prétend que la constitution civile du clergé donne atteinte et recueil d'autorités et de réflexions qui la favorisent*, Chartres, 31 mai 1790; *Défense de l'Exposition...*, Chartres, 1790; *Lettre théologique sur l'approbation des confesseurs*, Paris et Chartres, 1791; *Contraste de la réformation anglicane par Henri VIII et la réformation gallicane par l'Assemblée nationale*, Chartres, 1792; réimprimé à Paris, mai 1795; *Lettre de communion écrite au pape*, Rouen, 1792 (bibliothèque de Rouen); *Lettre de prise de possession* (3 mai 1792), Rouen (bibliothèque de Rouen); *Lettre sur les cercueils de plomb provenant d'une église désaffectée* (2 juin 1792) (*ibid.*); *Mandement ordonnant des prières pour la cessation des troubles civils et la prospérité des armées françaises* (21 juin 1792) (*ibid.*); *Lettre pastorale sur la continence des ministres du culte*, 24 juin 1792 (bibliothèque municipale de Pont-Audemer); Réponse à cette lettre par Le Contour, partisan du mariage des prêtres; Lettre de deux curés du département de Seine-Inférieure dans le même sens; ces deux pièces sont à la bibliothèque de Pont-Audemer ; *Lettre sur l'administration des sacrements de baptême et de mariage* (19 octobre 1792) : prescriptions concernant la loi sur les actes de l'état civil; *Lettre aux fidèles de l'église de Rouen* (1er avril 1795); *La vérité de la religion chrétienne démontrée par les miracles de Jésus-Christ*, instruction familière, Rouen, 1795; réédité à Paris, 1796; *Lettre pastorale ordonnant un Te Deum pour la paix conclue entre la République française et l'Empereur* (3 mai 1797).

Nouvelles ecclésiastiques, 1791, p. 182, 201; 1792, p. 16, 121, 157; 1793, p. 17; 1799, p. 30; 1801, p. 17; *Annales de la religion*, t. I, p. 58, 121, 601; t. III, p. 432, 472; t. V, p. 96, 133, 234, 402, 478, 571, 599; t. VI, p. 23; t. VII, p. 15; t. IX, p. 177, 235-240 (notice nécrologique); t. X, p. 191; *Annales catholiques* de l'abbé de Boulogne, t. III (1795), p. 662-676, et critique du mandement du 1er avril 1795; Édouard Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, par un membre de la congrégation, Angoulême, 1878, p. 271-273; Pisani, *Répertoire de l'épiscopat constitutionnel*, Paris, 1907, p. 163-165; *Anecdotes de ce qui s'est passé dans la ville de Rouen depuis l'établissement des États généraux* (jusqu'au 23 octobre 1801), par M. d'Horcholle, procureur en la chambre des Comptes de Rouen (manuscrit de la bibliothèque de Rouen); *Rouen pendant la Révolution*, par M. de La Querrière (manuscrit de la bibliothèque de Rouen); *Mémoires de l'abbé Baston*, publiés par A. Vendée et J. Loth; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses théologiens les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1910, t. VII, p. 104-105.

P. Pisani.

3. GRATIEN DE MONTFORT (BORDEY) fit profession chez les capucins de la province de Lyon le 21 janvier 1602. Il y remplit avec honneur les fonctions de prédicateur et de lecteur, ainsi que d'autres charges, qui lui valurent d'être élu comme provincial de la Bourgogne, quand le comté fut érigé en province indépendante de celle de Lyon, en 1618. Renommé plusieurs fois, il l'aurait été encore dans la suite, si en 1632 il n'avait donné sa démission à cause de ses infirmités. Sa vie cependant se prolongea encore assez longtemps, car il mourut à Salins le 21 novembre 1650. On a de lui : *La Tarentule du Guenon ci-devant nommé Léandre et à présent Constance Guenard, hérétique, apostat et dévoyé de l'Église romaine, contenant une entière réponse aux causes impertinentes de sa conversion*, in-8°, Saint-Mihiel, 1620. Ce Guénard était un malheureux confrère du P. Gratien, qui, après avoir eu quelque succès comme prédicateur, sous le nom de P. Léandre de Dôle, avait jeté le froc et s'était déclaré protestant en publiant la *Déclaration des causes de la conversion de Constance Guenard*, in-8°, 1618. Le P. de Montfort publia sa violente et agressive réponse sous le pseudonyme de Denys de Fortmont. On a encore de lui des *Axiomata philosophica, quæ passim ex Aristotele circumferri solent, et in disputationum circulis ventilari, multiplici distinctionum genere variæque eruditionis supellectili illustrata*, in-4°, Anvers, 1626. Il laissa aussi des *Axiomata theologica* demeurés manuscrits.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle;* Moret, *Les capucins en Franche-Comté*, Paris, 1882, p. 142.

P. Édouard d'Alençon.

GRATRY. — I. Vie. II. Doctrine.

I. Vie. — Auguste-Alphonse Gratry, né à Lille le 30 mars 1805, fit ses études classiques, partie dans la maison paternelle, à Tours où son père, employé dans les intendances militaires, avait été appelé à résider, partie au collège de cette ville dont il suivait les classes comme externe. En 1821, à seize ans, il fut envoyé dans une pension de Paris qui conduisait ses élèves au collège Henri IV. Il y fit sa seconde, deux années de rhétorique et sa philosophie. A la fin de sa première année de rhétorique (1822), il obtint le second prix d'honneur au concours général; et en 1824, à la fin de son année de philosophie, il remporta le premier prix de dissertation française et le second prix de dissertation latine. En 1825, il fut admis à l'École

polytechnique, où il demeura deux ans. A la sortie de l'École, il donna sa démission. Alphonse Gratry était né dans une famille où régnait l'indifférence religieuse (son père ne fit sa première communion que longtemps après celle de son fils) : il avait appris, par une expérience douloureuse, ce qu'étaient ces collèges du temps de la Restauration, dont Lacordaire, Montalembert et lui-même nous ont laissé l'attristante peinture. La grâce l'y attendait cependant, et le messager en fut pour lui un maître d'études, d'une éminente vertu, M. Latrèche, qui mourut prêtre à Lorette, en 1882. Redevenu chrétien (sa première communion avait été fervente), Alphonse Gratry voulut se donner sans réserve à Dieu et aux âmes; et c'est ainsi qu'au grand chagrin de ses parents, il renonça à tous les avantages que l'École polytechnique lui assurait, pour aller trouver à Strasbourg M. Bautain qui y avait groupé les hommes les plus distingués (MM. de Bonnechose, Ratisbonne, Carl, de Régny, etc.). Si l'on excepte un séjour de quelques mois chez les rédemptoristes du Bischenberg qui furent dispersés par la révolution de 1830, Alphonse Gratry passa dans la société de M. Bautain, occupé à l'enseignement secondaire, les années qui vont de 1828 à 1840. Il reçut à Strasbourg l'ordination sacerdotale (22 décembre 1832). Mais, à vrai dire, il ne fut jamais le disciple de M. Bautain, pas plus qu'à La Chesnaie Lacordaire n'avait été le disciple de La Mennais; le fidéisme du philosophe qui jadis avait étonné Hégel par sa facilité à inventer des systèmes (voir la notice de M. Campaux sur M. Bautain) l'attirait peu; et le despotisme intellectuel d'un maître, dont il ne méconnaissait d'ailleurs ni le talent ni la foi profonde, répugnait à ses tendances et à sa raison. En 1840, il fut nommé directeur du collège Stanislas qui lui dut une impulsion bienfaisante ; et en 1846, il fut appelé à l'aumônerie de l'École normale supérieure. Son influence fut considérable sur les jeunes catholiques de l'École (le futur cardinal Perraud, Heinrich, Barnave, Charaux, etc.); les incroyants ne refusèrent pas à l'abbé Gratry leur estime et leur sympathie. « Maîtres et élèves, tous sentaient en lui un homme supérieur, admirablement préparé à remplir le ministère délicat que lui avait confié Mgr Affre. » Cardinal Perraud, *Le P. Gratry, sa vie et ses œuvres*, p. 37. La publication par M. Vacherot, directeur de l'École normale, du III[e] volume de l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*, émut l'abbé Gratry par des assertions qui sapaient les origines surnaturelles du dogme chrétien, et ne voyaient dans ses développements que des emprunts à la philosophie grecque; il crut devoir composer, sous forme de *Lettre à M. Vacherot*, une réfutation de ce III[e] volume. « Non seulement, il eut soin d'avertir de son projet l'honorable directeur de l'École: mais... il lui offrit de lui remettre son travail avant de l'envoyer à l'impression... M. Vacherot refusa de prendre connaissance du manuscrit. Toutefois, ayant reconnu qu'il avait traduit à faux un texte important de saint Jean Damascène..., il n'hésita pas à faire reprendre tous les exemplaires qui restaient en magasin et à supprimer la page où cette erreur était contenue. » Cardinal Perraud, *op. cit.*, p. 49, 50. Avant de publier sa réfutation : *Une étude sur la sophistique contemporaine*, 1851, l'abbé Gratry donna sa démission d'aumônier. M. Vacherot fut mis en disponibilité par un gouvernement qu'alarmaient les doctrines philosophiques et religieuses du directeur de l'École normale. Entre les deux adversaires, la lutte n'avait eu rien de personnel; entre eux subsista une mutuelle estime dont ils se donnèrent des preuves jusqu'à la fin. A. Chauvin, *Le P. Gratry*, c. VII. Dans son *Étude sur la sophistique contemporaine*, Gratry avait commencé avec éloquence cette guerre qu'il devait poursuivre sans se lasser contre le panthéisme; il avait réfuté l'exégèse erronée et l'insuffisante érudition patristique de M. Vacherot; mais il n'avait peut-être pas fait sa place légitime à la doctrine du progrès dogmatique au sein de l'Église; il était plus proche de Bossuet et de Mgr Ginoulhiac que de Petau et de Newman.

L'abbé Gratry avait cherché à Strasbourg, comme d'autres à La Chesnaie, un foyer de vie pieuse et fraternelle et un centre d'études et de travail en commun; il espéra que l'Oratoire de France reconstitué lui offrirait ce foyer et ce centre; de concert avec l'abbé Pététot, curé de Saint-Roch, et l'abbé de Valroger, chanoine titulaire de Bayeux, il essaya de le rétablir (1852). Le Saint-Siège approuva l'entreprise. Les années qui s'écoulèrent entre cette date et celle de sa mort furent certainement la période la plus laborieuse et la plus féconde de la vie du P. Gratry. Il publia en 1853 la *Connaissance de Dieu;* en 1855, la *Logique* (qui a été traduite en allemand); en 1858, la *Connaissance de l'âme* (elle a aussi été traduite en allemand); en 1859, le *Mois de Marie de l'Immaculée Conception* (le P. Faber, de l'Oratoire de Londres, a écrit l'Introduction de la traduction anglaise); en 1861, *La paix, Méditations historiques et religieuses*, et *La philosophie du Credo* (cet ouvrage a été composé pour répondre à des questions du général de Lamoricière, alors exilé à Bruxelles; il a été discuté par lui, page à page, avec le futur cardinal Dechamps, pendant environ vingt séances de deux et trois heures chacune.) De ces années aussi datent la plupart des homélies et conférences prêchées dans la chapelle de l'Oratoire, dans celle des religieuses de la Retraite, à Saint-Étienne-du-Mont. « Jusqu'à la fin, dit le cardinal Perraud, le P. Gratry a gardé dans sa parole publique l'exquise simplicité de forme qui accompagnait la profondeur et l'originalité de la pensée. » *Op. cit.*, p. 57. Des raisons diverses l'amenèrent en 1861 à quitter la vie commune tout en conservant le titre d'oratorien. Dans sa résidence de la rue Barbet-de-Jouy, il publia à part, en 1862, *Les Sources, conseils pour la direction de l'esprit*, qui formaient le l. VI de la *Logique*. A l'édition de 1864 est joint un *Discours sur le devoir intellectuel des chrétiens au XIX[e] siècle et sur le devoir des prêtres de l'Oratoire;* les *Sources* (II[e] partie) ou le premier et le dernier livre de la science du devoir; en 1863, le *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu*, et la *Crise de la foi*, trois conférences faites à Saint-Étienne-du-Mont ; en 1864, *Les sophistes et la critique; Jésus-Christ, Réponse à M. Renan; Petit manuel de critique;* en 1866, *Henri Perreyve*. Le P. Gratry, élu membre de l'Académie française, le 2 mai 1867, en remplacement de M. de Barante, fut reçu par M. Vitet, le 26 mars 1868. En cette même année 1868, il publia *La morale et la loi de l'histoire*, et en 1869, les *Lettres sur la religion*. Pitoyable à toutes les souffrances et à toutes les détresses, ennemi des périls et des maux que la guerre entraîne, effrayé des progrès de ce *militarisme* que devaient plus tard déplorer le cardinal Manning et le pape Léon XIII, le P. Gratry avait donné son adhésion à cette *Ligue de la paix* où se rencontraient de fâcheux voisinages et où retentirent des paroles à tout le moins équivoques. Une grande partie des catholiques français s'émurent, et le P. Pététot, général de l'Oratoire, infligea au P. Gratry un désaveu public. *Univers* du 11 juillet 1869. Ce n'était que le commencement des événements qui allaient troubler et assombrir les dernières années du P. Gratry. Le concile du Vatican s'était ouvert le 8 décembre 1869; de bonne heure, le bruit se répandit qu'il ne se fermerait pas sans avoir défini l'infaillibilité pontificale. Telle était la pensée et tel aussi le désir de Mgr Dechamps, archevêque de Malines, pour ne nommer que lui. H. Saintrain, *Vie du cardinal Dechamps*, p. 165.

Par tout son passé, le P. Gratry était étranger à la tradition du gallicanisme; il ne l'avait rencontrée ni à Strasbourg, chez M. Bautain, qui avait trouvé Rome moins sévère que l'évêque Mgr de Trévern, ni dans l'Oratoire du P. Pététot. Les études historiques qu'exige l'examen de cette question n'avaient non plus jamais attiré l'auteur de la *Connaissance de Dieu*. La manière dont jusqu'alors il avait parlé de l'autorité pontificale avait toujours été d'une correction irréprochable, et même empreinte d'une véritable piété filiale. Voir *Mois de Marie*, XIII[e] méditation. Mais le P. Gratry s'effraya des exagérations verbales et même doctrinales de certains défenseurs de l'infaillibilité; il conçut la crainte peu théologique que la prérogative pontificale ne parût franchir ses limites, et ne prétendît envahir tout le domaine de l'histoire, de la science et de la politique; excité, encouragé par des amis, et au premier rang par Mgr Dupanloup, il se lança dans la lutte antidéfinitionniste. Ses quatre *Lettres à Mgr Dechamps*, l'ami de sa jeunesse, rappelèrent à plus d'un les *Provinciales;* elles en ont parfois l'éloquence, elles en ont aussi l'injustice; la III[e] — littérairement la plus faible, et au point de vue des résultats probables la plus répréhensible — provoqua la réponse indignée d'un admirateur du P. Gratry, M. Amédée de Margerie. Beaucoup d'évêques français condamnèrent ces lettres; l'Oratoire pressa l'auteur de donner sa démission, et l'obtint. Nonobstant des efforts qui s'opposaient en vain à un irrésistible et providentiel courant, l'infaillibilité *ex cathedra* fut définie le 18 juillet 1870. Le P. Gratry y adhéra par une lettre très nette et très simple à Mgr Guibert, archevêque de Paris (25 novembre 1871). Cette lettre est datée de Montreux, sur les bords du lac de Genève, où la maladie l'avait contraint de se réfugier. Blessé au cœur par les malheurs de la France, atteint d'une tumeur glandulaire qui devint bientôt irrémédiable, il s'y éteignit le 7 février 1872, entouré des deux frères, Charles Perraud et le futur cardinal qui a tracé de cette agonie aussi résignée que lente et douloureuse un récit émouvant. *Le P. Gratry, ses derniers jours, son testament spirituel.*

II. Doctrine. — Thiers disait du P. Gratry qui posait sa candidature à l'Académie française : « Il n'est pas un philosophe. Est-ce comme prédicateur qu'il se présente ? » Chauvin, *Le Père Gratry*, p. 192. Ce trait d'un homme d'esprit que tout son passé avait mal préparé à goûter et même à comprendre le P. Gratry, d'autres, plus compétents sans doute, l'ont répété; est-il l'expression de la vérité, et en se l'agrégeant, l'Académie française n'a-t-elle choisi qu'un écrivain ?

Le P. Gratry a tracé le plan de son œuvre philosophique. « Les parties de la philosophie sont : 1° la connaissance de Dieu (théodicée); 2° la connaissance de l'âme, considérée dans ses rapports avec Dieu et avec le corps (psychologie); 3° la logique qui est un développement de la psychologie, et qui étudie l'âme dans son intelligence, et les lois de cette intelligence; 4° la morale, qui est un autre développement de la psychologie, et qui étudie l'âme dans sa volonté, et les lois de cette volonté. Nous exposerons successivement ces différentes parties de la philosophie. Nous commencerons par la théodicée. Cet ordre est celui de Descartes, de Fénelon, de Malebranche, de saint Thomas d'Aquin. Bossuet a suivi l'ordre inverse. Mais nous préférons commencer par la théodicée, parce qu'à nos yeux la théodicée implique toute la philosophie. Elle en présente l'ensemble, l'unité; elle en renferme toutes les racines. Tout en sort. C'est donc le point de départ. » *De la connaissance de Dieu*, t. I, Exposition. Le P. Gratry affirme le pouvoir que possède la raison de démontrer l'existence de Dieu; seulement, comme tous les maîtres, il enseigne que, pour découvrir ou entendre les preuves de cette vérité, une préparation morale, l'effort continu d'une volonté saine sont nécessaires.

D'après le P. Gratry, « s'il y a de vraies preuves de l'existence de Dieu, ces preuves doivent être à la portée de tous les hommes... Donc, pour trouver les preuves utiles de l'existence de Dieu, il en faut chercher l'origine et la réalité dans quelque opération vulgaire et quotidienne de l'esprit humain... Or, cette opération vulgaire et quotidienne de l'âme humaine, esprit et cœur, intelligence et volonté, n'est autre chose que le fait universel de la prière; et j'entends, en philosophie, par prière, ce que précise Descartes, quand il dit : « Je sens que je suis un être borné qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis. » La prière, c'est le mouvement de l'âme du fini à l'infini. » *Connaissance de Dieu*, t. I, Exposition, II. A cette preuve « se ramènent plus ou moins clairement toutes les autres, selon qu'elles sont plus ou moins explicites, solides et lumineuses. » *Ibid.*, III. Traduit en langue philosophique, le procédé que vise le P.Gratry, c'est l'induction; il se nomme aussi *procédé dialectique*, entendu non au sens primitif (l'art de raisonner), mais au sens platonicien; « il consiste, étant donné par l'expérience, un degré quelconque d'être, de beauté, de perfection — ce qui est toujours donné, dès qu'on est, qu'on voit, qu'on pense — il consiste, disons-nous, à effacer immédiatement, par la pensée, les limites de l'être borné et les qualités imparfaites qu'on possède ou qu'on voit, pour affirmer, sans autre intermédiaire, l'existence infinie de l'Être et de ses perfections correspondantes à celles qu'on voit... Absolument distinct du syllogisme, il est tout aussi rigoureux; seul il donne les majeures qu'emploie le syllogisme... La condition morale première de l'existence de ces jugements dialectiques qui vont de tout fini à l'infini, c'est ce qu'on doit nommer le *sens de l'infini*, ce sens divin qui est toujours donné, qui est l'attrait universel du souverain Bien ou de l'infini sur toute âme. Puis, selon la correspondance libre de chaque âme à cet attrait de l'infini, elle porte, ou elle ne porte pas, le jugement vrai qui va de tout être fini à l'infini... » *Ibid.*, III. Nul n'a décrit d'une manière plus ingénieuse que le P. Gratry ces appels incessants et variés de la lumière divine sollicitant l'âme humaine à la reconnaître . « N'avons-nous pas dit... que l'étoile même scintille, et que la lumière sidérale a ses mouvements et ses élans ? Or la sagesse de Dieu, sa bonté. son amour ont infiniment plus de mouvements vers l'âme pour la sauver et l'élever, que n'en a le ciel des étoiles pour provoquer et relever notre regard. La lumière de Dieu... scintille toujours, se voile, se montre, redouble, s'efface, redouble encore, et cela selon les calculs infinis d'un amour infini, d'une sagesse infinie, diversement appliquée à chaque âme et à chaque moment de chaque âme, pour tout sauver. » *Connaissance de Dieu*, II, Rapports de la raison et de la foi, c. V. D'après le P. Gratry, le procédé dialectique, qui pousse ainsi du fini à l'infini, peut aider à entendre, par voie d'analogie, le passage de la raison à la foi. L'induction — car c'est aussi le nom du procédé dialectique — est donc le point capital de la théodicée du P. Gratry; il ramène à cette preuve toutes les autres preuves. Il demande des témoignages plus ou moins complets, plus ou moins précis en faveur de cette preuve aux plus illustres penseurs : Platon et Aristote, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas d'Aquin (il a regretté plus tard d'avoir omis saint Bonaventure), Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon qui, à ses yeux, est le plus irréprochable de tous les philosophes du XVII[e] siècle. Sans doute, dans la controverse du quiétisme, il a erré; mais imputer à Fénelon des erreurs rétractées par lui, c'est, dit le

P. Gratry, non sans une pointe d'inconscient paradoxe, lui « imputer les ratures de ses manuscrits. » Il s'arrête aux *Dogmes théologiques* de Petau, surtout à ceux de Thomassin dont il loue l'orthodoxe et large éclectisme; c'est par Bossuet et Leibniz qu'il termine cette revue des théodicées.

La dernière partie de la *Connaissance de Dieu* traite avec ampleur de ce que, après saint Thomas, l'auteur nomme les deux degrés de l'intelligible divin (*duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente*, etc.), et des rapports de la raison qui atteint le premier degré, avec la foi qui seule nous conduit au second.

Le P. Gratry affirme que sa démonstration de l'existence de Dieu par l'induction « n'est autre chose que l'un des deux procédés de la géométrie, qui correspondent aux deux procédés généraux de la raison (l'induction et la déduction). Elle est le procédé infinitésimal, appliqué non plus à l'infini géométrique abstrait, mais à l'infini substantiel qui est Dieu. » *Connaissance de Dieu*, t. II, part. I, c. IX.

Que le P. Gratry ait rejeté l'ontologisme qui florissait dans de brillantes écoles lorsque parut la *Connaissance de Dieu*, c'est chose incontestable. Il s'en est expliqué en maint endroit, particulièrement dans son étude sur la théodicée de Malebranche. Malebranche, dit-il, croit que notre idée de Dieu est la vue de Dieu même, directe, immédiate. Selon lui, du moins selon qu'il le développe dans la *Recherche de la vérité*, la vue des créatures et la vue de notre âme ne sont qu'une vue de Dieu, qui opère en nous, à l'occasion de notre âme et du monde, les impressions, les sensations, les sentiments que nous attribuons au monde et à notre âme. Malebranche ne dit pas comme saint Paul : « Nous voyons Dieu par les créatures, » il dit à l'inverse : « Nous voyons les créatures par Dieu. » *Connaissance de Dieu*, Théodicée du XVII[e] siècle, Malebranche, IV.

Mais à un autre point de vue, des critiques n'ont pas manqué à la théodicée du P. Gratry. Certes, l'idée de Dieu naît avec une extrême facilité dans toute âme qui n'est pas pervertie — l'expérience quotidienne, l'expérience universelle le prouvent — mais cette idée n'est pas primordiale, elle en suppose d'autres, par exemple, l'idée de la raison suffisante dont on la déduit; ce n'est donc pas sans intermédiaire, comme l'avance le P. Gratry, que l'âme s'élance vers Dieu. Sans doute, l'idée de l'infini ne naît pas de l'idée du fini comme de sa cause *efficiente*, mais ne peut-elle pas naître de l'idée du fini comme de sa cause *occasionnelle*, comme de sa condition ? Lorsque le P. Gratry répète sans se lasser cet argument qui lui paraît décisif et qui l'est en effet : Tout est fini sur la terre, mais j'éprouve une tendance irrésistible vers l'infini et le parfait, donc il existe un Être infini et parfait, cet argument, tout inductif qu'il est, ne suppose-t-il pas, pour être valable, un principe sans lequel on ne peut rien conclure des deux faits d'expérience donnés dans les prémisses. L'induction ne vaut que par l'affirmation préalable d'un principe comme celui-ci : Toute tendance irrésistible doit avoir son objet. Et ce principe lui-même, que vaut-il si nous n'admettons déjà une loi providentielle, et avec la loi le Dieu dont elle dépend ? « L'induction, dit Royer-Collard, s'appuie sur ce principe : Dieu étant un Être sage doit gouverner le monde par des lois stables. »

Le P. Gratry a subi surtout de graves critiques sur l'emploi qu'il prétend faire du calcul infinitésimal pour la démonstration de l'existence de Dieu. Émile Saisset, *Une logique nouvelle à l'Oratoire*, dans la *Revue des deux mondes*, 1[er] septembre 1855; voir la réponse du P. Gratry, dans le *Correspondant* du 25 octobre 1855.

Encore que, dit l'abbé de Broglie, des savants de premier ordre tels que Cauchy et Ampère paraissent avoir incliné du côté des idées du P. Gratry, » elles n'ont pas été admises par le grand nombre des mathématiciens; et, ajoute M. de Broglie, « la plupart des philosophes spiritualistes repousseraient également une assimilation entre l'infini mathématique essentiellement divisible en parties, et la simplicité de l'Être divin. » *Le P. Gratry, polytechnicien, philosophe et apologiste*, dans la *Quinzaine* du 1[er] novembre 1894. M. de Broglie en faisait cependant l'équitable remarque : « s'il ne s'agissait que de faire naître l'idée de Dieu, ou même de persuader aux hommes que l'objet de cette idée est réel, la méthode de l'illustre oratorien pourrait avoir son utilité. Tout chemin mène à Rome, dit le proverbe, nous pouvons dire de même que du moment qu'il s'agit d'âmes droites et de cœurs sincères ayant des aspirations religieuses, tout chemin mène à Dieu. »

Il est un autre point, non pas philosophique, mais théologique, sur lequel le P. Gratry a aussi été critiqué, mais il pouvait opposer à ses adversaires une victorieuse réponse. « L'intelligence créée, dit-il, a, par le fait, le désir de la vue intuitive de Dieu... Ce désir tient à la nature même de la créature raisonnable... Or ce désir, ce désir négatif, je l'accorde, désir par privation et par regret, quelque indirect, aveugle et inefficace qu'il puisse être en lui-même, suffit pourtant à démontrer que notre intelligence n'aura son plein repos et sa pleine perfection que dans la lumière supérieure que lui apporte la vue de Dieu. » *Connaissance de Dieu*, t. II, part. II, c. VI. A propos d'une telle doctrine, le fâcheux souvenir de Quesnel et de Baius avait été rappelé, Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, 1857, t. V, p. 556; mais le P. Gratry s'était justifié d'avance : « Nous voyons, avait-il écrit, qu'on ne peut dire avec Baius : « Que l'élévation de la nature humaine « à la participation de la nature divine était due à « l'intégrité de la première création, et doive être « dite naturelle et non surnaturelle. »

« Le don de Dieu pouvait s'arrêter là, et donner seulement à l'homme la pleine science naturelle, le plein empire sur ses passions, et dans son corps l'immortalité. Seulement, comme le démontre saint Thomas, l'homme alors n'eût pas été élevé à sa perfection dernière, c'est-à-dire à sa fin surnaturelle qui consiste à voir l'essence de Dieu et à la posséder : et la nature intègre, encore plus que la nature déchue, eût conservé le naturel désir de voir l'essence de Dieu et de la posséder. » *Connaissance de Dieu*, t. II, part. II, c. IV. Au XVIII[e] siècle, les souvenirs de Baius et de Jansénius avaient aussi été évoqués contre l'augustin Berti qui, dénoncé à Benoît XIV, soutint cette proposition : *Nemo damnandus est baianismi si defendat creaturæ rationali inesse naturaliter appetitum innatum ad visionem Dei intuitivam;* et n'encourut aucune censure. Voir, à la fin du t. II de la *Connaissance de Dieu*, une note très érudite, dont les éléments ont été fournis au P. Gratry par l'abbé Gillet, vicaire général de Blois, que Pie IX désigna plus tard comme un des théologiens chargés de préparer les travaux du concile du Vatican. « Tel quel, dit le cardinal Perraud, ce désir (quoique par lui-même indirect et négatif) suffit à produire dans l'âme une très salutaire impression de vide, une conscience de son ignorance et de sa misère, une prédisposition à se mettre en état de recevoir ce qui lui manque, et tout d'abord d'en sentir le besoin. » *Le Père Gratry*, p. 113.

La Logique, qui n'avait pas la prétention d'être une *Logique nouvelle*, contient une vigoureuse réfutation du panthéisme hégélien, une étude du syllogisme et de ses lois, laquelle n'occupe pas moins d'un tiers du 1[er] volume, de longues considérations sur le procédé dialectique ou procédé infinitésimal; tout un livre

sur les *vertus intellectuelles inspirées*, où l'on retrouve le théologien et le mystique; et cet admirable livre des *Sources*, conseils pour la conduite de l'esprit. De bons juges y ont vu le chef-d'œuvre du P. Gratry. L'auteur y préconise une des idées qui lui furent le plus chères, et dont l'application exige une certaine mesure. « Il vous excite à la science comparée; je vous demande, pour cela, d'étudier tout : théologie, philosophie, géométrie, physique, physiologie, histoire. Eh bien ! je crois vous moins charger l'esprit que si je vous disais de travailler, de toutes vos forces, pendant la vie entière, la physique seule, la géométrie seule, la philosophie ou la théologie seule. Il se passe pour l'esprit ce que la science a constaté pour l'eau dans sa capacité d'absorption. Saturez l'eau d'une certaine substance : cela ne vous empêche en rien de la saturer aussitôt d'une autre substance, comme si la première n'y était pas, puis d'une troisième, d'une quatrième, et plus. Au contraire, et c'est là le fort du prodige, la capacité du liquide pour la première substance augmente encore quand vous l'avez en outre remplie par la seconde, et ainsi de suite, jusqu'à un certain point. » *Les Sources*, x.

L'analogie même amène le P. Gratry à compléter par un conseil d'ordre moral ce conseil qui semblait d'ordre purement intellectuel. « Il ne faut point oublier que ces capacités de l'eau dépendent principalement de sa température. Refroidissez : la capacité diminue; elle augmente si la chaleur revient. De même, rien n'augmente autant la capacité de l'esprit qu'un cœur ardent. L'esprit grandit quand il fait chaud dans l'âme... Les esprits les plus grands sont toujours les plus chauds. » *Ibid.*

La *Connaissance de l'âme*, dont quelques vues scientifiquement contestables n'ébranlent pas l'exacte et forte psychologie, est essentiellement œuvre de moraliste chrétien; le P. Gratry n'étudie l'âme humaine et ne l'aide à s'étudier elle-même, que pour lui faciliter l'ascension vers Dieu et l'union à Dieu. Le moyen, c'est le sacrifice : « Le sacrifice, c'est l'acte libre d'une volonté aimante et courageuse, qui consent à sortir de soi, pour aller à Dieu, et pour se retrouver en Dieu. Sortir de soi ou y rester, là est toute la question, toute l'histoire, tout le drame de la vie morale. » *Connaissance de l'âme*, l. IV, c. II. L'obstacle, c'est l'égoïsme qui sépare l'âme de Dieu, qui la divise. « Mais cet égoïsme en lui-même ne peut se voir. Il n'est visible que par ses effets, par ses deux formes et ses deux foyers. L'un des deux est l'abus de la lumière, l'autre l'abus du feu. L'un dévore la lumière, l'autre le feu. Les deux ensemble épuisent la source de l'âme en la décomposant sans cesse en lueurs qui s'évanouissent, en ardeurs qui se dévorent. » *Connaissance de l'âme*, l. IV, c. I.

L'immortalité est le terme auquel tend la vie humaine. Le P. Gratry en expose les preuves avec chaleur; il montre pourquoi ces preuves ne convainquent pas toutes les âmes, celles qui, autrement que saint Paul, entendent en elles-mêmes « la réponse de mort. » Muni des données de la science et de quelques textes de mystiques largement interprétés, il recherche, il essaie de décrire le lieu de l'immortalité future et de la vie rassemblée. « C'est un miracle de poésie que le V[e] livre de la *Connaissance de l'âme* sur le lieu de l'immortalité. » J. Vaudon, *Le P. Gratry, Le philosophe*, II. Ce livre qui, par ses certitudes, et aussi par ses conjectures, donne souvent le frisson de l'infini, en précède un autre, le dernier, celui que le P. Gratry intitule *la Mort*, et qui la montre « comme l'élan suprême et le procédé principal de la vie. » *Connaissance de l'âme*, épilogue. L'auteur étudie les deux dernières phases de l'existence terrestre, celles qu'il nomme poétiquement l'automne et l'hiver. L'observation y est sévère et pénétrante, elle ne décourage pas; l'auteur regarde la mort en face, et découvre dans cette contemplation de merveilleuses ressources. « O mort, tous mes malheurs, tous mes chagrins viennent de ne t'avoir pas connue, de ne t'avoir pas pratiquée... En nous enveloppant de silence, la mort s'efforce de nous transférer dans la parole qui vient de Dieu. En faisant taire notre pensée même, elle ôte à notre esprit le goût, l'estime, la possibilité de tout ce qui n'est pas contemplation de Dieu. En nous plongeant dans l'inaction et dans l'indifférence, elle veut nous transférer à un plus haut principe d'action, à un plus haut motif d'amour. » *Connaissance de l'âme*, l. VI, c. II. C'est par un cantique où l'auteur a uni Habacuc et saint François de Sales, que s'achève ce dernier livre. « Il faut lire et relire ces pages, a dit un délicat esprit, il faut laisser passer et repasser sur son âme ces flots d'harmonie... La fin est triomphante. C'est l'orchestre rassemblant tous ses instruments dans une puissante harmonie. » *Souvenirs d'un frère*, p. 45.

Sous une forme dramatique (au soir d'une splendide journée, l'auteur s'entretient avec un maître idéal) l'épilogue résume en pages éloquentes, et quelquefois brûlantes, toute la pitié, toute la tendresse, tout le zèle apostolique du P. Gratry, et toutes ses espérances pour le progrès du genre humain. « A mesure qu'il avançait en âge, le P. Gratry était pénétré d'une pitié de plus en plus profonde pour la souffrance humaine. » Chauvin, *Le Père Gratry*, 2[e] édit., p. 287. Il redisait comme Malebranche : « Sciences abstraites, quelque éclatantes et sublimes que vous soyez, vous n'êtes que vanité, et je vous abandonne. Je veux étudier la religion et la morale... » IX[e] *Méditation chrétienne*. Dans la dernière période de sa vie, c'est surtout au point de vue social que le P. Gratry regardait la morale. De là les œuvres dont nous avons donné la liste : *La paix;* le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu; La morale et la loi de l'histoire.* Il « sait voir le mal sous toutes les formes... il a de l'injustice, de l'iniquité dans la société une vue poignante, un sentiment aigu; il la décrit et la condamne avec une vigueur implacable..., mais jamais il ne désespère, parce qu'il n'oublie jamais « les ressources divines et humaines » qui restent dans le monde, et ainsi... il travaille de toutes ses forces, par le labeur intellectuel, par les œuvres sociales, à préparer la cité qu'il a entrevue, « la cité dont tous les habitants s'aimaient, » le règne de Dieu sur la terre en attendant le ciel. » Ollé-Laprune, *La vie intellectuelle du catholicisme en France au XIX[e] siècle*, dans *La France chrétienne dans l'histoire*, 1896. Dans les tableaux tracés par le P. Gratry de l'avenir terrestre qu'il espère et qu'il appelle, on a pu signaler la part du rêve. Pour l'amélioration physique et morale du genre humain, il attendait beaucoup du progrès des sciences, beaucoup aussi des généreux et constants efforts de la liberté, oubliant trop que cette liberté, parce qu'elle est la liberté, menace l'avenir des mêmes désordres dont elle a affligé le passé et le présent; et que, soumise à la loi de l'épreuve et aussi de l'expiation, cette terre, malgré tous les progrès accomplis, ne sera jamais un Éden. Amédée de Margerie a expliqué certaines lacunes d'un des plus importants ouvrages de la dernière période du P. Gratry. « ... Il avait découvert l'économie politique en lisant Bastiat;... il avait été très justement frappé de la beauté de ses lois et de leur parfaite conformité avec la morale de l'Évangile... Il était dans cette phase et sous ce charme lorsqu'il écrivit *La morale et la loi de l'histoire*, et comme deux obstacles principaux, la spoliation et la violence, empêchent les lois économiques de produire librement leurs bienfaisants effets, il lui advint de voir tout le *salut des sociétés* dans les deux vertus qui corrigent ce double désordre. Au fond, il sait bien que cela ne suffit pas, et que ces vertus elles-mêmes veulent

des racines plus profondes. Quand il y songe, il le dit avec autant de force que jamais, mais à peine l'a-t-il dit, il se laisse entraîner de nouveau à sa préoccupation et à sa distraction... » Dans le *Contemporain* du 1er mai 1872. Et toutefois, nonobstant cette explication d'une justesse ingénieuse et un peu attristée, on redit volontiers le jugement du P. Chauvin : « Au milieu même de ces éclipses momentanées et de ces lacunes, que de vues pénétrantes ou prophétiques, quel élan, quelle générosité, quelle flamme ardente et communicative ! » *Le Père Gratry*, p. 321-322. Et Ollé-Laprune, résumant la philosophie sociale du P. Gratry, a presque formulé un arrêt définitif : « Otez-le de ce siècle, quelque chose manque à ce siècle. Mais quoi ? l'esprit qu'il y a soufflé au début de la seconde moitié. Et quel esprit ? Un esprit généreux. » *Éloge du Père Gratry*, p. 25.

Ces préoccupations sociales avaient inspiré au P. Gratry son premier ouvrage : *Catéchisme social par demandes et réponses sur les devoirs sociaux*, Paris, 1848 ; il le réimprima, en juin 1871, sous ce titre : *Les sources de la régénération sociale*. Disons encore que, par ses œuvres et par les initiatives qu'il a provoquées et encouragées, le P. Gratry a été le défenseur des peuples opprimés (Pologne, Irlande), et l'infatigable adversaire de l'esclavage. Cardinal Perraud, *Le Père Gratry*, p. 223, 251.

Le P. Gratry écrivain a été loué par des maîtres, Caro, Vitet, Nisard. Nous reproduirons ici l'appréciation d'Ollé-Laprune : « Tout entier à son objet qu'il veut rendre tout entier, (le P. Gratry), poète et artiste, a une manière de peindre qui n'est qu'à lui... Pour suivre une idée dans tous les replis où elle s'engage, dans toutes les conséquences qu'elle déroule avec soi, il a je ne sais quelles richesses et délicatesses d'expression incomparables, des tours variés, hardis, inattendus, des formules vives et frappantes, des phrases pleines, solides, qui sont superbes, ou des façons de dire ténues qui semblent saisir l'insaisissable et rendre palpable l'infiniment petit, et toujours et partout, le rythme, un rythme dont il a le secret, qui vient de l'accord intime de la pensée et de la parole entre elles et avec les choses et avec Dieu. » *Éloge du P. Gratry*, p. 14.

P. Gratry, *Œuvres*, Paris ; *Souvenirs de ma jeunesse*, publiés en 1874 par Adolphe Perraud; *Méditations inédites*, 1874 (elles avaient été composées par A. Gratry de 1835 à 1840); cardinal Perraud, *Le Père Gratry, ses derniers jours, son testament spirituel*, 1872; *Le Père Gratry, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1900; A. Chauvin, *Le P. Gratry, 1805-1872. L'homme et l'œuvre d'après des documents inédits*, 2e édit., Paris, 1911; Ollé-Laprune, *Éloge du P. Gratry*, 1896; E. Mohler, *Les derniers jours du Père Gratry*, Paris, 1912; Ollé-Laprune, *Étienne Vacherot*, 1898; Caro, *L'idée de Dieu; Philosophie et philosophes;* Ferraz, *Histoire de la philosophie au XIXe siècle. Le Père Gratry*; Ramière, *Du procédé dialectique*, dans les *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, 1857; Amédée de Margerie, *Le Père Gratry*, dans le *Contemporain* du 1er mai 1872; Hilaire de Lacombe, *Les commencements du Père Gratry*, dans le *Correspondant*, 1905; Jean Vaudon, *Une âme de lumière, Le Père Gratry*, Paris, 1914; Vitet, *Réponse au discours de réception du P. Gratry à l'Académie française*, 1868; Saint-René Taillandier, *Discours de réception à l'Académie française*, 1874; D. Nisard, *Réponse au discours de réception de M. Saint-René Taillandier à l'Académie française*, 1874; Pontmartin, *Nouveaux samedis*, 5e série, 1872; Albert Aubin, *Le P. Gratry, Essai de biographie psychologique, avec préface d'Henry Cochin*, Paris, 1912; *Gratry*, n. 640 des *Contemporains*, 1905; Chauvelot et Bertrin, *Gratry*, dans *Les grandes figures catholiques du temps présent*, t. II, p. 221-276; B. Chauvelot, *Le R. P. Gratry*, Paris, s. d. (*Célébrités catholiques*).

A. Largent.

GRAVE (Henri de), de son vrai nom Vermeulen, *Vermolanus*, mais appelé de Grave du nom de sa ville natale, dans le Brabant septentrional; c'est là qu'il naquit vers le commencement du XVIe siècle. Il prit l'habit dominicain au couvent de Nimègue, appartenant à la province dominicaine de Germanie inférieure. Pendant longtemps il fut professeur de théologie. En 1548, au chapitre provincial, réuni à Nimègue, une approbation des capitulaires désigne frère Henri comme remplissant les fonctions de sous-prieur de ce même couvent de Nimègue. Peu après il fut élu prieur, mais il mourut bientôt, le 22 octobre 1552, âgé seulement de 52 ans. Il était particulièrement versé dans la connaissance de l'hébreu et du grec. La littérature patristique l'attirait d'une façon spéciale. Il montra par son exemple que les méthodes d'enseignement dans son ordre étaient hospitalières à toute étude qui tendait à donner de la tradition une meilleure connaissance. Il devait avoir des successeurs émérites dans les Combefis, les Goar, les Le Quien, etc. Il travailla surtout, selon ses moyens, à donner des Pères et de leurs œuvres des éditions plus correctes. Pour cela il ne s'épargna aucune fatigue, visitant les bibliothèques pour y découvrir les meilleurs manuscrits, et essayant de restituer le texte aussi parfaitement que possible. Ainsi préparé, il fit paraître successivement : 1° *S. Cypriani episcopi et martyris opera cum brevibus annotationibus suis ad Erasmianas additis*, in-fol., Cologne, 1544; *ibid.*, 1549. Cette édition a mérité d'être louée des critiques, qui se sont occupés plus particulièrement de saint Cyprien. 2° *Sancti patris Johannis Damasceni philosophi pariter et theologi suo tempore facillime summi universa, quæ obtineri hac vice potuerunt opera summo Henrici Gravii studio partim ex tenebris et situ eruta, partim cum græcis exemplaribus mature collata*, in-fol., Cologne, 1546. Dans sa lettre de dédicace au prince Oswald, comte de Mons, il explique comment l'idée lui vint de donner une édition des œuvres de saint Jean Damascène. C'est à la lecture de la traduction latine du traité *De fide orthodoxa* que, saisi par la beauté de cet exposé de la foi catholique, il se prit à désirer qu'il fût connu davantage. Le typographe Pierre Quentel de Cologne fit les frais de l'édition. Il est intéressant de voir comment H. de Grave conduisit cette entreprise. Son édition comprenait d'abord : 1. *Vita S. P. Joannis Damasceni per Joannem patriarcham Hierosolymitanum conscripta, per F. vero Joannem Œcolampadium versa.* Lorsqu'il fit cette traduction Œcolampade n'était point encore passé au protestantisme; 2. *Sermo de philocosmis et philotheis, id est de diversis amatoribus mundi et Dei, conversationem S. Patris Joannis Damasceni obiter narrans.* Ce n'était là que la traduction par un inconnu d'un écrit dont l'auteur grec lui aussi était anonyme. Puis venaient les œuvres de saint Jean Damascène, réparties dans l'ordre suivant : *a*) Logica. *Introductio dignitatum. De duabus in Christo voluntatibus, et operationibus, reliquisque naturalibus proprietatibus.* Ces trois premiers traités étaient jusqu'alors inédits. *b*) *De fide orthodoxa libri quatuor interprete Fabro Stapulensi, cujus et scholiis iidem illustrantur.* H. de Grave ajouta des notes à celles de Lefèvre d'Etaples, et lorsqu'il lui sembla que le texte de saint Jean Damascène pouvait servir contre les hérésies courantes, il fit ajouter par un savant théologien des explications nécessaires. *c*) *De Trisagio, De centum hæresibus, De altercatione christiani et saraceni;* ces trois traités étaient inédits. *d*) *Fragmentum sententiarum ex sermonibus Damasceni, interprete Bilibaldo Pircheymero Norimbergensi.* *e*) *De his qui in fide hinc migrarunt, quod sacris operationibus et virorum beneficiis multum juventur liber.* L'auteur de cette traduction était encore Jean Œcolampade, avant son apostasie. *f*) *Historia Barlaam de Josaphat.* Enfin *g*) *Carmina Εγκατανυκτα Damasceni et aliorum;* le traducteur était Alde Manuce de Rome. Henri de Grave ne se faisait pas illusion sur les défauts d'un pareil travail, entrepris

avec des moyens d'information malgré tout assez restreints; aussi dans sa lettre au comte de Mons, parlant des différentes traductions, il ajoutait : *Verum nihil hic temere corrigere, mutare, aut expungere decretum erat citra græcorum exemplarium præsidium, quæ fortasse aut rara, aut nulla hodie extant. Quod si quis ea domi habet inclusa, aut alicubi asservari novit, is obsecro castigatiora proferat, mecumque idem communem et præsertim theologiæ studiosorum frugem spectet*, etc. L'activité de Henri de Grave s'exerça aussi sur d'autres sujets. Il entreprit une édition des œuvres de saint Paulin de Nole, mais qu'il ne put achever. Elle fut terminée par son confrère et ami *Joannes Antonianus*, lui aussi du couvent de Nimègue, et elle parut sous ce titre : *Divi Paulini episcopi Nolani quotquot extant opera omnia partim soluta oratione, partim carmine conscripta, D. Henrici Gravii viri trium lingarum peritissimi studio atque industria ex vetustissimis exemplaribus restituta, ac argumentis illustrata*, in-8°, Cologne, 1560. La plus grande partie du travail est de Henri de Grave. Antonianus s'est contenté d'ajouter le *proæmium* et à la fin : *Epistolas nonnullas ad D. Augustinum, Alypium et Romanianum aliosque.* Henri de Grave avait eu aussi la pensée de donner une édition des lettres de saint Jérôme. Il avait donc préparé dans ce but : *Scholia et annotationes in centum duas priores S. Hieronymi epistolas.* L'auteur mourut sans pouvoir les éditer. Joannes Antonianus fit paraître la première décade sous ce titre : *Epistolarum D. Hieronymi Stridoniensis decas prima cum a mendis plurimis repurgata, tum pereruditis scholiis illustrata studio et opera doctissimi viri D. Henrici de Gravia*, Anvers, 1568. Les remarques sur les autres lettres furent utilisées par André Schott, S. J. Elles prirent place en appendice au t. Ier de son édition : *Beati Hieronymi presbyteri Stridonensis Epistolarum selectarum libri III, cum argumentis, scholiis et indicibus : uberiores quam antea et emendatiores.* Echard, *Scriptores*, t. II, p. 141, cite les éditions de Paris, 1609, et de Cologne, 1618; l'une et l'autre sont inconnues de Sommervogel, voir *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 884. L'appendice en question porte le titre suivant : *Henrici Gravii ordinis prædicatorum theologi prioris Noviomagensis annotationes et castigationes in S. Hieronymi epistolas.* Nous apprenons aussi par la lettre dédicatoire de Joannes Antonianus, placée en tête de l'édition de saint Paulin de Nole, qu'Henri de Grave avait collaboré à l'édition des œuvres de saint Ambroise, in-fol., Bâle, 1555, donnée par Jean de Coster, de Louvain, prieur des chanoines réguliers du Val Saint-Martin. De même, il avait réuni sur plusieurs autres saints personnages, tels que Clément, Didyme et Eucher, des matériaux importants que Schott, en son temps, désirait fort retrouver. Voir la lettre du 1er avril 1607 adressée d'Anvers par Schott, aux frères Henri et Jacques Yweins, à Nimègue, et rapportée en partie par Echard, *ibid.*, p. 141. De son côté, Joannes Antonianus, dans la préface à l'édition de la 1re décade des lettres de saint Jérôme, avertit que le but de Henri de Grave, dans ses notes, n'avait point été de faire des notes de critique littéraire, ce qu'Érasme avait fait supérieurement, mais de donner une meilleure intelligence de la pensée de saint Jérôme en rapprochant les passages similaires, en établissant une sorte de concordance, qui permît de voir, en même temps que les variations de la pensée, le souci chez l'auteur d'une expression plus parfaite. Infatigable, Henri de Grave avait entrepris aussi de donner une édition des œuvres de saint Grégoire de Nysse. Dans ce dessein, il avait fait lui-même une copie du livre Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γεννήσεως, mais sur un texte fautif, bien qu'assez ancien. Il n'eut point le courage de continuer ce travail qu'il confia à Joannes Antonianus, comme nous l'apprend la lettre dédicatoire placée en tête de l'édition, qui parut effectivement en 1537. Enfin, Henri de Grave avait préparé *Castigationes in Novum Testamentum*, qui, au dire du franciscain Zegers, s'inspiraient trop d'Érasme et du texte grec, sans recourir assez aux anciens écrivains. Voir Tacite Nicolas Zegers, *Epanorthotes seu Castigationes in Novum Testamentum.* Richard Simon, à son tour, dans son *Histoire critique du Nouveau Testament*, t. II, p. 152, rectifie le jugement de Zegers.

Il y a à distinguer plusieurs personnages du même nom, ce que n'ont pas toujours fait certains auteurs. Deux autres dominicains, plus ou moins contemporains de Henri de Grave, ont porté le même nom : un certain Henri de Grave, du couvent de Lille, apparaît vers 1491, est reçu maître en théologie en 1496 et meurt en 1506. Un autre Henri de Grave, en 1504, fait partie du conseil de l'université de Louvain, en qualité de maître. Voir Valère André, *Fasti academici Studii generalis Lovaniensis*, 28 février 1504. Il prétend que cet Henri serait le même que notre auteur, mais Gilbert de La Haye, dans son ouvrage manuscrit, *Bibliotheca belgo-dominicana*, consulté par Echard, repousse cette hypothèse, pour cette raison bien simple que l'un est déjà déclaré maître en 1504 et siège dans le conseil de l'université de Louvain, alors que l'autre ne sera reçu lecteur, inaugurant ainsi sa carrière professorale, qu'en 1548; d'autre part, si c'était le même personnage, il faudrait conclure que déjà maître en 1504, il n'a publié son premier ouvrage qu'en 1544, donc vers l'âge fort avancé de quatre-vingts ans, qu'il a été élu prieur de Nimègue à quatre-vingt-huit ans et qu'il est mort dans cet office en 1552, toutes choses inadmissibles, surtout lorsque nous savons qu'il fut enlevé par la mort assez jeune encore, *præmatura morte huic sæculo subtractum*, dit Zegers. Il y eut encore un autre Henri de Grave, mais non dominicain, professeur à l'université de Louvain, et fils du célèbre imprimeur Barthélemy de Grave. Sixte-Quint l'appela à Rome et le mit à la tête de la bibliothèque et de la typographie vaticane. Il mourut en 1591 et fut enterré à *Santa Maria dell'Anima*, à Rome. Enfin, pour être complet, notons en passant qu'un autre Henri de Grave, *ord. S. Bernardi*, figure parmi les licenciés de la faculté de théologie de Louvain, à la date du 27 septembre 1533. Peut-être est-ce le même que les précédents. Voir H. de Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence* (*1432-1540*), Louvain, 1911, *Documents*, p. 62.

Echard, *Scriptores ordinis præd.*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 140-142; Nic.Tacite Zegers, *Epanorthotes seu Castigationes in N. T.*, etc., Cologne, 1555; Richard Simon, *Histoire critique du N. T.*, Rotterdam, 1690, t. II, p. 152; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1473; G. A. Meijer, *Dominikaner Klooster en Statie te Nijmegen*, Nimègue, 1892.

R. Coulon.

GRAVESON (**Ignace-Hyacinthe Amat de**), né le 20 juillet 1670, à Graveson, près d'Avignon, d'Ignace Amat, seigneur de Graveson, et de Marguerite de Crillon. Il fit ses premières études au collège des jésuites d'Avignon et, vers l'âge de seize ans, il se fit dominicain au couvent d'Aix. Après ses vœux, il fut envoyé à Paris, au collège Saint-Jacques, pour y faire ses études de philosophie et de théologie. Après avoir conquis le grade de bachelier en théologie en 1696, il fut envoyé à Arles pour y enseigner la théologie dans le collège de son ordre; l'année suivante, il fut demandé comme professeur de théologie au couvent de Grenoble. Cf. *Lib. consiliorum conv. Gratianopolitani, 1633-1790.* D'après Richard et Giraud, *Dictionnaire*, la même année 1697, Graveson aurait été demandé aussi comme professeur de philosophie à Lyon. En quelle

année revint-il à Paris pour entrer en licence? Il y a divergence entre les auteurs. D'après Echard, il aurait reçu le bonnet de docteur le 26 février 1706, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 805; cependant d'après le registre des nominations des bibliothécaires de la Casanate, à Rome, on voit que Graveson fut élu le 15 décembre 1705 à la fonction de second bibliothécaire et il se trouve déjà qualifié de *doctor sorbonicus*. Cependant, il peut se faire qu'il soit ainsi désigné par anticipation. Pourtant il n'était point encore arrivé à Rome, lorsque le P. Massoulié, qui occupait dans le collège des docteurs de la Casanate le poste de théologien pour la nation française, vint à mourir, 23 janvier 1706; le 10 février suivant, Graveson fut nommé pour lui succéder. Echard, *loc. cit.*, et à sa suite tous les auteurs se trompent, lorsqu'ils disent que Graveson fut chargé d'enseigner la *Somme* de saint Thomas à la Casanate. Il ne remplit jamais cet office, réservé aux deux chargés de cours. Les ouvrages qu'il publia alors ne sont pas le moins du monde, comme ces auteurs le prétendent, le fruit de ses leçons, mais ils furent composés, comme il le déclare formellement lui-même, en faveur de François Borghèse, qui fut plus tard cardinal, et dont Graveson avait accepté de diriger les études. C'est de cette époque que datent ses premiers ouvrages : *Tractatus de mysteriis et annis Christi servatoris nostri dissertationibus dogmaticis et chronologicis, necnon observationibus historicis et criticis, juxta germanam divi Thomæ mentem illustratus et ad usum scholæ accommodatus, ad cujus calcem, in rem chronologiæ sacræ studiosorum, attexuntur apparatus, et canon chronologicus per sex mundi ætates et præcipuas periodos ac nobiliores epochas a creatione mundi usque ad ascensionem Christi Domini digestus*, in-4°, Rome, 1711, 1724; 2 in-4°, Venise, 1728, édition revue et augmentée de trois dissertations et de beaucoup de notes historiques et critiques; 1733, 1742, 1761. C'est encore pour son élève François Borghèse qu'il publia quatre années après, en 1715 : *Tractatus de Scriptura sacra, in quo ex ipsius revelatione, inspiratione et antiquitate evincitur contra ethnicos Jesum Christum esse verum Messiam, et omnium librorum cum Veteris tum Novi Testamenti, quos sacro canoni accensuit concilium Tridentinum, divina auctoritas contra hæreticos asseritur ac vindicatur. Exhibentur sacrorum librorum primigenii textus, versiones, sensus, auctores, idioma, analysis et oracula, quæ ad Jesum Christum verum Messiam referuntur*, in-4°, Rome, 1715; Venise, 1761. Graveson était plus particulièrement enclin aux recherches historiques. Déjà Noël Alexandre avait publié son *Histoire ecclésiastique*, lorsque Graveson entreprit sur un plan analogue, c'est-à-dire en procédant par centuries, de donner une nouvelle collection qu'il intitula : *Historia ecclesiastica variis colloquiis digesta ubi pro theologiæ candidatis res præcipuæ, non solum ad historiam, sed etiam ad dogmata, criticam, chronologiam, et Ecclesiæ disciplinam pertinentes, per breves interrogationes et responsiones perstringuntur et in præclaro ordine collocantur*, 9 tomes in-8°, Rome, 1717-1722; 9 tomes in-8° en 5 vol., Venise, 1726, avec les notes de Mansi; 9 in-fol., Augsbourg, 1728-1738; 2 in-fol., 1752, 1756, 1762, avec les notes de Mansi jusqu'à l'année 1760; 9 tomes in-4°, Venise, 1774; 9 in-4°, Venise, 1793. L'histoire ecclésiastique de Graveson parut aussi à Lausanne et à Genève en 12 tomes in-fol., 1737, en même temps que l'ouvrage suivant : *Historia ecclesiastica Veteris Testamenti in rem theologiæ candidatorum per sex mundi ætates ab orbe condito ad natale usque Jesu Christi, servatoris nostri, continenti ordine producta variisque colloquiis digesta. Ubi res præcipuæ quæ vel ad historiam sacram et ejus chronologiam, legem ac disciplinam Hebræorum spectant, vel quæ ad prophetarum gesta, vaticinia in Jesu Christo ad amussim impleta, et ad divinam sacrorum Librorum, quibus continetur historia Veteris Testamenti, auctoritatem attinent, per breves interrogationes et responsiones perstringuntur et in præclaro ordine collocantur*, 3 in-8°, Rome, 1727; 3 in-fol., Augsbourg, 1727; 9 in-fol., 1728-1738, en même temps que l'*Historia ecclesiastica*, 4 vol., Venise, 1732. Naturellement ces divers travaux historiques du P. Graveson ne sont plus à consulter dans leur ensemble, bien qu'au temps où ils parurent, ils méritèrent d'être estimés. Le style en particulier, bien que parfois trop oratoire, est d'excellente qualité. Ils furent néanmoins fortement critiqués par les adversaires de l'école thomiste, qui y retrouvaient en plusieurs endroits l'apologie directe des matières alors si controversées de la prémotion physique. Graveson jouit de la faveur particulière du cardinal dominicain Vincent-Marie Orsini, qui, une fois devenu pape sous le nom de Benoît XIII, se plut à le consulter souvent. Il fut aussi un des agents de l'archevêque de Paris, Antoine de Noailles, avec lequel il entretint une correspondance active. Il influa beaucoup sur la décision de l'archevêque de recevoir enfin la bulle *Unigenitus*. A raison même de ces relations et aussi à cause de ses réfutations du molinisme, il fut accusé de partialité en faveur du jansénisme et il dut se défendre de ces insinuations. Il prit une part active dans les disputes du temps. Il publia : 1° *Oratio de usu et abusu theologiæ variæque orationes, quas in laudem baccalaureorum regularium licentiandorum in sacra facultate Parisiensi die 4 mensis martii 1696 habuit R. P. Ignatius Hyacinthus Amatus de Graveson, ordinis prædicatorum. Una cum epistola qua idem auctor sese vindicat a calumniis, quas Trivoltini in Gallia critici perperam ei impegerunt*, in-8°, Cologne, 1727; 2° *Epistola apologetica*, Lyon, 1722. Ces deux écrits furent reproduits dans un ouvrage posthume de Graveson : *Trias dissertationum in quibus agitur de recta methodo addiscendi et docendi theologiam scholasticam, positivam et moralem*, s. d. n. l.; Bassano, 1773. Il entra plus avant dans les polémiques du temps par trois séries de lettres qui parurent successivement en 1728, 1729 et 1730 sous ce titre : *Epistolæ ad Amicum scriptæ theologico-historico-polemicæ, in quibus doctrina de gratia se ipsa efficaci et de prædestinatione gratuita ad gloriam ante omnem prævisionem meritorum contra scholæ thomisticæ adversarios asseritur ac vindicatur. Classis prima.* La seconde série de lettres est particulièrement dirigée contre les Pères Gabriel Daniel et Lievin de Meyer, S. J., qui avaient taxé de janséniste et de calviniste la thèse thomiste de la grâce efficace *per se* et déterminante. Enfin dans la troisième série des lettres, Graveson montrait combien les doctrines molinistes *de scientia media, de gratia congrua et de prædestinatione ad gloriam post prævisionem meritorum* s'écartent de la doctrine authentique de saint Augustin et de saint Thomas. Ces trois recueils parurent encore, 3 in-4°, Venise, 1734, puis de nouveau en 1761. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1189, paraît encore attribuer à Graveson un ouvrage anonyme paru sous ce titre : *Laqueus contritus* sous le pseudonyme d'*Em. Picardi a S. Augustino*, Lyon, et auquel J.-B. Velle, S. J., répondit par un autre ouvrage : *Depulsio calumniarum*, Louvain, 1740. Cette attribution n'est point justifiée. Enfin, comme théologien de la Casanate, Graveson eut l'occasion d'émettre plusieurs votes sur diverses consultations. Ils sont demeurés manuscrits. Citons : 1° *Censorium judicium de propositionibus excerptis ex mandato illustrissimorum episcoporum N. N., in quibus opiniones theologorum scholæ Molinæ proponuntur tanquam continentes puram et genuinam doctrinam, quam Ecclesia tribuit sancto Augustino dum ipsius opera sua auctoritate approbavit.* Graveson conclut : *Quapropter hæc propositio ut jacet, et ut annexa est cum*

cæteris propositionibus merito damnari debet tanquam hæretica, tollens rationem demeriti, et extinguens penitus liberum arbitrium, ms. autogr. in-fol. (xii), bibliothèque Casanate *X. VII, 56*; 2° *Consultatio circa constitutionem, quæ his verbis incipit : Unigenitus, etc. Quæritur primo : an episcopi et alii qui, in Galliarum regno, obstinatis animis renuunt acceptare constitutionem Unigenitus et ab ea ad concilium generale provocarunt, sint revera excommunicati ? Resp. Affirmative. Secundo : An S. pontifex illos tolerare possit et cum illis communicare in divinis ? Resp. Negative. Tertio : Quid facto opus sit ? Resp. Censet nonnulla a S. pontifice declaranda, præsertim circa differentiam inter systema jansenianum ac dogmata S. Augustini et S. Thomæ, ac prætensam placitorum Molinæ approbationem.* Explicit : *Hæc, salvo meliori judicio, hactenus dixi, quæ ad resarciendam Ecclesiæ catholicæ concordiam haud parum juvare ac conducere posse existimavi. Ita censeo, 12 junii an. 1724.* Bibl. de Carpentras, Miscell. mss. tom. 152, n. 13, 4 pages in-fol. Dans le même volume, n. 55, se trouve une longue lettre du cardinal de Noailles à Graveson, en date du 16 juillet 1725. Environ cinq ans avant sa mort, Graveson, prévoyant qu'il n'avait plus beaucoup de temps à vivre, cessa ses études ordinaires pour s'adonner tout entier à la vie contemplative. Sur l'avis des médecins il quitta Rome et se retira au couvent d'Arles. C'est là qu'il mourut le 26 juillet 1733, âgé seulement de 63 ans. Une édition complète des œuvres de Graveson parut sous ce titre : *Rev. Patris Pr. Ignatii Hyacinthi Amat de Graveson sacræ facultatis parisiensis doctoris et collegii Casanatensis theologi ordinis fratrum prædicatorum opera omnia hucusque sparsim edita, nunc vero in septem tomos tributa. Accessere auctoris vita, varia opuscula inedita et apologia adversus criminationes, tractatus auctoris de mysteriis et annis Jesu Christi Servatoris nostri*, 7 in-4°, Venise, 1740; Bassano, 1774, par les soins de Mansi.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. ii, p. 805, et édit. Coulon, à l'année 1733. Joseph d'Azegat, *Epistola in obitu Fr. Ign. Hyacinthi Amat de Graveson. dat. Arelate d. s. augusti 1733;* Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*; *Acta in Congreg. Casanaten.*, t. i, p. 20 sq. [Arch. gén. de l'ordre]; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. iv, col. 1186-1189; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1848, p. 196-197; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, Paris, 1910, t. vii, p. 419-423; *Analecta gallicana*, Paris, 1911, n. 9, p. 290.

R. Coulon.

1. GRAVINA Dominique peut compter parmi les hommes les plus remarquables que l'ordre des frères prêcheurs produisit au cours du xvii[e] siècle. Il était issu d'une des plus nobles familles du royaume de Naples et plusieurs de ses ancêtres s'étaient distingués soit dans les armes, soit dans les lettres. L'un d'eux, Jérôme Gravina (1555), appartenait à l'ordre de Malte. Voir Math. de Goussancourt, *Le martyrologe des chevaliers de Saint-Jean de Hierusalem, dits de Malte*, etc., Paris, 1643, à la lettre G... Pierre Gravina, sous Charles-Quint, s'était fait la réputation d'un grand poète. Voir Gaddi, *De scriptoribus*, t. i, p. 317. Dominique Gravina naquit à Naples vers 1574; d'abord élève au séminaire archiépiscopal de la même ville, vers l'âge de vingt et un ans, il prit l'habit dominicain le 8 janvier 1595, dans le couvent réformé de *Santa Maria della Sanità*, de Naples, pour la congrégation instituée sous le même vocable et qui, à cette époque, donna un grand nombre de personnages remarquables par leur science et leur sainteté. Voir P.-Th. Milante, *De viris inlustribus congregationis S. Mariæ Sanitatis*, Naples, 1745. Ses études terminées, il enseigna en plusieurs couvents, notamment au *Studium generale* de Naples. Au chapitre général tenu à Rome, en 1608, il fut promu, bien que fort jeune encore, au grade de maître en théologie. Cf. *Acta cap. gen.*, édit. Reichert, t. vi, p. 106. Deux ans après (1610), le général de l'ordre, Augustin Galamini, se trouvant à Naples, enjoignait au P. Gravina de se mettre à sa disposition, et l'assigna au collège Saint-Thomas de la Minerve, à Rome, en qualité de professeur. Il fut adjoint au procureur général de l'ordre Fr. Marco Maffei de Marcianisio (1601-1608), en qualité de *socius*. Nous ignorons combien de temps il demeura cette fois dans la ville éternelle, mais au chapitre de Milan (1622) il est assigné en qualité de régent au collège de Saint-Pierre-Martyr de Tarente, dans la province dominicaine de la Pouille. Il y est encore en 1629. *Acta cap. gen.*, t. vii, p. 50. Il remplit aussi dans le gouvernement de l'ordre des charges importantes : vicaire général de la congrégation *della Sanità* et provincial de la province du royaume de Naples. L'année 1642 fut pour l'ordre de saint Dominique remplie de toutes sortes de tribulations. Cf. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1913, t. vi, p. 405. Par suite d'intrigues ourdies par l'ambition et la vengeance, le maître général Nicolas Ridolfi avait été d'abord suspendu de sa charge, puis déposé par Urbain VIII, sans que ce dernier ait jamais donné de raison d'un acte aussi grave. Dès le moment où le général avait cessé d'exercer ses pouvoirs, il avait fallu le remplacer dans le gouvernement par un vicaire général. Le pape avait d'abord nommé à cet office François Gallasini, mais à la fin de décembre 1642, ayant encouru la défaveur d'Urbain VIII, il dut quitter Rome et se retirer à Pérouse; c'est alors que le pape fit choix du P. Gravina pour occuper ce poste difficile, en des circonstances qui le rendaient plus difficile encore. Il arriva à Rome en février 1643. Déjà avancé en âge, un pareil office eut vite raison de ses forces et il mourut au moins d'août suivant. Du moins, ne semble-t-il pas qu'il ait été opposé au P. Ridolfi, car celui-ci, dans une lettre du 11 octobre de la même année, ressent vivement cette perte. Mortier, *ibid.*, p. 440. Il fut enterré à la Minerve.

L'œuvre littéraire du P. Gravina est considérable. Parmi les ouvrages imprimés, citons : 1° *Catholicæ prescriptiones adversus omnes veteres, et nostri temporis hæreticos : quorum controversiæ ex antiquitate, universitate, Patrum consensione, S. Thomæ Aquinatis doctrina et methodo dissolvuntur ac confutantur. Opus xii tomis distinctum.* Quatre tomes parurent seulement, divisés en sept volumes, Naples, 1619-1639. Voir le détail du contenu dans Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. ii, p. 532. Notons en passant qu'à la fin du t. iii, Gravina a donné en appendice : *Series episcoporum et archiepiscoporum Ecclesiæ Neapolitanæ.* Le reste de l'ouvrage était prêt pour l'impression, mais à notre connaissance, il ne parut pas. Echard, *loc. cit.*, donne le titre des cinq autres tomes. 2° Le cardinal Bellarmin avait composé *De gemitu columbæ sive de bono lacrymarum libri tres*, in-12, Rome, 1617. Dans ce livre, qui eut bientôt plusieurs éditions, Bellarmin avait critiqué le relâchement de certains ordres religieux plus anciens que la Compagnie de Jésus; Gravina voulut répondre à ces critiques et publia à son tour : *Vox turturis seu de florenti usque ad nostra tempora SS. Benedicti, Dominici, Francisci, et aliarum sacrarum religionum statu. Auctore A. R. P. Pr. Dominico Gravina ordinis prædic. S. T. magistro et professore in universitate Regia Neap. cur. arch. theologo S. Officii consul.*, in-8°, Naples, 1625; in-24, Cologne, 1627; in-8°, Naples, 1628; in-4°, Cologne, 1628. Le P. Roth, S. J., répondit à Gravina, mais seulement six ans après par : *Cavea turturi male contra gementem Roberti cardinalis Bellarmini columbam exultanti, a theologo veritatis*

vindice structa, etc., in-12, Munich, 1631. A son tour Gravina répliqua par : *Congeminata vox turturis florentissimum sacrorum ordinum statum, disrupta cavea anonymi, iterato occinentis. Opus e manuscriptis tractatibus Gravinianis ab ill. D. Augustino Ardinghello excerptum et a facultate theologica Parthenopæa invictissimo ac potentissimo Poloniæ regi* (*Ladislao IV*) *dicatum*, in-4°, Naples, 1633. Cinq ans après, une autre édition parut *Congeminata vox, etc., per Thomam de Sarria, nunc primo in Germania revisum, et illustratum, et copiosis indicibus absolutum*, in-4°, Cologne, 1638. Une autre édition parut la même année, sous ce titre : *Resonans turturis concentus. Opus a R. P. F. Thoma de Sarria ejusdem ordinis revisum et illustratum*, in-4°, Cologne, 1638. Ardinghelli publia encore sur la même question cet autre factum : *Augustini Ardinghelli Paradoxa jesuitica, hoc est, impiæ, nefariæ et pestiferæ jesuitorum Germanicorum sententiæ adversus omnes religiosos ordines*, dans les *Arcana Societatis Jesu*, in-8°, 1635. Sur ces polémiques regrettables entre ordres religieux, malencontreusement occasionnées par Bellarmin, nous ne pouvons qu'adopter pleinement le jugement d'Echard : *Certe quisque suæ sodalitatis vulnera tacitus deflere contentus esse debet. Nam si cuique in aliorum mala involare, et ea in vulgus propalare licet, quænam societas ab innumeris improperiis immunis erit ? Revera Bellarminus ejusque apologista in his lucubratiunculis suorum famæ parum consuluerunt, et rectius ac felicius abstinuissent. Scriptores ordinis præd.*, t. II, p. 533. 3° Et de fait, le moment était bien mal choisi pour de pareilles disputes. Il y avait quelques années à peine que le Dalmate Marc-Antoine de Dominis, S. J., d'abord évêque de Segni, puis archevêque de Spalato, avait apostasié et passé à l'anglicanisme (1616). Après avoir publié des ouvrages contre l'Église catholique et en particulier contre le pape, il était revenu de ses erreurs, non toutefois sans inspirer des craintes sérieuses sur son orthodoxie recouvrée. Il mérita même d'être mis en prison, où il mourut en 1624. Voir t. IV, col. 1668-1675. Cf. Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 717. C'est pour défendre la vérité catholique attaquée par de Dominis que Gravina publia les deux ouvrages suivants : *Pro sacro fidei catholicæ et apostolicæ deposito, fideliter a romanis pontificibus custodito, Apologeticus adversus novatorum calumnias, et præsertim novissimi Marci Antonii de Dominis archiapostatæ Spalatensis*, in-4°, Naples, 1629; Cologne, 1638. Cet ouvrage fut suivi cinq ans plus tard de cet autre écrit : *Pro sacrosancto ordinis sacramento vindiciæ orthodoxæ, adversus Hæreseologias Marci Antonii de Dominis archiapostatæ Spalatensis, in quibus pariter Ecclesiæ latinæ cum græca tam in materia quam forma, concordia demonstratur*, in-4°, Naples, 1634; Cologne, 1638. Les quatre opuscules qui précèdent, dans leur édition de Cologne, furent publiés par P. Thomas de Sarria, O. P., régent des études au collège de Cologne. Le P. Gravina s'exerça encore sur un grand nombre d'autres sujets. 4° *Cherubim paradisi S. Thomas Aquinas, characteribus divinæ sapientiæ illustratus cum SS. Patribus ab oppositis paraturis vindicatus*, in-4°, Naples, 1641. En appendice : *Panegyris S. Thomæ et Aquinatum familiæ*. 5° *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus* Βασανίστης, *hoc est Lapis Lydius, pars prima*, in-4°, Naples, 1638. *Pars II praxim concernens, quomodo veræ a falsis revelationibus et visionibus discerni possint*, in-4°, Naples, 1638. 6° *De indivisa et unanimi sacrosancti Evangelii prædicatione ab orthodoxis et legitime missis divini verbi concionatoribus disseminanda pro communi gentium, aliorumque infidelium cultura et messe*, in-4°, Naples, 1637. 7° *Vita e miracoli di S. Gregorio arcivescovo e primate d'Armenia cavata da un antico esemplare Latino scritto in lettere Longobarde e da Simon Metafraste, e della relatione della christianità dell'Armenia, posta in luce ad istanza della M. R. S. madre donna Leonora Pignatelló abbadessa di S. Gregorio*, Naples, 1630; 1655. *La parte seconda è dell'origine del celebre monasterio di San Gregorio in Napoli*. 8° *De Ecclesia Armena ejusque devotione erga apostolicam sedem, et de christianitate illa per fratres prædicatores in ecclesiasticis ritibus directa et custodita*. Cf. Fontana, *Monumenta dominicana*. 9° *Totius Summæ theologicæ S. Thomæ de Aquino compendium rhytmicum*, in-12, Naples, 1625; in-16, Barcelone, 1640; in-12, Turin, 1879. 10° *Oratio habita Dominica prima adventus coram S. D. N. Paulo V anno Domini 1607*, in-4°, Rome, 1607. 11° *Oratio... anno Domini 1605*. Gravina s'occupa aussi de l'édition des œuvres d'autrui. C'est ainsi qu'il publia : *Quæstiones quodlibetales P. Joannis de Neapoli Sicola nuncupati S. T. M. Parisiensis circa 1316 florentis ex cod. ms. bibl. S. Dominici Neapoli*, in-fol., *ibid.*, 1618. On lui doit également *Annalium sacri ordinis prædicatorum Centuria prima, auctore A. R. P. F. Thoma Malvenda, etc., jussu R. P. F. Seraphini Sicci magistri generalis in lucem edita*, in-fol., Naples, 1627. Sur la valeur de ce travail voir Echard, *Scriptores ordinis*. De plus, Gravina a laissé un grand nombre d'écrits, qui ne virent pas le jour. Thomas de Sarria, dont nous avons parlé plus haut, en possédait un grand nombre, dans le but de les publier, mais lui-même mourut sans pouvoir le faire. Parmi ces opuscules, dont Echard, *op. cit.*, p. 532, a dressé la liste, citons : 1° *Biga duarum controversiarum de assumptione Deiparæ D. N. et de catechesi præmittenda articuli crucifixionis Christi Domini ante baptisma adulti;* 2° *De choro et cantu ecclesiastico ad P. M. F. Sigismundum Ferrarium;* 3° *Miles delicatus, id est, Guillelmus de Sancto Amore in M. Antonio de Dominis Spalatensi redivivus, in arenam a S. Thomæ disciputo expostulatus. Ad M. P. Petrum de Cannadilla;* 4° *Quinque disputationes dogmaticæ in materia conceptionis B. V. adversus calumnias Lutheri, Calvini, Chemnitii, Heshusii et aliorum protestantium;* 5° *De formali constitutivo religionis adversus Spalatensem;* 6° *Panarium contra novissimorum sectariorum, qui se illuminatos vocabant, errores;* 7° *Propositiones nonnullæ mysticorum, ad limam theologiæ scholasticæ examinatæ;* 8° *De simplicitate et prudentia christiana in columba et serpente designata adversus atheos et filios hujus sæculi, ad M. P. F. Thomam de Sarrios regentem Coloniensem;* 9° *Quærimonia apologetica de adulatoribus Palatinis fratris Dominici Gravina Neapolitani F. magistri ord. præd. provincialis Prov. Regni, quæ sanctum Thomam edidit. Pro defensione decreti novissimi S. D. N. Pauli divina providentia papæ V, de conceptione Deiparæ Virginis Mariæ, respondens memoriali exhibito quodam anonymo ad catholicum Hispaniarum regem.* Incipit : *Si inimicus meus maledixisset.* — Explicit :.... *suam gloriam quærentes, non Christum crucifixum prædicantes. Finis.* Bibl. Vatic., *lat. 1902*, etc. Un certain nombre de ces écrits inédits se trouvent aux Archives générales de l'ordre.

J. Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 532-534; P.-Th. Milante, *De viris inlustribus congregationis S. Mariæ Sanitatis*, Naples, 1745, p. 190-199; P. Th. Masetti, *Monumenta et antiquitates*, etc., Rome, 1864, t. II, p. 188; B. Reichert, *Acta capitulorum generalium*, Rome, 1902, t. VI, p. 106, 152, 341; t. VII, p. 50, 139, 140; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1913, t. VI, p. 440; Fontana, *Monumenta dominicana*, Rome, 1675, p. 572; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 998; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, *Bellarmin*, col. 1240.

R. Coulon.

2. GRAVINA Joseph-Marie, moraliste et contro-

versiste, né à Palerme le 17 mars 1702, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 31 octobre 1716. Il enseigna d'abord les humanités, puis pendant neuf ans la philosophie; chargé de l'enseignement de la théologie à Palerme pendant près de dix-huit ans, il prit une part active aux controverses sans cesse renouvelées sur la question du probabilisme. La querelle s'ouvrit à propos des conclusions défendues au collège de Palerme touchant l'usage et l'abus de l'opinion probable, sous la direction du P. Gravina, préfet des études et auteur des thèses : *Conclusiones theologicæ critico-ethicæ de usu et abusu opinionis probabilis*, Palerme, 1752. Cf. Zaccaria, *Thesaurus theolog.*, t. IV, p. 335-350. Le P. Vincent Diez prit aussitôt la défense du probabiliorisme et du tutiorisme dans son *Antiprobabilismus vindicatus*, Palerme, 1753, et ce fut pour répondre aux attaques dont son enseignement était l'objet que le P. Gravina composa son grand ouvrage sur le probabilisme : *Trattenimenti apologetici sul probabilismo*, 3 in-4°, Palerme, 1755, traité capital en la matière. Le P. Vincent Avocati, dominicain, lui opposa sa *Defensio scholæ thomisticæ ordinis prædicatorum*, Palerme, 1755, mais sans rien enlever à la solidité des preuves apportées par le P. Gravina en faveur de la doctrine probabiliste. D'après Melzi, le P. Gravina serait l'auteur d'une dernière apologie du probabilisme : *Il probabilismo sostenuto e diffeso*, Palerme, 1757. Cependant l'authenticité de cet ouvrage est loin d'être établie.

L'activité intellectuelle du P. Gravina s'est étendue avec un égal succès à des matières d'ordre fort différent. On a de lui un excellent traité sur les méthodes d'enseignement de la philosophie scolastique : *Ratio tradendæ philosophiæ in scholis provinciæ Siculæ S. J.*, Palerme, 1754, et divers ouvrages de spiritualité et de piété, notamment un commentaire des *Exercices* de saint Ignace à l'usage des Pères de la Compagnie : *Jesuita rite institutus piis exercitationibus SS. Patris Ignatii de Loyola*, 2 in-12, Palerme, 1746, ouvrage de très haute valeur. La théologie dogmatique lui doit des *Conclusiones polemicæ de quinque jansenistarum erroribus in hæreses vergentibus*, Palerme, 1755, reproduites dans le *Thesaurus theologicus* de Zaccaria, t. V, p. 433 sq., et une *Dissertatio anagogica, theologica, parænetica de paradiso*, Palerme, 1762, préparée par le P. Benoît Plazza, et achevée par Gravina à partir du *caput II de adjunctis resurrectionis*, p. 404-728. Le dernier chapitre : *De electorum hominum*, fut condamné par décret de l'Index, le 22 mai 1772, à une heure fort critique pour la Compagnie de Jésus. Les attaques passionnées que souleva cette thèse restrictive causèrent au saint vieillard les peines les plus vives; il se confina désormais dans la retraite. Après la publication du bref *Dominus ac redemptor*, le 16 août 1773, il se retira vraisemblablement à Modène. La date de sa mort est incertaine. D'après Mira, il mourut à Rome le 23 novembre 1775, d'après Caballero, il vécut à Modène jusque vers 1780.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1719-1722; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1913, t. V, col. 235 sq.; Zaccaria, *Storia letter.*, t. VI, p. 393 sq.

P. BERNARD.

GRAZIANI Antoine-Marie naquit à Borgo San Sepolcro, sur les confins de la Toscane, le 23 octobre 1537; il était le cinquième enfant d'une famille plus noble que riche. Orphelin à six ans, il végéta assez longtemps dans la maison paternelle, car il avait dix-sept ans quand son frère Louis, qui avait déjà une situation à Rome, consentit à s'occuper de lui. Il le fit étudier les lettres et l'envoya à Padoue, où il suivit les cours de droit. A vingt-trois ans, il arrivait à Rome et trouvait une place au service du futur cardinal Jean-François Commendone, qui lui fit parfaire ses études, lui enseignant lui-même la philosophie. Les heureuses dispositions de Graziani le rendirent cher à son maître, qui se l'attacha en qualité de secrétaire et le prit comme compagnon de ses voyages à travers l'Europe, pour le service de l'Église. Commendone mourut en 1584 et son secrétaire, qui avait refusé les propositions avantageuses du roi de Pologne pour lui rester fidèle, songeait à quitter la cour et à rentrer dans sa patrie afin de se livrer aux lettres, pour lesquelles il avait une passion. Sixte-Quint le retint et le nomma secrétaire des lettres latines. Après la mort du pontife, son neveu le cardinal Montalto le garda à ses côtés. Clément VIII, qui lui avait quelques obligations, le créa évêque d'Amelia, en Ombrie, le 17 février 1592, et lui confia peu après l'importante mission de travailler à unir les princes d'Italie pour une action commune contre les Turcs. Revenu dans son diocèse, Graziani convoqua un synode diocésain, au mois de septembre 1595, et il en fit imprimer les statuts deux ans après à Venise, où le pape l'avait envoyé comme nonce. On dit que, sans l'opposition du cardinal-neveu, qui ne voulait pas voir de sujets du grand-duc de Toscane parmi les membres du Sacré Collège, Clément VIII l'aurait fait cardinal. Quand, en 1598, l'évêque d'Amelia fut contraint par la maladie de demander son rappel, il se retira donc en son évêché, où il put enfin se consacrer à loisir à ses travaux préférés, qui lui ont mérité de Tiraboschi l'éloge d'avoir été l'un des écrivains les plus cultivés de son temps. Graziani mourut à Amelia, le 1er avril 1611 et fut enseveli dans sa cathédrale, où il avait préparé son tombeau, pour lequel il avait dicté une inscription fort modeste. De son vivant, il ne publia que les actes du synode diocésain qu'il avait tenu, *Synodus diœcesana Amerina*, in-4°, Venise, 1597, auxquels il avait ajouté un court appendice : *Vitæ sanctorum Amerinæ ecclesiæ patronorum;* Charles-Marie Fabi, son successeur sur le siège d'Amelia, les réédita, Rome, 1792, en les faisant précéder d'une notice sur Graziani. L'œuvre manuscrite qu'il avait laissée était importante et elle trouva divers éditeurs; nous citerons : *De bello Cyprio libri quinque*, in-4°, Rome, 1624; *De vita Joannis Francisci Commendoni cardinalis libri quatuor edente Rogerio Akakia*, in-12, Paris, 1647, 1669; Padoue, 1683, et de nouveau en 1685 avec d'autres biographies; Barbier veut que ce pseudonyme cache Fléchier, qui traduisit l'ouvrage en français, *La vie du cardinal Commendon*, in-4°, Paris, 1671; 3e édit., Paris, 1702; Amsterdam, 1695. Le même évêque de Nîmes publia aussi un autre livre de Graziani, *De casibus virorum illustrium*, in-4°, Paris, 1680, réédité l'année suivante sous le titre de *Theatrum historicum de virtutibus et vitiis illustrium virorum et fœminarum eorumdemque casibus maximam partem funestis*, in-8°, Francfort, 1681; on a extrait de ce livre *Vita e avventure del cardinale Reginaldo Polo inglese*, in-8°, Gênes, 1856; l'avocat Laurent Coleschi l'a traduit en entier : *Dei casi degli uomini illustri*, in-8°, San Sepolcro, 1881. Le P. Jérôme Lagomarsini, jésuite, publia un autre ouvrage fort intéressant de Graziani, *De scriptis invita Minerva ad Aloysium fratrem libri viginti*, 2 in-4°, Florence, 1745-1746, dans lequel, cédant aux instances de son frère Louis, il écrit l'histoire sommaire de Borgo San Sepolcro, leur patrie, celle de leur famille, puis raconte les voyages de son susdit frère à travers le monde et les événements principaux qui regardent la religion depuis le pontificat de Pie IV jusqu'à celui de Clément VIII. Il publia aussi une *Epistola ad cardinalem J. F. Commendonum de Julio Pogiano atque ejus latinis litteris*, in-4°, Rome, 1756; et *Epistolarum ad Nicolaum Thomicium libri decem*. En 1759, on imprima à Varsovie, d'après un manuscrit de la bibliothèque Zaluski, aujourd'hui à Saint-Pétersbourg, *De Joanne Heraclide despota Vallachorum principe et de Jacobo Didascalo*

Joannis fratre, réédité, d'après les manuscrits de la Vaticane, par le cardinal Maï dans le t. VIII du *Spicilegium romanum*, Rome, 1842, avec les lettres de Graziani *ad Nicolaum Thomicium*. Si le savant cardinal connaît la première édition des lettres par le P. Lagomarsini, il semble ignorer l'édition de Varsovie. Nous avons encore rencontré sous le nom de Graziani un volume intitulé : *Humanarum litterarum viridarium*, in-4°, Naples, 1658.

Ughelli, *Italia sacra*, Rome 1644, t. I, p. 343; Moréri, *Dictionnaire historique*, Paris, 1745; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Rome, 1784, t. VII *b*, p. 302; Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1846.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GREBNER Thomas, philosophe et controversiste allemand, né le 1er juillet 1718 à Mergentheim en Franconie, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 12 juillet 1736. Il enseigna d'abord les humanités à Fulda, où il rédigea ses *Institutiones catechismi triplicis de doctrina fidei christianæ, ritibus Ecclesiæ præcipuis, ortu et progressu religionis veræ ab orbe condito*, Mannheim, 1750, ouvrage fort répandu dans les établissements d'enseignement secondaire en Allemagne et qui a été souvent imité depuis. Professeur de philosophie à Heidelberg, puis à l'université de Wurzbourg, il publia divers traités qui lui acquirent une solide réputation : *Logica practica in regulas digesta et demonstrata*, Heidelberg, 1752; Wurzbourg, 1754; *Idea philosophiæ moralis sive brevis ethicæ institutio*, Heidelberg, 1753; *Dissertatio philosophica de veritate apparente seu errore et sophismate ad usum utriusque fori*, Wurzbourg, 1754; *Philosophia moralis sive ethica et jus naturæ*, Wurzbourg, 1755; ouvrage bientôt classique et qui eut, jusqu'à la suppression de la Compagnie, de nombreuses éditions. L'esprit positif du P. Grebner s'attachait aux faits et aux textes plus encore qu'aux idées; son traité de la vérité apparente suppose une connaissance approfondie du droit canonique et sa *Dissertatio historica de conciliis nationis Germanicæ... una cum Vindiciis historicis pro Ecclesia et imperio*, Wurzbourg, 1757, porte la marque d'une érudition vaste et sûre. Nommé successeur du P. Adrien Daude dans la chaire d'histoire ecclésiastique, il publia un abrégé de l'histoire universelle de l'Église, *Compendium historiæ universalis et pragmaticæ romani imperii et Ecclesiæ christianæ*, 3 in-8°, Wurzbourg, 1757-1764, qui est l'abrégé et la continuation de l'ouvrage du P. Daude, avec une part très large et alors très précieuse donnée à l'histoire de la théologie, du droit canonique et des controverses religieuses. Contre les protestants qui s'attachaient, avec Mosheim, J.-G. Walch et Jean-Albert Fabricius, à dénaturer les dogmes et les institutions de la primitive Église, il composa le plus remarquable de ses ouvrages : *Germania sacra in primitivo statu Ecclesiæ... juxta catholicorum systema de fide, disciplina, jure sacrorum et hierarchia ecclesiastica contra systemata protestantium*, Bamberg et Wurzbourg, 1767. Après la publication du bref *Dominus ac redemptor* qui supprimait la Compagnie de Jésus, il continua d'enseigner l'histoire à l'université de Wurzbourg et travaillait activement à l'édition d'un grand ouvrage de numismatique, quand la mort le surprit le 19 mai 1787.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1726-1728; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1913, t. V, col. 405.

P. BERNARD.

GREGENTIUS (Saint), que les ménées grecs disent originaire de Milan, alla en Égypte mener la vie d'anachorète. Il devint évêque de Taphar (Tzafar) au pays des Homérites (Hémiarites) au sud de l'Arabie Heureuse, vers 535. Son élévation à ce siège se rattache fort bien à la fin de la persécution des chrétiens, quand le pays passa sous la domination des Éthiopiens. Il aurait eu à Taphar, vers 540, une discussion avec le juif Herban, en présence du roi du pays, de quelques évêques et de beaucoup de juifs, discussion qu'aurait mise par écrit le scolastique Palladius. Cette Διάλεξις μετὰ Ἰουδαίου Ἑρβᾶν τοὔνομα n'est pas d'une authenticité très sûre, et beaucoup de critiques la tiennent pour fabriquée. Mais la question n'a pas encore été soumise à un examen approfondi. La vérité de la religion chrétienne est prouvée dans ce dialogue par l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament et par les miracles. Quoi qu'il en soit de son authenticité, la *Dispute* se relie aux Νόμοι τῶν Ὁμηριτῶν, lois rédigées au nom d'Abraham, roi des Homérites, mais également attribuées à saint Gregentius. Les deux écrits font suite l'un à l'autre et forment comme un seul et même ouvrage. La Διάλεξις fut publiée en grec et en latin et annotée par Nicolas Galonius, in-8°, Paris, 1586, et reproduite dans la *Bibliotheca Patrum*, t. V, p. 919 sq., dans Galland, t. XI, p. 599 sq., et par Migne, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 621-784. Les Νόμοι sont *ibid.*, col. 567-620. On célèbre la fête de saint Gregentius le 19 décembre.

Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 486; trad. franç. par Godet et Verschaffel, Paris, 1899, t. III, p. 29; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 59; *Dictionary of national biography* de Stephen et de Lee, Londres, 1885-1903, t. II, p. 730; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 520-521.

E. MANGENOT.

1. GRÉGOIRE Ier LE GRAND (Saint). — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. VIE. — Grégoire Ier, le premier moine qui soit monté sur la chaire apostolique, et l'un des quatre docteurs par excellence de l'Église d'Occident, naquit à Rome, en 540 selon toute apparence, d'une antique et illustre famille. Fils d'opulents patriciens, il embrassa la carrière politique, et de très bonne heure, avant 571 à coup sûr, l'empereur Justin II le nomma préteur de Rome. Mais, séduit d'abord pendant quelque temps par l'éclat des grandeurs terrestres, Grégoire parvint à s'en déprendre, et, renonçant après de longues hésitations aux espérances du monde, il vendit les biens de son immense héritage, pour en consacrer le prix au soulagement des pauvres et à la fondation de sept monastères, six en Sicile et le septième à Rome, au sommet du *vicus Scauri* (aujourd'hui *monte Cœlio*) dans son propre palais. Il s'y fit moine lui-même, suivant la règle de saint Benoît; il poussa si loin la rigueur du jeûne que sa santé, naturellement délicate, s'en trouva ruinée, que sa vie même en fut compromise. Il ne laissera pourtant pas, dans les années qui suivront, de pleurer amèrement le cloître et de soupirer après le retour de ces jours heureux. Le pape Benoît Ier l'arracha de sa cellule en 577, pour le créer, malgré lui, cardinal-diacre ou régionnaire. Le successeur de Benoît Ier, Pélage II, l'envoya comme *apocrisiaire* ou nonce, en 578, auprès de l'empereur Tibère, à Constantinople. En 584 ou 585, Grégoire pouvait rentrer, à Rome, dans son monastère, dont les religieux l'élurent abbé, peu après son retour. La vue de quelques jeunes Anglo-Saxons, sur le marché des esclaves, lui inspira la pensée de s'embarquer pour l'Angleterre et d'aller porter chez un peuple non encore dépravé les bienfaits du christianisme et de la civilisation. Il avait déjà, du consentement du pape, quitté Rome en secret, quand un soulèvement populaire contraignit Pélage II à rappeler par courrier le bienfaiteur de la ville et l'idole du peuple romain. Pélage mourut le 7 février 590. Aussitôt Grégoire est élu pape par la voix unanime du sénat, du peuple et du clergé. Il n'épargna rien pour se soustraire à leur

choix. Mais, dès que l'empereur d'Orient, Maurice, eut confirmé l'élection, le peuple conduisit l'élu en triomphe à Saint-Pierre, et Grégoire fut sacré le 3 septembre 590.

Personne n'a jamais eu du souverain pontificat une idée plus haute, et, de fait, Grégoire a été la plus noble personnification de la papauté. Politiquement et religieusement, la situation ne lui offrait à son avènement que des sujets de douleur et d'alarmes. Il compare lui-même l'Église à « une barque vieille et vermoulue, suspendue sur l'abîme, craquant comme à l'heure du naufrage. » *Registr. epist.*, l. I, epist. IV. L'Italie était la proie des inondations, de la peste et de la famine; les Lombards y mettaient tout à feu et à sang; la province ecclésiastique de Milan s'obstinait dans le schisme que la condamnation des *Trois Chapitres* avait provoqué; de Constantinople, un pouvoir ombrageux et tracassier étendait jusque sur la papauté ses exigences, et déjà le schisme futur de l'Église grecque se faisait pressentir; le monde civilisé semblait pencher vers sa ruine. Humble et charitable, ferme et tendre de cœur, vigilant et clairvoyant, Grégoire réussira, par son génie comme par le charme et l'ascendant de sa vertu, à remédier à ces maux et à renouveler en partie la face de la chrétienté. Il luttera sans relâche et non pas toujours sans succès contre les hautaines prétentions et les menaces du byzantinisme; il ranimera la vie chrétienne et soulagera dans la mesure du possible les misères de son temps; il organisera le domaine temporel des papes et fondera leur paternelle suprématie sur les royautés naissantes et les nations nouvelles qui s'appelleront la France, l'Espagne, l'Angleterre. A vrai dire, c'est lui qui inaugure le moyen âge, la société moderne et la civilisation chrétienne. Dans les dernières années de sa vie, Grégoire fut presque toujours aux prises avec la maladie; à peine pouvait-il, aux jours des grandes fêtes, se lever de son lit et célébrer la messe solennelle. Il mourut au commencement du mois de mars 604, le 12 mars 604, selon l'opinion commune; il avait reçu du consentement universel le double surnom de Saint et de Grand, et il demeurait le perpétuel modèle de ses successeurs.

II. ÉCRITS. — Saint Grégoire est, de tous les papes, Benoît XIV excepté, celui qui nous a laissé le plus d'ouvrages. Ces travaux dont l'auteur se plaisait à exagérer les défauts littéraires, reflètent en définitive la décadence du style et du goût au VIe siècle. Mais, morale ou liturgie, quelque sujet qu'aborde la plume de l'humble et doux pontife, tout va, non précisément à satisfaire aux besoins de l'intelligence, mais plutôt à relever et à purifier la volonté humaine, non à dévoiler les arguties de l'hérésie, mais à lutter contre l'épuisement des courages, le désespoir des vaincus et le sauvage orgueil des conquérants; tout se tourne à la pratique. De saint Grégoire nous possédons : 1° un *Pastoral, Liber regulæ pastoralis*, composé vers l'an 591 et dédié à Jean, archevêque de Ravenne. Grégoire s'y justifie du reproche que lui avait adressé Jean de s'être dérobé par la fuite à la dignité suprême, en relevant les grandeurs et les difficultés du ministère pastoral. Le livre comprend quatre parties : la Ire pose les règles qui doivent présider à la vocation sacerdotale, *ad culmen quisque regiminis qualiter veniat;* la IIe dépeint la vie du vrai pasteur, *ad hoc rite perveniens qualiter vivat;* la IIIe qui contient, dit Bossuet, « une morale admirable et tout le fond de la doctrine de ce grand pape, » trace les règles de la prédication, *bene vivens qualiter doceat;* la IVe et dernière, en un seul chapitre, invite le pasteur à rentrer en lui-même tous les jours, *recte docens infirmitatem suam quanta consideratione cognoscat.* Le succès du livre fut éclatant. La traduction grecque d'Anastase II, patriarche d'Antioche, ne nous a pas été conservée; le roi d'Angleterre, Alfred le Grand, mort en 901, en a fait une version anglo-saxonne. 2° Un très vif succès accueillit aussi un peu plus tard, vers 593, les quatre livres des *Dialogues*, dont le titre, dans la plupart des manuscrits, est suivi de cette addition qui en détermine le sujet, *De vita et miraculis patrum Italicorum, et de æternitate animarum.* Saint Grégoire y raconte à un ami de jeunesse, le diacre Pierre, nombre de traits miraculeux des saints de l'Italie, qu'il emprunte, soit à ses souvenirs personnels, soit à de graves autorités. Le Ier et le IIIe livres sont consacrés au récit des miracles de divers saints personnages, qui tous, sauf saint Paulin de Nole, sont peu ou point connus. Le IIe livre, un chef-d'œuvre, s'occupe exclusivement des miracles de saint Benoît de Nursie. Le IVe livre est un tissu de visions miraculeuses, qui vont à établir la survivance de l'âme après la mort. Maintes fois traduits, ces *Dialogues*, qui répondaient si bien à la croyance des contemporains aux miracles, se sont répandus partout et ont servi de type à l'hagiographie du moyen âge. 3° Les *Morales, Expositio in librum Job sive Moralium libri XXXV*, commencées à Constantinople par saint Grégoire avant son élection, et terminées pendant son pontificat, popularisèrent les secrets de l'ascétisme, en développant les traditions les plus élevées de l'exégèse biblique, et méritèrent de servir, durant le moyen âge, de base à l'enseignement de la théologie morale. Le livre de Job y reçoit tout à tour une triple explication, l'explication littérale ou historique, reléguée à l'arrière-plan, l'explication mystique ou typique, l'explication morale, de toutes la plus ample et la plus détaillée. 4° Les quarante *Homélies sur l'Évangile* forment très probablement un cycle de prédications sur des textes évangéliques, prononcées en 590 et en 591; vingt furent prêchées par saint Grégoire lui-même et recueillies dans l'église par des sténographes; vingt autres furent lues au peuple, en sa présence, par un notaire, à cause des cruelles souffrances qui empêchaient le pape de monter en chaire. L'auteur les a publiées en 592 ou 593, et divisées en deux livres. On trouve ordinairement à la suite, dans les éditions modernes, un émouvant sermon sur la pénitence que saint Grégoire avait prêché à Rome pendant la grande peste de 590. C'est aux *Homélies sur l'Évangile* qu'on s'est plu dans la suite à emprunter les leçons de l'office liturgique aussi bien que les lectures des chapitres ou du réfectoire des communautés religieuses. 5° Les vingt-deux *Homélies sur Ézéchiel* furent prononcées par saint Grégoire devant le peuple en 593, pendant le siège de Rome par les Lombards, et se partagent en deux livres qui interprètent, le Ier, *Homil.*, I-XII, les c. I-IV, le IIe, *Homil.*, XIII-XXII, le c. XL. 6° Ce qui fait le mieux ressortir le génie de saint Grégoire et son infatigable activité, c'est le *Registrum epistolarum*, le recueil de sa correspondance officielle. Mais, du *Registre* original, il n'a survécu que des débris. On n'en possède plus aujourd'hui que trois extraits, indépendants les uns des autres et remontant tous très haut. L'extrait le plus considérable, puisqu'il contient, à tout prendre, 683 lettres, fut adressé par le pape Adrien Ier (772-795) à l'empereur Charlemagne; les lettres y sont rangées indiction par indiction et tout le pontificat de saint Grégoire s'y déroule. Un second extrait comprend 200 lettres, qui probablement appartiennent toutes à l'indiction IIe, 598-599. Dans une troisième collection nous ne trouvons guère qu'une cinquantaine de lettres, différentes des précédentes et qui sont empruntées aux indictions XIII, IV, X. Ces deux dernières collections, plus courtes que celle d'Adrien Ier, semblent bien lui être antérieures. Elles nous offrent, en dehors du recueil d'Adrien Ier, 165 lettres; de sorte qu'il

nous est resté, de compte fait, dans les trois recueils, 848 lettres de saint Grégoire. Il nous est aussi parvenu par une autre voie quelques lettres isolées; mais leur authenticité ne saurait être admise en bloc. Bède le Vénérable seul, *Hist. eccl. gentis Angl.*, I, 27, nous a transmis la réponse de saint Grégoire aux onze questions posées par l'archevèque de Cantorbéry, saint Augustin, *Registr.*, l. XI, epist. IV; on la tient aujourd'hui presque généralement pour apocryphe. P. Ewald et L. M. Hartmunn, *Gregorii I papæ Registrum epistolarum*, Berlin, 1891-1893, dans *Monumenta Germaniæ historica. Epist.*, t. I-II; P. Ermini, *Sull' Epistolario di Gregorio Magno, note critiche*, Rome, 1904. 7° Le *Sacramentaire grégorien* est le fruit d'une réforme profonde apportée par saint Grégoire dans le missel romain. Nous ne l'avons plus cependant sous la forme que le grand pape lui avait donnée. Tous nos manuscrits ne sont que des copies plus ou moins authentiques de l'exemplaire que le pape Adrien Ier, entre 784 et 791, envoya en France, à la prière de Charlemagne. Dans le chant liturgique, saint Grégoire s'est aussi montré réformateur, en publiant un nouvel *Antiphonaire*. Le nom de *chant grégorien* rappelle, enfin, sa sollicitude pour recueillir les anciennes mélodies de l'Église et imprimer au chant ecclésiastique un caractère à part de gravité et de suavité. E. Bivell, *Der Gregorianische Gesang*, Gratz, 1904.

Les huit hymnes qui portent le nom de saint Grégoire peuvent être toutes regardées comme apocryphes. Dreves, *Theol. Quartalschrift*, 1907, p. 548-562; 1909, p. 436-445. Sont également suspects ou plutôt apocryphes les *Commentaires sur le Ier livre des Rois*, l'*Explication du Cantique des cantiques*, l'*Explication des sept psaumes de la pénitence*, l'*Harmonie de quelques témoignages de la sainte Écriture*.

Saint Patère a extrait des œuvres de saint Grégoire le Grand des explications que ce pape a données de tous les passages de la Bible *Liber de expositione Veteris ac Novi Testamenti de diversis libris S. Gregorii concinnatus*, *P. L.*, t. LXXIX, col. 683-1136. Alulf a recueilli, de son côté, les explications que saint Grégoire avait faites des passages du Nouveau Testament. *Gregoriale super Novum Testamentum, ibid.*, col. 1137-1424.

III. DOCTRINE. — Écrivain et orateur, saint Grégoire est un théologien très sûr. Point de hardiesses, point de singularités dans sa doctrine. Elle est le reflet exact généralement, quoique pâli, de celle de saint Augustin. Le glorieux pape ramène les idées de son maître au niveau des esprits moyens de son temps, et les accommode au caractère tout pratique que peuple et clergé donnent alors à la religion. Comme saint Augustin, il relève l'autorité et les privilèges de la foi par-dessus la science et la philosophie, qui aussi bien lui sont opposées. *Homil. in Evang.*, XXVII; *In Ezechiel.*, homil. V. Comme saint Augustin, il prêche la nécessité d'une grâce prévenante, même pour le commencement de la foi et des bones œuvres, *Moral.*, l. XVI, c. XXX, et enseigne la prédestination absolue et indépendante, *Moral.*, l. XXVII, c. VII; l. XXIX, c. LVII, LXXVII; l. XXXIII, c. XXXVIII; peut-être néanmoins n'admet-il la réprobation qu'après la prévision des fautes, l. XXV, c. XXXII; l. XXXIII, c. XXXIX. Il reconnaît à la passion du Sauveur une valeur salutaire et pénale. Jésus-Christ seul pouvait sauver l'humanité coupable et il s'est substitué à elle pour expier ses fautes. Il a pavé les droits du démon, dont la défaite a été complète. Voir J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 272-276, 413-414, 439-444. Avec saint Augustin encore, saint Grégoire tient que les enfants morts sans baptême encourent des peines positives et le feu de l'enfer. *Moral.*, l. IX, c. XXXII. Sans entrer dans les spéculations à la suite de l'évêque d'Hippone, il proclame simplement la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, *Moral.*, l. XXII, c. XXVI; *In Evang.*, homil., XIV, 1; XXII, 7, et il reconnaît à la messe le caractère d'un sacrifice expiatoire et propitiatoire, destiné non seulement à effacer les péchés des vivants, mais à soulager les défunts dans les peines de l'autre vie, *Dialog.*, l. IV, LV, LVIII, CLIX; *In Evang.*, homil. XXXVII, 8; le dogme du purgatoire est mis ici en pleine lumière. La question des anges a spécialement attiré l'attention de saint Grégoire. Selon lui, les anges sont des créatures entièrement spirituelles, sans corps, *Moral.*, l. II, c. VIII; l. IV, c. VIII; *Dialog.*, l. IV, c. XXIX; ils sont inégaux en dignité, *In Evang.*, homil. XXXIV, 9, 13, et divisés en neuf ordres, *Moral.*, l. XXXII, c. XLVIII; *In Evang.*, homil, XXXIV, 7, ayant chacun ses prérogatives et ses fonctions. Les bons anges sont occupés à la garde de l'Église, des nations et des individus; chaque peuple et chaque homme a son ange qui lui est préposé. *Moral.*, l. IV, c. LV. Les démons de leur côté nous font perpétuellement la guerre, *Moral.*, l. II, c. LXXIV; mais ils ne peuvent nous nuire sans la permission de Dieu. *Moral.*, l. II, c. XVI. Saint Grégoire fait aussi ressortir, avec la maternité de la sainte Vierge, l'enfantement miraculeux du Sauveur, *In Evang.*, homil. XXVI, 1, et il prêche le culte des reliques, sous la condition qu'elles soient authentiquement constatées. *Moral.*, l. XVI, c. LXIV; *Epist.*, l. XI. Le culte des images n'est point condamné absolument. *Epist.*, l. IX, epist. VI, LII; l. XI, epist. XIII. L'eschatologie de saint Grégoire, enfin, est imprégnée des idées de saint Augustin. Les âmes reçoivent aussitôt après la mort leur récompense ou leur châtiment. *Moral.*, l. IV, c. LVI; l. XIII, c. XLVIII; *In Evang.*, homil. XIX, 4; *Dialog.*, l. IV, c. XXVIII. Elles tombent dans l'enfer éternel, si elles sont mortes sans avoir fait pénitence de leurs *peccata capitalia*, *Moral.*, l. XV, c. XXI, ou, si elles n'ont pas de fautes à expier, elles entrent au ciel, pour y jouir d'une béatitude sans fin. *Moral.*, l. XVIII, c. XC; l. XXX, c. XVII. Les souffrances du purgatoire attendent les âmes qui n'ont pas suffisamment expié leurs menues fautes par la pénitence et l'aumône. *Dialog.*, l. IV, c. XXV, XXXIX. Le purgatoire n'est donc pour l'homme après la mort qu'un état temporaire; c'est dans le ciel ou dans l'enfer que la vie d'ici-bas trouve sa sanction définitive. Cette sanction ne sera complète qu'après la résurrection de la chair et le jugement dernier. Saint Grégoire croit, comme on croyait en général autour de lui, que la fin du monde et l'avènement du souverain juge sont proches. *In Evang.*, homil., I, 5; IV, 2. A la résurrection de la chair succédera le jugement universel, *Moral.*, l. XVII, c. LIV; l. XXXIII, c. XXXVII; l. XXVI, c. L, LI; la sentence de chacun sera irrévocablement prononcée et son sort fixé à jamais.

L'édition complète des œuvres de saint Grégoire par les bénédictins de Saint-Maur, 4 in-fol., Paris, 1705, se retrouve, non sans améliorations, dans *P. L.*, t. LXXV-LXXIX.

L'antiquité nous a laissé trois biographies de saint Grégoire : l'une écrite en Angleterre dans les premières années du VIIIe siècle et restée inédite; l'autre par Paul Diacre (Paul Warnefried), datant de la seconde moitié du VIIIe siècle, *P. L.*, t. LXXV, col. 41-59; dont une édition critique a été publiée par le P. Grisar, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1887, t. XI, p. 158-173; la troisième par Jean Diacre, composée à Rome en 872 ou 873, *P. L.*, t. LXXV, col. 59-242.

H. Delehaye, *Saint Grégoire le Grand dans l'hagiographie grecque*, dans *Analecta bollandiana*, 1904, t. XXIII, p. 449-454; Lau, *Gregor der Grosse, nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert*, Leipzig, 1845; Ed. Clausier, *Saint Grégoire le Grand, pape et docteur de l'Église*, Paris, 1886-1891; Wolfsgruber, *Die vorpäpstliche Lebensperiode Gregors des Grosses nach seinen Briefen dargestellt*, Vienne, 1886; *Gregor der Grosse*, Ravensburg, 1890; A. Inonx, *St.*

Gregory the Great, his work and his spirit, Londres, 1892; H. Dudden, *Gregory the Great*, Londres, 1905; T. Tarducci, *Storia di Gregorio Magno e del suo tempo*, Rome, 1909; H.H. Howorth, *St. Gregory the Great*, in-8°, Londres, 1912; Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1912, t. III; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1903, t. III, p. 198 sq.; G. Pfeilschifter, *Die authentische Ausgabe der Evangelien-Homilien Gregors d. Gr.*, Munich, 1900; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1075-1092; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 555-565; un article de A. Lagarde, *Le pape saint Grégoire a-t-il connu la confession ?* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1912, p. 160 sq., appelle les plus grandes réserves. D'heureux correctifs se trouvent dans la brochure de M. Tixeront, *Le sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1914, p. 9-11, par une référence à l'*Homil.*, XXVI, sur les Évangiles.

P. GODET.

2. GRÉGOIRE II (Saint), pape (19 mai 715-10 février 731). De famille romaine, il fut initié très jeune à la pratique des affaires ecclésiastiques. Le palais de Latran avait abrité ses premières années sous les pontificats de Sergius Ier (687-701), de Jean VI (701-705), de Jean VII (705-707), de Sisinnius (708) et de Constantin (708-715). Instruit aux leçons de Sergius Ier, sous-diacre chapelain au palais pontifical, et dans la suite bibliothécaire, il était entré dans l'ordre des bénédictins. De 687 à 701, la papauté avait été troublée par le double schisme des antipapes Pascal (687-vers 692) et Théodore (687). Le réveil de propagande religieuse, commencé à la fin du VIe siècle sous l'impulsion de saint Grégoire le Grand, avait amené à Rome, pour y recevoir le baptême, le roi de Sussex, Ceadwalla, et l'évêque Willibrord avait alors reçu le nom de Clément afin d'aller évangéliser la Frise. Enfin la résistance de l'armée de Ravenne, prenant fait et cause pour Sergius Ier, avait fait échouer l'exarque impérial, accouru dans la ville des papes, pour traîner à Constantinople le pontife rebelle au concile quinisexte *in Trullo* de 692. Une visite à la cour byzantine avait complété l'éducation psychologique du futur pape : diacre, il avait accompagné le souverain pontife Constantin dans son voyage au Bosphore. L'empereur, en grec de race, l'avait interrogé sur la théologie. Des réponses très aisées firent dès lors prévoir la bonne tenue dans la discussion du futur défenseur du culte des images. En 715, Grégoire II montait sur le trône de Pierre au milieu des acclamations du peuple et du clergé, parce qu'il était armé pour la lutte.

Trois problèmes s'offraient à son attention. La continuation de l'apostolat inauguré par Grégoire le Grand sur les peuples barbares encore païens s'imposait, si l'on voulait former par une discipline chrétienne des peuplades errantes toujours dangereuses pour l'ancien monde latin. La Rome pontificale pouvait aussi toujours craindre sa vieille rivale Constantinople, où l'hérésie, depuis quatre siècles, semblait avoir élu domicile. Le concile quinisexte *in Trullo* de 692 qui avait repris, au point de vue disciplinaire, le VIe concile œcuménique de Constantinople de 680, sans en garder l'orthodoxie, ne datait que de vingt-deux ans : l'argutie grecque n'était pas morte. Enfin, le souverain pontife devait, pour vivre, pourvoir à la situation matérielle de Rome, ballottée depuis 406 par les assauts des Barbares, et pour le moment tiraillée par les ambitions lombardes, chaque jour grandissantes, et les réclamations byzantines de moins en moins efficaces. Dans ces trois domaines, l'impulsion donnée par Grégoire II a marqué un acquis pour la théologie.

1° *La conquête de la Germanie.* — L'action du pontife a été simultanée. Elle apparaîtra mieux, étudiée d'abord dans les forêts de Hesse et de Thuringe. Grégoire va planter la croix au delà des frontières danubiennes que jamais les aigles romaines ne sont parvenues à franchir. Son collaborateur, à qui il vient, suivant l'usage, de donner le nouveau nom de Boniface, n'est autre que l'anglo-saxon Winfrid. Voir t. II, col. 1005-1008. L'œuvre d'évangélisation commença dès 716 par la réforme de l'Église de Bavière. En 719, Boniface partait pour la forêt hercynienne, et le 30 novembre 722, de retour à Rome, il recevait l'épiscopat. De 724 à 731, l'apôtre de la Thuringe, évêque régionnaire, aidé de moines et de moniales anglaises, parfaisait son œuvre, en créant les monastères d'Amœnebourg, de Friztlar en Hesse, d'Ohrdruff, près de Gotha, de Bischoffsheim sur Tauber, dont les religieux allaient défricher et essarter la région du mystère païen. Dans tout ce travail, Grégoire II avait été la pensée agissante. Il avait commencé la mission en demandant avec succès à Charles Martel l'aide de son bras puissant pour l'apôtre qui confiait ses efforts à la barbarie de la nature et des cœurs. La force devait être au service du droit pour empêcher que Boniface ne fût opprimé par les violents et les malveillants. *Epist.*, XXI et XXV, dans Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1866, t. III, p. 24-315. Dès les débuts, le pape avait aussi félicité les Thuringiens. *Epist.*, XX, *ibid.* Saint Boniface ne resta jamais seul. Toute une théologie fut fixée par la lettre du 22 novembre 726, écrite par Grégoire II à l'évêque de Germanie. *Epist.*, XXVII, *ibid.* Morale, doctrine, liturgie, pastorale y sont présentées d'une façon bien ferme à l'action scrupuleuse du légat.

La question des mariages illégitimes, réglée en 721, par dix-sept anathèmes, dans un synode tenu à Rome, cf. Labbe et Cossart, *Collectio conciliorum*, Paris, 1672, t. IV, préoccupe à nouveau le pontife. Il demande que l'on ne pousse pas jusqu'à l'excès la rigueur des dispositions canoniques sur les empêchements. Vis-à-vis de peuples si barbares, il suffira d'interdire le mariage jusqu'au quatrième degré inclusivement. Il autorise la rupture du lien, quand la femme ne peut rendre le devoir conjugal à son conjoint. Celui-ci ferait peut-être mieux de ne pas se remarier. Il faudra le tolérer toutefois, à la condition qu'il ne laisse pas sans secours celle qu'il aura abandonnée. Grégoire II tranche à la manière de saint Paul, en employant ses expressions, la question des viandes consacrées aux idoles. Il décide que les lépreux doivent être admis au banquet eucharistique, mais séparément. Le prêtre, accusé, sans témoignages décisifs contre lui, pourra se laver par son seul serment. Les oblats, une fois donnés à Dieu, ne doivent plus retourner aux voluptés du siècle.

Sur les questions doctrinales, le pape est d'une haute fermeté. Le sacrement a une valeur absolue qui ne peut être diminuée par l'indignité du ministre qui le confère : il n'y a donc pas lieu de rebaptiser ceux qui ont reçu le baptême d'un prêtre indigne. Des enfants enlevés à leurs parents, qui ne se souviendraient plus d'avoir reçu ce sacrement, devraient à nouveau le recevoir. Il ne faut pas administrer deux fois le sacrement de confirmation.

Les questions de liturgie sont aussi abordées dans la lettre de 786. Le pape demande que l'on ne place pas deux ou trois calices sur l'autel, quand on célèbre le sacrifice de la messe. Enfin, il donne à son mandataire quelques directions pastorales relativement à sa conduite vis-à-vis des prêtres indignes, qui faute d'une préparation soignée n'avaient pu maintenir leur tenue sacerdotale dans le paganisme ambiant. Boniface avait prêté au pape serment de n'avoir aucune communication avec les prêtres indignes. Mais les nécessités de son apostolat le mettaient en contact inévitable avec de pareils prêtres, surtout à la cour de Charles Martel. Devait-il donc s'en tenir à son serment au risque de compromettre sa mission? Grégoire II, avec une modération pleine d'optimisme chrétien, fixe toute une conduite : « Quand ils ne sont pas formelle-

ment hérétiques, écrit-il, il t'est permis de manger ou de parler avec eux. Tu dois, usant de l'autorité apostolique, les avertir, les réprimander et les ramener, si possible, à la pureté de la discipline ecclésiastique. S'ils obéissent, ils sauveront leurs âmes, et tu auras mérité ta récompense. En attendant, ne refuse pas de t'entretenir avec eux et de t'asseoir à la même table. Souvent, il arrive que ceux à qui la correction disciplinaire ne parvient pas à faire observer la loi de la vérité se laissent ramener au chemin de la justice par les exhortations familières de commensaux assidus. Tu observeras la même règle à l'égard des grands qui te prêtent leur secours. » *Epist.*, XXVII. Grégoire I[er] avait ajouté l'Angleterre aux peuples catholiques. Grégoire II, en donnant à l'Église la Thuringe et la Hesse, le nœud, le passage, la forteresse des Allemagnes, avait fait plus que son prédécesseur. Il créait la Germanie dans l'univers civilisé. Les mots qu'il adressait à Boniface, en 726, n'ont rien d'exagéré : « Voilà, frère très cher, ce que nous te demandons, en vertu de notre autorité apostolique, et cela suffit. Pour le reste, nous implorons la miséricorde de Dieu, afin que celui qui t'a envoyé dans ces contrées à notre place, et qui a fait par ta bouche pénétrer la lumière de la vérité dans l'épaisse forêt du paganisme, t'accorde un accroissement de sa protection. Nous lui demandons que tu reçoives la récompense de cette œuvre de salut, et qu'elle nous vaille à nous même le pardon de nos péchés. » *Epist.*, XXVII.

2° *La lutte contre les iconoclastes.* — Grégoire II maintint le dépôt de la doctrine chrétienne. En 717, l'empereur Léon III l'Isaurien inaugurait son règne. Il commença, en 726, la guerre aux images, par un édit dont on ne connaît pas exactement le contenu. En vain, avait-il tenté de gagner à sa cause le patriarche byzantin Germain; le vieil évêque résista à toutes les sommations du tyran; il se désista de sa charge en 729, et mourut peu après, âgé de quatre-vingt-dix ans, remplacé d'ailleurs par l'iconoclaste Anastase. Léon menaçait aussi d'envoyer une armée à Rome, de renverser la statue de saint Pierre et de saisir la personne du pontife romain. Grégoire II protesta par une lettre très ferme; il soulignait l'ignorance impériale, et excommuniait Anastase. La distinction était formelle entre le culte d'adoration (λατρευτικῶς) et le culte de convenance (σχετικῶς). *P. L.*, t. LXXXIX, col. 511-524; Labbe et Cossart, *Conciliorum collectio*, Paris, 1672, t. VI, col. 1460. Le II[e] concile général de Nicée devait répéter cette doctrine dans des termes presque identiques. Il concède aux images un culte honorifique, τιμητικὴ προσκύνησις; il en écarte la véritable adoration, ἀληθινὴ λατρεία. L'attitude de Grégoire II pouvait exaspérer Léon III. Saint Jean Damascène à Jérusalem, protégé par le calife, avait soutenu le pontife, dans trois *Discours apologétiques*. Dans les Cyclades et dans la Grèce, les populations de l'empire avaient déposé l'Isaurien pour proclamer Cosmas. Les représailles de Léon furent terribles. Après la défaite de son adversaire en 730, il publiait un nouvel édit : les attentats contre les images et leurs défenseurs se succédèrent. Le pape resta loyaliste au milieu des pires menaces de sentence capitale. Intransigeant sur la doctrine, il sut maintenir dans l'obéissance à l'exarchat de Ravenne les populations de Rome, révoltée contre l'empereur.

3° *L'ébauche du pouvoir temporel.* — Durant les troubles civils qui avaient marqué la lutte du pape et de l'empereur, le roi des Lombards, Liutprand (juin 712-744), avait cru le moment opportun pour étendre sa domination dans l'Italie centrale. S'emparant de Ravenne, puis des villes de la Pentapole, d'Osimo (Marche d'Ancône), il s'avança jusqu'à Sutri où les prières de Grégoire II arrêtèrent l'envahisseur. En 727, Liutprand se retira de la ville; il en fit présent aux apôtres Pierre et Paul. L'État pontifical commençait. C'était une nécessité. Avec le meilleur loyalisme, le pape ne pouvait plus se confier, pour défendre la réalisation de sa mission, aux aléas et à l'impuissance de la politique byzantine. Depuis Grégoire le Grand, d'ailleurs, les prédécesseurs de Grégoire II s'étaient acquis, en fait, une influence, qui les faisait les maîtres incontestés de Rome. Sauf en cas de brouille entre l'empereur et le pape, le préfet de la ville, comme le duc militaire, sont alors soumis au pontife. Cf. Louis Halphen, *Études sur l'administration de Rome au moyen âge (751-1252)*, Paris, 1907; Diehl, *L'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, Paris, 1888, p. 127. Grégoire II devait continuer la tactique de ses devanciers. Il releva les murs de Rome, restaura les églises dévastées par les Lombards, notamment les basiliques de Saint-Paul et de Saint-Laurent hors des murs; des monastères abandonnés, entre autres celui du Mont Cassin, furent aussi repeuplés par le pontife qui avait su transformer sa maison paternelle en couvent de prière et de charité. Le règne de Grégoire II apporte ainsi sa contribution à la réalisation de l'idée de la nécessité du pouvoir temporel pour les papes. Un programme s'affirme sur un terrain libre. Dans la déchéance de l'empire grec, par suite de son opposition même, en 729, Liutprand et l'exarque Eutychius, réconciliés, mettaient le siège devant Rome. Le pape n'hésita pas. Le front haut, il entra dans le camp du roi des Lombards; en persuadant le souverain, il obtint de lui son manteau, son épée, sa couronne pour en faire le trophée du tombeau de saint Pierre. Cf. Kirsch et Luksch, *Geschichte der katholischen Kirche*, Munich, 1906, p. 196. Sur la demande du peuple romain, resté quand même iconodoule, on conçoit que Grégoire II se soit montré à Rome, tout en relevant encore de Ravenne. En réservant la question de droit, il prenait en fait une attitude nécessaire. Les Byzantins avaient abdiqué. Du pontife contre les Lombards, décidaient seuls en cette occurrence des bienfaits vieux de trois siècles. Rome en jugeait ainsi quand, le 10 février 731, le pape quittait la terre.

Dans la conquête des âmes, dans la défense de la foi, dans la résurrection de sa ville papale, Grégoire II reste l'homme pondéré, aussi ferme sur les principes que condescendant pour les personnes. Sa formule connaît la mansuétude. L'attitude silencieuse et calme, active partout, réalisatrice toujours, lui est familière. Son pontificat est au faîte du VIII[e] siècle. Il a tracé la voie, magistralement suivie par Grégoire III. On célèbre sa fête le 13 février.

I. SOURCES. — Grégoire II a laissé quinze lettres, dont deux adressées à l'empereur Léon sur le culte des images, trois à Boniface, sept à divers personnages pour recommander sa mission; un capitulaire relatif à la discipline; dix-sept anathèmes contre les mariages illégitimes prononcés dans un synode tenu à Rome (721). Ces documents se trouvent dans Labbe et Cossart, *Conciliorum collectio*, Paris, 1672; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 495-534; Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1866, t. III, p. 24-315; E. Duemmler, *Monumenta Germaniæ historica. Epistolæ*, Berlin, 1892, t. III; Jaffé, *Regesta pont. romanorum*, 1851, p. 175-180, 941; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, 2[e] édit.; Mai, *Spicilegium romanum*, 1841; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1885, t. I, p. 396-414.

II. OUVRAGES. — Sur la conversion de la Germanie, G. Kurth, *Saint Boniface*, 3[e] édit., Paris, 1902; Seiters, *Bonifacius, der Apostel der Deutschen*, Mayence, 1845; Arnheim, 1851; E. Sayous, *De epistolis sive sancti Bonifacii sive ad sanctum Bonifacium*, Paris, 1866; G. Pfahler, *Sankt Bonifacius*, Ratisbonne, 1880; Kuhlmann, *Der heilige Bonifacius, Apostel der Deutschen*, Paderborn, 1895; Von Buss, *Winfrid-Bonifacius*, édit. von Scherer, Graz, 1888; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1887, 1899, t. I; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1910, t. III *b*, p. 861 sq.

Sur la controverse des images, Dalilé, *De imaginibus libri IV*, 1642; Maimbourg, *Histoire de l'hérésie des iconoclastes*, Paris, 1674-1679; F. Schlosser, *Geschichte der bilderstürmenden Kaiser*, 1839; Gasquet, *L'empire byzantin et la monarchie franque*, 1888; Le Quien, *Conspectus operum Joannis Damasceni*, Paris, 1700; Nève, *Saint Jean de Damas et son influence en Orient*, dans la *Revue belge*, 1861; Perrier, *Jean Damascène, sa vie, ses écrits*, Strasbourg, 1863; Grundlehner, *Johannes Damascenos*, Utrecht, 1877; Langen, *J. von Damaskus*, Gotha, 1879.

Sur le pouvoir temporel, B. J. Hilgens, *Commentatio de Gregorii II P. M. in seditione inter Italiæ populos adversus Leonem Isaurum imperatorem excitata negotio*, in-4°, Cologne, 1849; Diehl, *L'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, Paris, 1888; Koch, *Die byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700*, Iéna, 1903; Halphen, *Études sur l'administration de Rome au moyen âge (751-1252)*, Paris, 1907; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 2e édit., Paris, 1904; J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin*, Paris, 1904, Introduction, p. IV.

P. Moncelle.

3. GREGOIRE III (Saint), pape (18 mars 731-27 novembre 741). De naissance syrienne, il fut désigné à la chaire de Pierre par un de ces enthousiasmes subits du clergé et du peuple, qui relèvent en langage canonique de « l'inspiration divine ». Esprit ferme et très averti, il avait, pour conquérir, les dons de la vertu comme ceux de la science. Aux termes du *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1885-1890, des connaissances linguistiques latines et grecques, une éloquence facile et prenante, une mémoire aisée, capable d'une assimilation verbale du psautier tout entier, faisaient du nouvel élu l'homme d'une situation créée sans doute par son prédécesseur, mais qu'il fallait maintenir avec plus de difficultés peut-être. Il faut noter que Grégoire III est le dernier des papes pour l'élection desquels on ait demandé la confirmation de l'exarque de Ravenne, représentant des empereurs byzantins. L'affranchissement de la papauté n'eut d'ailleurs alors d'autre cause que la personnalité même d'un pontife qui sut voir, étudier et conclure.

En 731, le règne de Grégoire II s'était terminé en plein travail. La conquête germanique, la résistance aux iconoclastes, la constitution de la souveraineté temporelle pontificale avaient trouvé, à différents titres, leur appoint dans le magistère ordinaire plus encore que dans de grandes réunions conciliaires. La force calme avait été la caractéristique des puissantes ébauches du pape défunt. Grégoire III avait pratiqué son prédécesseur. Il définit plus encore que lui. Mais la méthode resta la même. La théologie lui doit un sérieux acquis.

1° *La conquête de la Germanie.* — Dès son avènement, l'attention du pape fut sollicitée par la mission de saint Boniface comme par la controverse des iconoclastes. Ces deux questions nécessitaient la décision immédiate. Pour la première, la phase d'organisation s'imposait, la seconde attendait la définition conciliaire solennelle. L'une préparait l'avenir le plus consolant, l'autre faisait craindre l'orage de la destruction. Ici et là, Grégoire III réalisera son œuvre avec une aisance égale. Exposées séparément, les deux tactiques seront mieux comprises.

Dès 732, le pape envoyait le pallium à Boniface, faisant ainsi de l'évêque régionnaire un archevêque particulièrement uni avec le Saint-Siège. *Epist.*, XXVIII, dans Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, t. III, p. 91. Désormais, ce qui avait été le diocèse de Germanie devenait une province ecclésiastique, partagée en plusieurs diocèses, gouvernés par autant d'évêques institués par le saint. Celui-ci, sans siège fixe, pour pouvoir plus librement s'occuper des intérêts généraux, devenait le métropolitain de toute l'Allemagne transrhénane. Il avait à créer de nouveaux diocèses, à choisir les évêques appelés à devenir ses collaborateurs; le pape lui recommandait seulement de n'en ordonner que dans les localités suffisamment importantes, pour que le prestige de la dignité épiscopale ne fût pas diminué. Grégoire III se montrait ainsi l'administrateur habile qui sait qu'on n'improvise par les centres d'influence. L'établissement d'une ville d'action ne peut se faire qu'au confluent territorial qui a pu capter par sa situation physique et économique tous les affluents ethniques qui y convergent. Un évêché est un foyer de lumière intellectuelle et morale. Pour rayonner, il lui faut des avenues. Cette règle de propagande avait sa grande utilité : les évêchés de Burabourg et d'Erfurth en Hesse et Thuringe, créés un peu en dehors d'elle, devaient languir pour être finalement absorbés, sous Charlemagne, par ceux de Mayence et d'Halberstadt. L'œuvre de Grégoire III s'étendit à la Bavière, à la Hesse, et à la Thuringe. Dans la première, qui comprenait la Haute-Autriche, le pays de Salzbourg, le Tyrol, et une partie de la Styrie, le pays avait été converti au christianisme depuis quelques générations par Rupert à Salzbourg et Corbinien à Frisingue. La dynastie ducale des Agilolfings était alors foncièrement chrétienne. Mais l'Église de Bavière manquait du groupement hiérarchique de ses chefs sous l'autorité métropolitaine, du fonctionnement périodique des conciles, du lien avec Rome, centre du monde chrétien. Isolée dans ses membres, isolée dans son ensemble, elle s'exposait aux aberrations; à tout le moins ne pouvait-elle avancer, faute de coordination. Grégoire II, en 716, avait déjà fixé tout un programme de concentration romaine à une mission dont faisait partie Boniface. Le duc Théodon II, venu près du pontife pour s'entendre avec lui, avait emmené les prélats qui devaient créer un archevêque et des évêques bavarois pour les grouper en conciles. Des querelles de famille survenues à la mort de Théodon II en 717 avaient enlevé toute efficacité à ces efforts. Mais en 732, Grégoire III, de concert avec Hubert, petit-fils de Théodon II, reprenant le programme de 716, confiait à l'archevêque de Germanie la réforme de l'Église de Bavière. Boniface ne devait la parfaire qu'après son troisième voyage à la ville éternelle en 738. Les sièges de Salzbourg, Frisingue, Ratisbonne, Passau furent alors réorganisés. Le saint partit ensuite vers la Thuringe et la Hesse pour y parvenir aux mêmes conclusions. Les conditions n'étaient pas les mêmes. La Bavière était une terre d'ancienne civilisation romaine, avec de vieilles villes où il y avait eu des sièges épiscopaux de l'époque impériale. Ici, tout était neuf, et dur, le sol et les hommes. L'archevêque réussit pourtant à établir trois sièges, Burabourg entre Fritzlar et Amœnebourg en Hesse, Erfurt près d'Ohrdruff en Thuringe, Wurzbourg sur le Mein en Franconie. La parole de Hauck apparaît donc comme très exacte : « L'Église de l'Allemagne centrale est l'œuvre de Grégoire III. » *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1887, t. I, p. 466. Théologiquement, l'œuvre du pontife est des plus intéressantes; elle apporte un témoignage traditionnel des plus convaincants à la thèse fondamentalement catholique de la primauté, de la hiérarchie, du concile romain. Pour l'appuyer, le pape n'a rien ménagé. Il a dressé toute une batterie de renforcement. Il s'est acquis la sympathie efficace de Liutprand, roi des Lombards, *Epist.*, XXXV, Jaffé, *op. cit.*, p. 100-101; il a écrit aux peuples de Hesse et de Thuringe, en leur demandant de répudier les pratiques païennes; aux évêques de Bavière et d'Allemagne, pour leur présenter son légat, leur prescrire l'obligation du synode deux fois l'an, les mettre en garde enfin contre les pratiques païennes

et contre les erreurs des prêtres bretons, très déchus depuis Colomban. *Epist.*, XXXVI, XXXVII, Jaffé, *op. cit.*, p. 101, 103-104. D'autres points d'ordre pratique et doctrinal furent aussi fixés dans cette mission qu'on pourrait appeler une campagne.

La possibilité canonique du mariage entre gens unis par des liens spirituels fut mise au point. Boniface, soumis à la papauté, reconnaît l'existence d'un empêchement dirimant entre parrain et marraine d'une part et leur filleule ou filleul d'autre part. Un cas bien pratique aussi était alors à examiner. Un parrain, après la mort du père de son filleul, peut-il épouser la mère de son filleul? Le clergé romain et franc soutenait qu'un tel mariage était illicite. *Epist.*, XXIX, XXX, XXXI, Jaffé, *op. cit.*, p. 95, 96, 98. L'archevêque de Germanie donne son avis théologiquement autorisé : « Si un tel mariage est un péché, je l'ai toujours ignoré et je ne l'ai jamais appris, ni dans les anciens canons, ni dans les décrétales des papes, ni dans le *Calculus peccatorum* des apôtres. » Grégoire III ne l'en blâma point. La question de parenté revint encore en discussion. Depuis Grégoire II, elle semblait pourtant définitivement fixée. Son successeur fut plus rigoureux. La pratique barbare tolérait l'union à partir du second degré. D'après le vénérable Bède, *Hist. eccles. Angl.*, l. I, c. XXVII, n. 5, saint Grégoire le Grand, en prohibant le second degré dans ses lettres à saint Augustin de Cantorbéry, avait autorisé le troisième. La réponse de Grégoire II, défendant le quatrième inclusivement, a été exposée plus haut. En 732, Grégoire III tient pour illicites les mariages entre parents jusqu'à la septième génération. *Epist.*, XXVIII, Jaffé, *op. cit.*, p. 93. La lettre XXVIIe était plus exclusive encore : *Quamdiu se agnoscunt affinitate propinquos.* Jaffé, *op. cit.*, p. 89. Boniface ne se tint pas pour battu. Il allégua la réponse de Grégoire Ier. La curie romaine lui répondit que l'article relatif à cette question manquait dans les manuscrits de saint Grégoire, classés dans les archives pontificales. *Epist.*, XX. Boniface, peu satisfait de cet argument négatif, écrivit à l'archevêque Nothelm de Cantorbéry, lui demanda de lui envoyer le texte de la consultation de saint Grégoire le Grand, et le supplia de bien vouloir, par un examen minutieux, se convaincre de l'authenticité de l'article en question. On ne sait pas ce qu'il advint.

Il faut ajouter, à l'honneur de Grégoire III, qu'un appel à la vérité catholique fut toujours facile à ses subordonnés dans la hiérarchie ecclésiastique. Avec une franchise toute saxonne, Boniface lui demande compte des bruits relatifs aux saturnales célébrées dans la ville de Rome vers la fin de l'année 738. C'est un mauvais exemple pour les fidèles d'origine barbare encore si novices dans la foi. *Epist.*, XLII, Jaffé, *op. cit.*, p. 115, 116. Dans une autre lettre, la simonie est suspectée à Rome. *Epist.*, IL, Jaffé, *op. cit.*, p. 135. Et toujours le pape accepte l'inquisition qui lui est imposée sur le ton du justicier. Au fond, de part et d'autre, l'amour de la vérité veut triompher. Sans doute Grégoire III supplie son légat de ne plus lui tenir des propos aussi durs. Il honore sa franchise pourtant. En lui affirmant ses interdictions relativement aux saturnales, l'inexactitude des rapports sur la simonie, le pape encourage l'archevêque de Germanie.

2° *La controverse des iconoclastes.* — Grégoire III, simultanément à la conquête de l'Allemagne transrhénane, s'était occupé dès les premiers jours de son pontificat de la controverse des images. En 731, un légat partit pour Byzance afin de solliciter de l'empereur Léon l'Isaurien le retrait de l'édit contre les images; le message de Grégoire III n'eut d'autre résultat que de faire condamner à l'exil celui qui en était chargé. Le pape avait montré les dernières preuves de patience. Ils pouvait maintenant user de rigueur. En 732, un concile se réunit à Rome; quatre-vingt-quinze évêques y assistèrent. Le culte des images y fut confirmé par décret apostolique; l'anathème porté contre ses ennemis. Cf. Kirsch et Luksch, *Geschichte der katholischen Kirche*, Munich, p. 197, où l'on voit un fragment d'une inscription de l'année 732, contenant les décisions du concile en question. La solennité, la fermeté de la condamnation est frappante.

En plein orage d'ailleurs, Grégoire III restaurait la vieille basilique vaticane de Saint-Pierre; il y élevait un oratoire enrichi d'or, d'argent, de pierres précieuses et d'ornements variés. Les reliques des apôtres et des martyrs, rassemblées avec soin dans tout l'univers chrétien, y furent exposées à la vénération des fidèles. Les statues de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la sainte Vierge et de différents saints ajoutèrent encore à la magnificence de cette chapelle dite de « Tous les Saints ».

La vengeance ne se fit pas attendre. En 734, Léon III l'Isaurien arma sa flotte pour réduire les Romains à l'obéissance; une puissante armée devait débarquer en Italie. Le convoi fut dispersé par une tempête dans l'Adriatique. L'empereur ne s'arrêta point; détachant l'Illyrie du patriarcat romain, il saisit les biens du Saint-Siège, situés dans l'Italie méridionale. La ville pontificale, fidèle à son pape, répondit brusquement. L'exarque de Ravenne était impuissant à faire prévaloir en Italie l'autorité impériale. Rome chassa son duc byzantin, et se donna, semble-t-il, un gouvernement républicain. En fait, Grégoire III en inspirait les décisions, sans avoir jamais rompu par un acte officiel avec la cour de Constantinople. En dehors et au-dessus des partis, il voulait avant tout remplir sa mission spirituelle. La suite des événements lui imposait, pour atteindre son but, une tactique qu'il ne pouvait discuter.

3° *L'ébauche du pouvoir temporel.* — A la faveur du naufrage de l'Adriatique, six années de calme s'étaient écoulées pour la papauté. Un fait allait remettre en question les difficultés lombardes. Les ducs de Spolète et de Bénévent se révoltaient vers 740 contre leur roi Liutprand. Grégoire, en leur donnant asile, allait provoquer les représailles du roi barbare. Pressé de tous côtés, le pape pensa sauver son Église et sa ville par un acte de souveraineté. Il se tourna vers Charles Martel, le puissant duc des Francs, qui avait déjà tant fait pour la papauté dans les missions de Germanie, et qui venait de sauver sa chrétienté en battant les Arabes à Poitiers (732); en lui envoyant une ambassade avec un souvenir du tombeau de saint Pierre, il lui demanda de descendre en Italie avec ses guerriers pour porter secours à l'Église apostolique. « Au nom de Dieu et de son jugement terrible, ne rejette point ma prière et ne ferme point l'oreille à ma demande et le prince des apôtres ne te fermera pas les royaumes célestes. » *P. L.*, t. LXXXIX, col. 582-583; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, p. 180. La situation était fort délicate pour Charles Martel : barbare rusé et utilitaire, il employait alors son activité guerrière contre les Sarrasins qui occupaient la Septimanie et quelques villes de la Provence : Luitprand lui avait prêté son concours dans ces expéditions. Aussi ne se pressait-il pas de se brouiller avec un allié précieux. Il se décida pourtant à une intervention à l'amiable qui fit renoncer les Lombards à leur attaque contre Rome. Ils gardaient quatre villes sur son territoire. On a conservé des lettres écrites par Grégoire III à Charles Martel. *P. L.*, t. LXXXIX, col. 581 sq. Des historiens ont affirmé qu'après deux ambassades, qui n'avaient produit que des échanges de compliments et de présents, le pape n'avait obtenu la médiation du duc austrasien qu'en lui promettant de la part des Romains la répudiation de toute allégeance en-

vers Constantinople, et leur mise en tutelle sous le protectorat des Francs. On rapporte aussi que Grégoire III aurait conféré à Charles les titres de « consul et de patrice » de Rome. Créé par Constantin, le titre de patrice donnait rang de prince. Depuis la chute de l'empire romain, en 476, il constituait une vice-royauté, s'exerçant sur une région délimitée. Absentes dans les documents contemporains des intéressés, ces assertions sont contestées. Exactes, elles ne feraient point d'ailleurs le procès de Grégoire III; elles ne l'accuseraient pas de manquer de loyalisme à l'égard du pouvoir byzantin; elles n'assimileraient pas à un vol la constitution de la puissance temporelle des papes. Elles manifesteraient, sans aucun doute, la reconnaissance implicite faite par le pontife de sa souveraineté sur Rome. Au fond, la ville éternelle était bien *nullius* à cette époque de violence.

L'empereur byzantin avait conquis Rome par hasard dans la personne de Justinien. Depuis ce moment, le pape l'avait gouvernée, sauf dans les époques de crise. Cf. Lavisse, *L'entrée en scène de la papauté*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 décembre 1886. Mais depuis 734, Léon III l'Isaurien avait pratiquement renoncé à la conquête de son prédécesseur. Grégoire III n'était pas tenu d'être plus impérialiste et plus loyaliste que l'empereur, l'ennemi de la thèse catholique, repoussé par le peuple romain. La fonction de *defensor civitatis* était légale dans tout l'empire depuis Valentinien Ier en 364. Le défenseur de la cité figure en 387 en tête des magistrats municipaux. Il est élu pour cinq ans par toutes les classes de la société. Il n'est plus qu'un curiale comme les autres, supérieur aux autres, sans doute, mais non plus étranger à eux; il est absorbé par les soins du gouvernement local qui finit par lui incomber tout entier. Dans bien des cités, l'évêque avait été nommé *defensor civitatis*. Il faut dire que, partout, il s'était montré à la hauteur de sa tâche; à Rome, il n'avait pas failli à son devoir. En 741, devant l'abdication et l'impuissance byzantine, Grégoire, sur le mandat du peuple, n'a d'autre prétention que de se montrer Romain dans ses offres à Charles Martel. En proclamant sa souveraineté, il fait acte de citoyen. Il est bien le *defensor civitatis* qui voit dans sa tactique la sauvegarde même de ses dogmes religieux. Les monnaies gravées au nom de Grégoire III, les années précédentes, montrent que le peuple de Rome, depuis longtemps, déjà, lui avait donné quitus. Cf. Kirsch et Luksch, *Geschichte der katholischen Kirche*, p. 196. La ville des papes était maintenant la propriété collective de tous ses citoyens. Soustraite à l'autocratie des Isauriens, protégée par la lieutenance franque, désormais patentée pour la défense du Saint-Siège, elle devait être bientôt sous Étienne II (752-757) la propriété même du pontife.

Grégoire III avait constitué pour beaucoup ce résultat. Si l'on ajoute que, dans sa vie d'activité incessante, il avait encore relevé de leurs ruines de nombreux monastères, où il prescrivit la récitation de l'office divin aux heures fixées du jour et de la nuit, on conclura que son pontificat de dix années a largement contribué au fait catholique. Pionnier infatigable de la civilisation humaine et chrétienne, défenseur intègre de la doctrine traditionnelle, réalisateur de moyens matériels de vie pour l'idée apostolique, il mourut le 27 novembre 741, un mois après Charles Martel, son lieutenant. Il serait le plus grand pape du VIIIe siècle, si la gloire de ses débuts ne revenait à Grégoire II.

I. SOURCES. — Il reste de Grégoire III des lettres à l'empereur Léon, à Charles Martel, à saint Boniface et à divers personnages pour confirmer l'autorité et seconder l'œuvre de Boniface. Elles se trouvent dans *P. L.*, t. LXXXIX, col. 575-588; Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1866, t. III, p. 315 sq.; *Reg. pont. rom.* (1851), p. 180-181; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1885, t. I, p. 414-425; le livre de « Lettres » qu'il mentionne n'a pas été retrouvé; Anastase le bibliothécaire, *P. L.*, t. CXXVIII, col. 1023-1048. On attribue aussi à Grégoire III un manuel à l'usage des confesseurs et des pénitents : *Excerptum ex Patrum dictis et canonum sententiis*. Les preuves de cette attribution font défaut.

II. OUVRAGES. — Voir Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, Paris, 1877, 1886, au mot *Grégoire III*, et tous les ouvrages mentionnés à l'art. précédent GRÉGOIRE II, relativement à la conquête de la Germanie et à la controverse des iconoclastes. — Pour ce qui concerne les relations de Grégoire III et de Charles Martel et l'ébauche du pouvoir temporel, voir Weltmann, *De patriciatu Karoli Martelli*, in-8°, Munster, 1863; Barmby, *Gregorius II* et *Gregorius III*, dans *Dictionary of christian biography* de W. Smith et de H. Wace, Londres, 1877-1887, t. II; Gregorovius, *Die Stadt Rom im Mittelalter*, 8 vol., Stuttgart, 1859-1872.

P. MONCELLE.

4. GRÉGOIRE IV, pape (827-844). Romain d'origine, prêtre du titre de Saint-Marc, Grégoire fut élu par la noblesse romaine, après Valentin qui n'avait régné que quelques semaines, fin août 827. Pieux, savant, il fut traîné de force de l'église des Saints-Cosme-et-Damien à celle du Latran et fut ordonné seulement le 29 mars 828, après vérification de son élection par un légat de l'empereur Louis le Débonnaire. Son pontificat fut troublé par les discordes survenues entre Louis le Pieux et les fils de sa première femme, Lothaire, Pépin et Louis le Germanique. Il vint en France pour amener la paix entre eux; mais comme il parut prendre parti pour les fils contre le père et menacer d'excommunier les évêques partisans de l'empereur, ceux-ci lui répondirent que, s'il venait dans ces intentions, il serait lui-même excommunié. Il s'en revint, après avoir manqué son but, tout attristé d'avoir contribué involontairement à la scène du Champ-du-Mensonge où Louis le Débonnaire fut capturé par ses fils (833). Il ne reconnut pas sa déposition. En Italie, il construisit, dans ses dernières années, près d'Ostie, une forteresse appelée Gregoriopolis, pour résister aux invasions des Sarrasins. Il mourut le 25 janvier 844 et fut inhumé au Vatican. Il avait étendu au monde entier la fête de Tous les Saints réservée à Rome. Il eut pour successeur Sergius II.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1885, t. I, p. 323-327; *P. L.*, t. CVI, col. 841 sq.; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 73-85.

A. CLERVAL.

5. GRÉGOIRE V, pape (996-999). Saxon, fils d'Othon, duc de Carinthie, et petit-fils de Luitgarde, fille d'Othon Ier, Brunon était chapelain d'Othon III, son cousin, et âgé de vingt-trois ans, quand celui-ci, prié par des délégués romains à Ravenne de désigner le successeur du pape Jean XV, le nomma pour cette haute fonction. Élu en avril 996, Brunon fut consacré le 3 mai sous le nom de Grégoire V et fut le premier pape allemand. L'un de ses premiers actes fut de sacrer empereur son cousin Othon, le 21 mai.

A Rome, après le départ de l'empereur, il fut en butte d'abord à la révolte de Crescentius, qu'il avait pourtant dérobé aux sanctions d'Othon; obligé de fuir, il l'anathématisa dans un concile de Pavie (février 997); il fut encore en butte à celle du grec Jean Philagathe de Calabre, archevêque de Plaisance, que ce Crescentius installa antipape sous le nom de Jean XVI (avril 997). Mais Othon étant revenu, en février 998, avec Grégoire, l'on déposa l'antipape au Latran, l'on prit et décapita Crescentius au château Saint-Ange (29 avril 998). En France, Grégoire V soutint la légitimité d'Arnoul, archevêque de Reims, contre l'intrusion de Gerbert, contre le roi Robert et les évêques français qui lui avaient été hostiles. Au concile de Pavie (Pentecôte 997), il demanda compte au roi Robert, et aux évêques

qui l'avaient approuvé, d'avoir épousé sans dispense sa parente Berthe. Il réitéra cette demande en 998 et lui imposa une pénitence de sept ans. Il punit aussi ou déposa plusieurs évêques.

Instruit, zélé, Grégoire V était en relation avec les grands hommes de son temps, entre autres, Bernard, évêque d'Hildesheim, Abbon, abbé de Fleury, Notker de Liége; il prêchait en trois langues. Il mourut âgé de vingt-sept ans, le 18 février 999, peut-être empoisonné, et fut enterré au Vatican près de saint Grégoire; son successeur nommé par Othon III fut le premier pape français, Gerbert (Silvestre II), que lui-même avait fait archevêque de Ravenne.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1885, t. I, p. 489 sq.; *P. L.*, t. CXXXVII, col. 899 sq.; t. CXXIX, col. 991 sq.; Otto, *Gregor V* (dissert.), Munich, 1881; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 261-262.

A. CLERVAL.

6. GRÉGOIRE VI, pape (1045-1046). Jean Gratien, archiprêtre de Saint-Jean-Porte-Latine, n'arriva pas au siège pontifical par les voies ordinaires. C'était le temps où Benoît IX, neveu de Jean XIX et fils du comte Albéric, avait été porté à la papauté à l'âge de douze ans par les Romains. Ceux-ci, s'étant lassés de lui, le chassèrent en 1044, et lui donnèrent pour successeur l'évêque de Sabine, Jean, qui s'appela Silvestre III. Au bout de quarante-neuf jours, le parti de Benoît IX le réinstalla, mais comme c'était malgré les Romains, il se démit du pontificat et le céda le 1er mai 1045 à son parrain Jean Gratien pour une somme d'argent; peut-être y eut-il une sorte d'élection. Gratien, qui prit le nom de Grégoire, était un homme d'âge, grave, supérieur aux autres et son avènement fut salué par saint Pierre Damien et par le moine Hildebrand qui devint son conseiller et son chapelain; il usa des armes spirituelles et, vu le malheur des temps, des armes temporelles, pour rétablir la sécurité publique. La postérité, sous l'influence des grégoriens, lui a été favorable.

Mais cette situation de trois papes, vivants, attira l'attention d'Henri III. Descendu en Italie, dans l'automne de 1046, il tint un premier concile à Pavie, en octobre, rencontra Grégoire VI à Plaisance, et avant Noël se rendit avec lui à Sutri où ce pape avait selon ses désirs convoqué un autre concile (20 décembre). Là, Silvestre III et Grégoire VI furent déposés, de leur consentement, semble-t-il. Grégoire devait suivre Henri en Allemagne à son retour, tandis que Silvestre entrait en religion. Benoît IX fut déposé aussi dans un concile à Saint-Pierre les 23 et 24 décembre. Puis le roi désigna Suidger, évêque de Bamberg, qui fut sacré à Noël sous le nom de Clément II. Grégoire VI alla en Allemagne avec Hildebrand et y mourut en 1047.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1885, t. I, p. 521-525; t. II, p. 709; *P. L.*, t. CXLII, col. 569 sq.; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 270-271; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV, p. 707.

A. CLERVAL.

7. GRÉGOIRE VII (Saint), élu pape le 22 avril 1073, mort le 25 mai 1085; à l'anniversaire de ce jour le calendrier romain célèbre sa fête. — I. Vie. II. Œuvre théologique. III. Méthode. IV. Influence.

I. VIE. — 1° *Avant son pontificat.* — Né entre 1013 et 1024, dans le diocèse de Soano, ou Soana, ou encore Sovana, au sud de la Toscane, Hildebrand était fils d'un petit propriétaire foncier. Il est possible, sans qu'à ce sujet on puisse rien affirmer de certain, que la famille du futur pape ait autrefois tiré son origine des Allemagnes. Le nom d'Hildebrand n'est pas latin. La phrase de Grégoire VII, encore que fort exagérée en dureté par ses adversaires, est d'un tempérament ferme qui fait penser aux régions d'outre-Rhin. Hildebrand fut élevé au couvent de Sainte-Marie sur l'Aventin. W. Martens a d'ailleurs démontré que jamais il n'avait été moine. *Gregor VII, sein Leben und Wirken*, 3e édit., Leipzig, 1894, t. I; Kraus, *Histoire de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, Paris, 1898, t. II. La première moitié du XIe siècle avait été pour l'Église un temps de dures épreuves. Depuis la mort de l'empereur Henri II le Saint (1024), le protectorat allemand, très efficace depuis l'avènement au trône germanique de la dynastie de Saxe, avait cessé pour le siège pontifical romain. Les comtes de Tusculum, succédant au vieux parti toscan du IXe siècle, faisaient alors de la chaire de Pierre un véritable fief auquel ils pourvoyaient au gré de leurs intérêts et de leurs rancunes; un enfant de douze ans, en 1033, devenait pape sous le nom de Benoît IX. Ses débordements frénétiques furent la honte du pontificat. En 1045, Jean Gratien lui acheta la tiare. Des intentions très droites, une activité forte firent presque oublier chez le nouveau pape, qui avait pris le nom de Grégoire VI, l'irrégularité canonique de son avènement. C'est un brevet de haute dignité, dans une période de déchéance sacerdotale, qu'il décerna au jeune Hildebrand, en le choisissant pour son chapelain. Avait-il été son maître à Sainte-Marie de l'Aventin ? La chose est possible. Mais la tradition à ce sujet manque d'une documentation ferme. L'affection la plus intime devait dès lors unir ces deux lutteurs. Quand le concile de Sutri, convoqué par l'empereur Henri III (1046), imposa (cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 27) ou accepta (Baronius, *Annales*, an. 1046, n. 3) la démission de Grégoire VI, simoniaque malgré tout, ils s'acheminèrent tous deux vers l'Allemagne, où l'empereur avait exilé le pontife à Cologne. La mort de Grégoire VI ramena vers la Bourgogne, à l'abbaye de Cluny, le chapelain de l'ancien pape. Hildebrand trouva dans le saint monastère la leçon du jour : l'épiscopat et le sacerdoce féodaux allemands s'étaient montrés à lui dans la simonie et l'incontinence. Les moines qui surent mener le mouvement réformateur de leur temps (cf. Chénon, *L'ordre de Cluny et la réforme de l'Église*, dans *La France chrétienne*, l. IV, Paris, 1896) pratiquaient et prêchaient alors le catholicisme dans son intégrité. Le féodalisme dictait l'individualisme. Toute dignité ecclésiastique était nantie dans une terre plus recherchée que la dignité elle-même. A Cluny, on était simplement romain pour la force même de l'idée évangélique.

Esprit prompt, nature éminemment réceptive, Hildebrand reçut l'empreinte. Cf. O. Delarc, *Hildebrand jusqu'à son cardinalat*, dans le *Correspondant*, 1874. En 1048, Henri III, dans une diète tenue à Worms, désignait, pour succéder à Clément II, Brunon d'Egisheim, évêque de Toul et son parent. En se rendant en Italie, il rencontra dans son voyage, à Besançon probablement (cf. Kraus, *Histoire de l'Église*, t. II, p. 130), l'abbé de Cluny, saint Hugues, accompagné d'Hildebrand. La nomination de Léon IX était irrégulière. Les anciens canons qui demeuraient en vigueur, exigeaient impérieusement que les fidèles prissent au moins la faible part de l'acclamation subséquente à la nomination des papes. Cf. Kraus, *op. cit.*, t. II, p. 134. Hildebrand osa et sut le faire remarquer à l'évêque de Toul, qui résolut dès lors d'entrer en simple pèlerin dans la ville papale. Le 2 février 1049, le peuple et le clergé de Rome acclamaient le nouveau pontife.

Hildebrand entrait maintenant en scène. Le chroniqueur Bonizo a attribué au pape Étienne X (1057-1058) sa nomination au poste d'archidiacre et d'administrateur de l'Église romaine. Cf. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ ab exeunte sæculo IX ad finem sæculi XIII ab æqualibus conscriptæ*, 2 in-8°, Braunsberg, 1864; Bonizo (1085 ou 1086). Il est admis que l'honneur de cette promotion revient à Léon IX. La charge était lourde à porter. Dans les querelles des partis, au

milieu des progrès incessants du brigandage, la campagne romaine était devenue la proie d'une hideuse anarchie. Il eut été imprudent pour un pèlerin de se hasarder dans la ville sans escorte; les bandits volaient jusqu'aux offrandes que des mains pieuses déposaient sur les tombeaux des apôtres et des martyrs. Les finances pontificales se trouvaient dans un état déplorable et le désordre physique ne pouvait disparaître que par la suppression du désordre moral d'un clergé anémié par l'égoïsme de la simonie et de l'incontinence. Hildebrand fut l'âme du travail réformateur. Il fut le centralisateur de l'idée catholique dans l'émiettement voulu par un épiscopat profiteur. Cinq pontificats jouirent de son activité inlassable. Léon IX (1048-1054), Victor II (1054-1057), Étienne X (1057-1058), Nicolas II (1059-1061), Alexandre II (1061-1073), trouvèrent dans Hildebrand l'observateur sagace, toujours aux écoutes pour déjouer la faction tusculane et tempérer le zèle méritoire sans doute, mais trop encombrant, des Allemands dans leurs candidatures à la papauté. L'archidiacre sut aussi promouvoir le magistère de ses chefs pour la thèse maîtresse qui fut la raison théologique de sa vie et pour les définitions très spéciales nécessitées par l'hérésie consciente ou inconsciente. Le coefficient théologique de Grégoire VII sera présenté dans son ensemble. Ce sera l'exposé de l'idée doctrinale.

Pour les faits, il faut l'ajouter dès maintenant, pendant la durée de son archidiaconat, Hildebrand, restant sourd aux instances d'un parti ami, qui dès la mort de Léon IX (1054) souhaitait ardemment son exaltation à la papauté, parvint à maintenir, sur le siège de Pierre, toute une génération de pontifes, profondément épris de leurs devoirs. En 1054, l'évêque d'Eichstätt, Gebhard, lui devait son élection sous le nom de Victor II. En 1057, la vacance du souverain pontificat se produisait en pleine crise impériale. L'empereur Henri III était mort en 1056 dans la fleur de l'âge, laissant la régence et un enfant de six ans aux faibles mains de l'impératrice Agnès. Hildebrand faisait alors élire par les Romains, sous le nom d'Étienne X (1057-1058), le cardinal Frédéric de Lorraine, sans attendre l'approbation de la cour de Germanie. Il partait lui-même vers Ratisbonne pour l'obtenir. A son retour, Étienne X était mort, et le parti tusculan venait d'introniser une de ses créatures, Benoît X (1058-1059). La réforme était compromise. Le gâchis féodal allait dominer à nouveau la vieille cité. D'accord avec la régente Agnès, l'archidiacre fit élire à Sienne, par les cardinaux, Gérard de Bourgogne, évêque de Florence, sous le nom de Nicolas II. La lutte fut sanglante. Mais Benoît X rentrait bientôt dans l'obscurité. Très vraisemblablement, les conseils d'Hildebrand ne furent pas étrangers au célèbre décret de 1059, porté par Nicolas II sur les élections pontificales. Cf. Scheffer-Boichorst, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nicolaus II*, Strasbourg, 1879. La cour de Germanie, en tout cas, ressentit vivement l'exclusion dont elle était désormais l'objet de la part de la curie romaine. La mort de Nicolas II (1061) donna le signal d'un schisme. Les cardinaux, partisans de la réforme, furent soutenus par la marquise Béatrix de Canossa, et proclamèrent l'évêque de Lucques, Anselme, qui devint Alexandre II (1061-1073). L'évêque de Parme, Cadaloüs, lui fut opposé sous le nom d'Honorius II par la faction de Tusculum. D'accord avec les Allemands vexés, Hildebrand fut là dans la solution du conflit. L'antipape s'était emparé de Rome. En 1062, le concile d'Augsbourg, convoqué par Annon, archevêque de Cologne, et conseiller du jeune roi Henri IV (1056-1106), condamnait l'antipape. Le pape légitime y était reconnu par de nombreux évêques d'Allemagne et d'Italie. Après deux années de résistance, pendant lesquelles Cadaloüs s'était retranché dans le château Saint-Ange, Alexandre II était pleinement reconnu. Les fortes et saines affections de la maison de Toscane pour Hildebrand avaient commencé dans cette crise. Elles ne devaient que s'affirmer au cours du pontificat de celui qui, pendant vingt-cinq ans avant son élection, s'était présenté au monde catholique comme le créateur des papes.

L'archidiaconat d'Hildebrand avait été aussi pour lui occasion de légations à remplir. La plus célèbre lui fut confiée par Léon IX afin de présider le concile de Tours, en 1054. Il s'agissait de Bérenger et de ses théories sur la transsubstantiation. Voir Bérenger, t. II, col. 725. La mission de Ratisbonne, exposée plus haut, en vue de l'approbation par la cour de Germanie de l'élection d'Étienne X, n'avait pas eu moins de succès que la première.

En fait, si dans cette œuvre de relèvement moral, qui constituait comme le postulat de la vie dogmatique, plus exactement de la vie intégrale de l'Église, Hildebrand ne s'était pas découragé, des amis sérieux, nourris de pensées très humaines et très surnaturelles, avaient su le maintenir en éveil. Le monastère de Cluny et ses suffragants lui avaient pratiquement répondu, en portant en France la voix du réformateur. Ceux du Campo di Maldulo et de Vallombreuse avaient agi en Italie; en Allemagne, la grande abbaye souabe d'Hirschau avait aussi travaillé. C'était normal. Les grandes conquêtes des VI[e] et VII[e] siècles s'étaient opérées par les moines. Le rappel était bien compris par Hildebrand. Les fondateurs avaient racines et bases pour devenir réformateurs. Des amitiés princières étaient venues apporter à l'archidiacre un surcroît de confiance. Béatrix de Toscane, comme épouse et comme mère, avait préparé au futur Grégoire VII le fief des fortes résistances. C'était le refuge de l'idée pontificale centralisatrice, menacée et parfois même écrasée par la tyrannie impériale ou féodale. Mathilde, fille de Béatrix, duchesse de Toscane et comtesse de Briey, ne devait pas l'oublier. Enfin, il fut une relation des plus efficaces, étroitement cultivée par Hildebrand : celle de saint Pierre Damien. Voir Damien Pierre, t. IV, col. 40. Il est évident que le saint religieux de Fonte Avellana du diocèse de Gubbio, en Ombrie, devenu cardinal évêque d'Ostie, de par la volonté d'Étienne X, avait toutes les puissances théologiques et morales, pour réduire l'âme droite et catholique d'Hildebrand. Grégoire VI et Léon IX avaient d'ailleurs écouté la voix de Pierre Damien. Il n'en fallait pas plus pour décider leur fervent disciple. Ce fut un véritable assaut de la part de l'archidiacre de Rome, quand il s'agit d'empêcher son ami de démissionner de sa charge de cardinal-archevêque d'Ostie. Sous Nicolas II, à l'avènement d'Alexandre II surtout, quand les insistances de l'ancien religieux, pour se désister d'une charge qu'il n'avait nullement sollicitée, mais qui lui avait été imposée de force, se firent plus pressantes, Hildebrand trouva la présence de Pierre Damien à Rome très utile et son appui indispensable. Il demanda au pape de retenir son collaborateur malgré lui. Cf. Baronius, *Annales*, an. 1061, n. 28. Trouvant l'intervention d'un zèle excessif, le saint s'adressa dans la suite à Alexandre II ainsi qu'à l'archidiacre, en traitant celui-ci de « verge d'Assur » et de *sanctus Satanas*. La gronderie était bénigne. Elle était d'ailleurs bien corrigée par le distique que l'évêque d'Ostie faisait parvenir à Hildebrand :

Papam rite colo, sed te prostratus adoro;
Tu facis hunc dominum, te facit ipse Deum.

Cf. *P. L.*, t. CXLIV, col. 967. Au fond, le même zèle excitait bien les deux serviteurs de Dieu. Leur ciel ne s'assombrit jamais que pour donner ensuite des clartés plus grandes. Il est seulement regrettable que la mort

de saint Pierre Damien en 1072 n'ait pas permis à Grégoire VII, le pontife de l'année suivante, de jouir longtemps encore d'un concours efficace et sûr. Le lutteur se serait trouvé moins isolé; il aurait surtout moins souffert, en voyant un saint préconiser et même devancer son programme.

2° *Son pontificat.* — Les obsèques d'Alexandre II n'étaient pas terminées qu'Hildebrand avait été acclamé par le clergé et le peuple d'une voix unanime. S'il prit le nom de Grégoire VII, ce fut peut-être par affection pour Grégoire VI qui l'avait désigné vingt-huit ans plus tôt à la vie officielle. Le nom, en toute hypothèse, était presque un symbole, si l'on se souvient des trois premiers Grégoire. Bonizo de Sutri nous affirme qu'Hildebrand notifia sa nomination à l'empereur Henri IV, cf. Watterich, *op. cit.*, pour lui en demander l'approbation. C'était une façon de réponse à une interprétation malveillante du décret de 1059. Grégoire VII se défendait implicitement d'avoir travaillé pour lui-même. Mais, dès 1073, la querelle des investitures commençait. Le concile de Rome de 1074 fut une déclaration de guerre à la simonie et à l'incontinence des prêtres. Interdiction était faite à tous les fidèles d'assister aux offices des clercs atteints. Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 724, can. 11-20. A l'art. CÉLIBAT, col. 2086, on a fait connaître tous les faux-fuyants pris par les ecclésiastiques sujets à caution. Grégoire, sans s'effrayer, envoya partout ses légats; ils firent bonne besogne en gagnant dans les trois grands pays catholiques du temps, France, Angleterre et Empire, la masse des fidèles à la cause de la réforme. Cf. Lambert d'Hersfeld, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. v, p. 217; Watterich, *op. cit.*, t. I, p. 363. En Allemagne, l'évêque de Constance, Otton, enjoignit sans doute à ses prêtres de se marier au plus tôt; mais les décrets de 1074 furent vengés par l'archevêque de Mayence, Sigefroid, et l'évêque de Passau, Altmann, au péril de leur vie. Cf. Sdralek, *Die Streitschriften Altmanns von Passau*, Paderborn, 1890. En réalité, c'était tout un système politico-religieux que Grégoire VII atteignait. Philippe Ier, en France, Guillaume le Conquérant en Angleterre, Henri IV, dans le saint empire romain germanique, allaient composer ou se heurter avec Grégoire VII.

En Angleterre, comme en France, la lutte ne prit pas de grandes proportions. Guillaume le Conquérant fit respecter les décrets du pape sur le célibat; il maintint l'investiture laïque, sans encourir l'excommunication. Il y avait là, à n'en pas douter, une tactique intelligente; elle ménageait le souverain qui, en toute autre circonstance, savait prendre et suivre les pieux avis de Lanfranc, archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre. Philippe Ier, en France, avait reçu, dès 1073, une lettre très énergique de Grégoire VII; en 1074, le pape essaya de soulever contre lui les évêques de son royaume. En fait, les choses se tassèrent vite; sans changement dans la vie même de Philippe Ier, sans mise en interdit du royaume par les évêques, l'œuvre d'épuration se poursuivit sans relâche. Sous la pression du célèbre légat Hugues de Die, dont Grégoire VII dut parfois tempérer la vigueur, de 1076 à 1080, les archevêques de Bordeaux et de Sens, nombre d'évêques de la province de Reims, leur métropolitain Manassès, en tête, furent déposés ou interdits. Au nord, comme au midi, ce fut un véritable renouvellement du corps épiscopal. Cf. Giry, *Grégoire VII et les évêques de Thérouanne*, dans la *Revue historique* (1876), p. 387-409.

Le dur combat se livra contre Henri IV. Trois partis divisèrent religieusement l'Allemagne : celui des grégoriens déclarés : il eut pour chef Gebhard de Salzbourg; Adalbert de Brême dirigea le parti de l'empereur; enfin la cause de la médiation trouva son homme dans Annon de Cologne. Les trois protagonistes, revêtus du caractère épiscopal, apportaient dans la lutte les forces de leurs Églises réciproques. Les villes et les bourgeois soutinrent souvent les deux derniers groupes. De cette tactique, Henri IV tira quelques succès passagers.

Au début, pourtant, les rapports des deux adversaires avaient été excellents. Le concile de Rome de 1074 n'avait trouvé dans Henri IV qu'un sujet docile aux volontés du Saint-Siège. Ses lettres marquaient la nécessité d'une entente entre les deux pouvoirs : les légats de Grégoire VII avaient été reçus par lui avec honneur; il avait renvoyé ses conseillers excommuniés par Alexandre II, promis de renoncer à ses désordres et de s'amender. La mauvaise éducation qui avait fait du jeune empereur un impulsif, un illuminé à froid, reprit le dessus dès 1075. Au carême de cette année, Grégoire condamnait l'investiture laïque par la crosse et l'anneau; le roi, maintenant l'abus en Saxe, comme en Italie, ne considéra plus ces régions que comme les terres de trafic des dignités ecclésiastiques pour ses créatures. Depuis quelques années déjà, le cri des Saxons avait été entendu par Alexandre II. Il avait cité le roi à comparaître à Rome pour s'y justifier. La mort l'avait surpris dans ces difficultés. Au lendemain du concile de 1075, Henri IV promouvait anticanoniquement Thédald à l'archevêché de Milan. Une dernière fois, le pape pressa le souverain de se convertir et d'éviter toute relation avec ses conseillers excommuniés. La diète de Worms fut la réponse. Elle déposa le pontife : les partisans d'Henri, en particulier, le cardinal excommunié, Hugues le Blanc, lancèrent sur Grégoire les bruits les plus désobligeants. On l'accusa même d'avoir avec Mathilde de Toscane des relations coupables. Ces calomnies ont trouvé leur écho dans *Select history of the loose and incestuous loves of pope Gregory VII, commonly called Hildebrand, and of the cardinal de Richelieu*, Londres, 1722. La sentence de Worms fut notifiée à Grégoire VII par Henri IV lui-même. Le pape était déposé « comme hérétique, magicien, adultère, flatteur de la populace, usurpateur de l'Empire, bête féroce, et sanguinaire. » Les évêques lombards adhéraient d'ailleurs à ces décisions dans les conciles de Plaisance et de Pavie. Au carême de 1076 (22 février), Grégoire VII excommuniait tous les évêques qui avaient assisté au pseudo-concile de Worms; l'empereur lui-même était déposé; ses sujets étaient déliés du serment de fidélité. Une lettre adressée à toute la chrétienté sous la forme d'une invocation à saint Pierre notifiait cette condamnation. L'effet produit fut fatal à l'empereur. Le pape avait conquis l'opinion. Les évêques les uns après les autres vinrent implorer le pardon du pape. En octobre 1076, les princes allemands réunis à Tribur (Oppenheim) décidèrent qu'une diète générale serait convoquée à Augsbourg pour le jour de la Purification de l'année suivante, que Grégoire VII serait supplié de s'y rendre. En sa présence, Henri IV devrait se justifier et se faire absoudre. Si, dans l'espace d'un an, il n'avait pas fait la paix avec l'Église, il serait déposé *juxta palatinas leges*. L'attitude des princes, celle des Saxons surtout, décida l'empereur. Au cœur de l'hiver, en compagnie de sa femme Berthe, il traversa les Alpes. Les Lombards ne purent le décider à marcher contre le pape. En janvier 1077, il était au château de Canossa, où la comtesse Mathilde de Toscane avait hospitalisé Grégoire VII. Après une pénitence de trois jours, sur les instances de son hôtesse, le pontife levait l'anathème le 28 janvier.

Dans la Haute-Italie, les seigneurs lombards et les évêques simoniaques, manquant de soutien, firent éclater leur mécontentement contre le souverain. Leurs excitations amenèrent Henri à manquer de parole. Les princes allemands ne lui pardonnèrent pas; réunis en diète à Forcheim-sur-Regnitz en mars 1077, ils déposèrent Henri IV pour le remplacer par Rodolphe, duc

de Souabe, son beau-frère. Pendant trois années cependant, Grégoire VII refusa de se prononcer entre les partis. En mars 1080, il reconnaissait formellement Rodolphe, et dans un concile, il excommuniait une seconde fois Henri. L'empereur déchu connaissait ses bons fiefs. La Lombardie lui avait permis de relever quelque peu son parti en Allemagne. Le concile de Mayence renouvela la déposition de Grégoire VII; en juin 1080, une trentaine d'évêques, réunis à Brixen, élisaient, comme antipape, Guibert, archevêque de Ravenne, qui prenait le nom de Clément III. Le 12 octobre 1080, cessait la lutte politique prolongée depuis Forcheim dans des alternatives de succès et de revers, plus encore dans la ruine de l'Allemagne centrale. Rodolphe de Souabe était enseveli dans son triomphe sur le champ de bataille de l'Elster. Son successeur choisi par le parti romain, Hermann de Luxembourg, n'était pas de taille à relever l'opposition dans les Allemagnes. L'idée grégorienne était sur le point de sombrer en Italie devant la force impériale. En 1082, Henri IV présentait à Monde Mario son antipape, déjà reconnu par les évêques lombards. Grégoire VII fit appel au duc des Normands, Robert Guiscard, et se retrancha dans le château Saint-Ange. L'empereur avait fait un impair dans son empressement. Ses derrières étaient menacés par les troupes de la comtesse Mathilde. Il devait, sinon la soumettre, du moins la paralyser. Deux années furent nécessaires à cette tâche. Au printemps de 1084, Clément III était sacré dans Saint-Pierre et donnait à Henri la couronne impériale. La situation du pape était des pires, quand les Normands accoururent. Grégoire VII était délivré. Une rixe malheureuse entre les troupes de Robert Guiscard et les Romains amenait en même temps l'incendie d'un vaste quartier de la ville, s'étendant depuis le Colisée jusqu'à Saint-Jean de Latran. Le pontife usé par tant d'émotions n'était plus en sûreté chez un peuple exaspéré par ses malheurs. Suivant Robert Guiscard et ses Normands, il s'achemina vers le Mont Cassin, et de là à Salerne. Il avait maintenu toutes les excommunications prononcées contre Henri IV et Guibert, jusqu'à leur résipiscence, quand, le 25 mai 1085, il s'éteignit en prononçant ces paroles : « J'ai aimé la justice et haï l'iniquité; voilà pourquoi je meurs en exil. » Si l'on ajoute que Grégoire VII, pendant son pontificat, avait dû répondre à d'autres questions dogmatiques relativement à l'eucharistie, sa carrière nous apparaîtra comme celle du lutteur infatigable qui croit n'avoir rien fait, quand il reste quelque chose à faire. Sa vie très forte, très efficace pour l'Église, apparaît mieux encore au groupement de ses définitions.

II. Œuvre théologique. — Au fond, la pensée théologique de Grégoire VII fut des plus simples. Il voulut réaliser l'affranchissement spirituel de l'Église dans une société matérialisée par son organisation même. Il continua l'examen des questions en cours : la controverse bérengarienne, le schisme grec trouvèrent en lui le définiteur courtois, mais irréductible.

1° *L'affranchissement spirituel de l'Église.* — Le groupement féodal était issu de la faiblesse des Carolingiens impuissants devant les invasions normandes, hongroises et sarrasines. Charlemagne avait investi les évêques dans son empire de fonctions politiques et administratives sur leurs évêchés. Le fait est si vrai que, parmi les *missi dominici*, l'empereur d'Occident plaçait toujours un ecclésiastique. Le monde carolingien avait connu l'ecclésiastique fonctionnaire. Lors de la grande débâcle des IXe et Xe siècles, comtes, ducs, évêques et abbés, désolidarisés d'un pouvoir central incapable de les diriger et de les protéger, avaient été contraints de se hiérarchiser politiquement et territorialement. L'hommage était devenu la formule de groupement des vassaux et des suzerains. Au rétablissement de la dynastie capétienne en France, au milieu des efforts des plus grands feudataires d'Allemagne pour monopoliser le pouvoir et le rendre héréditaire dans leur famille, on conçoit que ces rois suzerains n'aient trouvé d'autres moyens d'imposer leurs pouvoirs que de profiter de la déshérence des fiefs épiscopaux. Les territoires laïques se transmettaient en effet par hérédité. Il fallait peupler évêchés et abbayes de créatures, en soustrayant autant que possible leur élection à la voix des chanoines, des vassaux de l'évêque et du peuple lui-même. Il était plus simple de l'imposer. Dès lors, peu à peu, l'investiture laïque par le sceptre, très compréhensible d'ailleurs, puisque le titulaire du fief ecclésiastique était vassal du roi suzerain son protecteur, avait devancé le sacre et parfois même l'élection. L'ordre normal avait été interverti. Le roi ou l'empereur avait nommé et investi sa créature par le sceptre, la crosse et l'anneau. L'Église s'était trouvée devant un fait accompli, qu'elle avait dû ratifier.

Les conséquences ne s'étaient pas fait attendre. La cérémonie de l'hommage impliquait la remise d'un présent par le vassal à son suzerain. Ici, le cadeau d'usage devenait énorme. Il était le prix de la faveur accordée par le prince et par ses conseillers. L'incontinence suivait la simonie. Elle était naturelle chez des ecclésiastiques entrés dans la cléricature avec l'intérêt matériel pour toute vue et vocation. Le livre de Gomorrhe, composé par saint Pierre Damien sous saint Léon IX, nous a fait le tableau du clergé du temps. *Opuscul. Gomorrhianus, VII, contra quatrimodam carnalis contagionis pollutionem*, *P. L.*, t. CXLV, col. 159-190. Sans être taxé d'exagération, on peut dire que la luxure avait démoli toute vie sacerdotale. Voir Célibat, col. 2084-2085; Damien, col. 40 sq. Le laïcisme avait envahi l'Église. La situation était d'autant plus redoutable que le pontificat romain subissait à cette époque la diminution féodale. Placé au Xe siècle sous la tutelle du parti toscan, au XIe sous celle des comtes de Tusculum, il avait été lui-même victime des palinodies imposées à l'Italie médiévale par les invasions répétées des Sarrasins et des Normands, les luttes d'influence entre les principautés de la péninsule, et les premières manifestations de la commune romaine. Il n'était sorti du gâchis qu'en se confiant au despotisme spirituel de l'empereur Henri III (1046). En donnant sa protection au siège romain, en le dotant, il faut le dire, d'une série de papes véritablement à la hauteur de leur tâche, celui-ci avait imposé son approbation à toute élection pontificale. C'était, pour la papauté, payer cher un secours nécessaire; c'était surtout se condamner à tolérer des abus insupportables dans les fiefs allemands. Les papes du XIe siècle se débattaient donc dans un cercle vicieux. L'Église pourtant doit garder sa dignité. Son idée n'est pas de ce monde. Elle est spirituelle avant tout ou elle n'est plus. La base même de la foi était alors compromise.

L'impérissable honneur d'Hildebrand est de l'avoir compris, sans doute, mais surtout de l'avoir affirmé. Pour affranchir l'épiscopat comme le sacerdoce, dès avant son pontificat, il a voulu l'indépendance complète de l'élection des papes. Très vraisemblablement, c'est sur ses conseils que Nicolas II porta le célèbre décret de 1059. Le choix du pape était désormais confié au collège des cardinaux, le dernier mot restant aux cardinaux-évêques. L'empereur ne conservait plus que le droit de confirmation, le peuple celui d'approbation. L'appel à la confirmation comme à l'approbation est une imposition de consentement. Cf. Codex *1984* du Vatican.

Ce n'est pas avec moins d'ardeur que Grégoire VII poursuivit l'épuration du sacerdoce et de l'épiscopat. Archidiacre encore, avec Léon IX il avait décidé *in plenaria synodo* (1049), *ut romanorum presbyterorum*

concubinæ ex tunc et deinceps Lateranensi palatio adjudicarentur ancillæ. Cf. Bernold, *Chronicon*, dans *Monumenta Germaniæ. Scriptores*, t. v, p. 426; *P. L.*, t. CXLIII, col. 252. Il avait conseillé le pontife qui s'était élevé contre les violateurs du célibat, et qui, ne se contentant plus de suspendre les coupables de leurs fonctions, avait invité le peuple à déserter les églises où les prêtres incontinents exerceraient le ministère. Cf. Bonizo, *Ad amicum*, dans Watterich, t. I, p. 103. On connaît le fameux épisode de la « Pataria ». En 1046, sous l'archevêque Guido, la dépravation du clergé milanais était arrivée à son comble; la ville lombarde reprit ses anciennes prétentions à l'indépendance vis-à-vis du Saint-Siège comme au temps de la controverse métropolitaine au IX[e] siècle. Une association de petites gens, recrutée dans la noblesse et le clergé, se forma, sous le nom de « Pataria », contre les prétentions archiépiscopales. Cette société des « gueux » groupa les adversaires des simoniaques et des concubinaires. Deux diacres furent à sa tête : Ariald et Landulph. Cf. Muratori, *Rerum italicarum scriptores præcipui ab anno 500 ad annum 1500* (1723-1738), t. IV. Durant trente années, les deux partis se livrèrent de sanglants combats. En 1066, Ariald y conquit le martyre. En 1059, sous le pontificat de Nicolas II (1059-1061), saint Pierre Damien, en compagnie d'Anselme de Lucques, le futur Alexandre II, avait été envoyé à Milan pour y régler ces difficultés. Hildebrand dans la circonstance fit œuvre de doctrine. Il reçut au nom du pape le compte rendu de la mission. *Actus mediolani de privilegio romanæ Ecclesiæ. Opuscul. V, P. L.*, t. CXLV, col. 89-98.

Comme pape, Grégoire VII fortifia les décrets de ses prédécesseurs. Un concile fixa ou rappela chaque année la discipline sur le célibat. Les années 1074 et 1075 marquèrent des décisions plus générales : l'invitation à la désertion des églises fréquentées par les clercs concubinaires ou simoniaques (1074, can. 11-20), l'interdiction de l'investiture laïque par la crosse et l'anneau furent deux points fixés alors *ne varietur*. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 494 sq., 724 sq.; Bonizo, *Ad amicum*, dans Watterich, t. I, n. 361. Les conciles quadragésimaux des années suivantes reprirent ces thèses d'ensemble pour y soumettre tout spécialement les Églises lombardes et germaniques. *Ibid.*

Une dernière question de théologie sacramentaire était à résoudre : celle de la validité des ordinations simoniaques. Cf. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 150, 250. Agitée dans trois conciles à Rome, en 1049, 1050 et 1051, elle était restée sans solution, et Léon IX n'avait pas de principe arrêté à ce sujet. Il acceptait que les clercs ordonnés gratuitement par des simoniaques fissent une pénitence de quarante jours, pour être admis ensuite à l'exercice de leurs ordres; il regarda d'ailleurs le plus souvent comme nulles les ordinations faites à prix d'argent et les fit réitérer. Cf. *Actus mediolani*, etc., *P. L.*, t. CXLV, col. 93. En toute hypothèse, Pierre Damien, dans sa mission de 1059 à Milan, avait appliqué sa propre doctrine. Elle concluait franchement à la validité de toutes les ordinations simoniaques. Il est naturel de conclure qu'à Rome la doctrine n'était pas encore fixée. La prudence s'imposait certes : une décision prématurée pouvait friser un certain donatisme. Nicolas II se montra plus sévère que son légat; il décida la déposition des *simoniaci simoniace ordinati vel ordinatores*, et des *simoniaci simoniace a non simoniacis ordinati.* Ceux qui avaient été ordonnés gratuitement par des évêques qu'ils savaient simoniaques étaient admis par indulgence à l'exercice de leurs ordres; mais le pape entendait qu'ils fussent déposés ainsi que ceux qui les avaient ordonnés. Cf. Hardouin, *Acta concil.*, t. VI *a*, col. 1063 ; Baronius, *Annales*, an. 1059, p. 33, 34. Grégoire VII n'avait qu'à confirmer des décisions aussi nettes. Il le fit dans son V[e] synode romain de 1078. Cf. Mansi, t. XX, col. 507; *P. L.*, t. CXLVIII, col. 800 sq. *Ordinationes, quæ interveniente pretio, vel precibus, vel obsequio alicujus personæ (aliqui personæ) ea intentione impenso, vel quæ non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt, et ab his ad quos consecratio pertinet non comprobantur, infirmas et irritas esse dijudicamus : quoniam qui taliter ordinantur, non per ostium, id est per Christum intrant, sed, ut ipsa Veritas testatur, fures sunt et latrones* (Joa., X), *P. L.*, t. CXLVIII, col. 801. On s'acheminait ainsi vers la décision d'Urbain II, second successeur du pontife actuel. « Un évêque simoniaque ne peut pas faire une ordination valide, faute d'avoir été lui-même ordonné validement, *qui nihil habuit, nihil dare potuit.* » Décret de Gratien, caus. I, q. VII, c. 24.

2° *La controverse bérengarienne.* — L'année même où Grégoire VII portait son décret sur les ordinations simoniaques, une autre question de théologie sacramentaire attendait de lui une mise au point. Depuis saint Paschase Radbert, moine de Corbie au IX[e] siècle († 865), la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement de l'autel n'avait pas cessé de prêter matière à discussion. Cf. *P. L.*, t. CXX, col. 1267-1351. Vers le milieu du XI[e] siècle, la controverse avait repris. Un des disciples de Fulbert de Chartres, Bérenger, ressuscita les erreurs idéalistes de Scot Erigène. Voir BÉRENGER, col. 721-741. Il fut choqué du réalisme des expressions employées par maints théologiens, entre autres le célèbre Lanfranc, directeur de l'école claustrale du Bec. Il nia sûrement la transsubstantiation et peut-être la présence réelle. Cf. *De sacra adversus Lanfrancum liber posterior*, dans Neander, *Berengarii Turonensis opera quæ supersunt tam edita quam inedita*, Berlin, 1834. Condamné en 1050 aux conciles de Rome et de Verceil par le pape Léon IX, il comparut en 1054 au concile de Tours, devant Hildebrand, légat du Saint-Siège. L'archidiacre de Rome, qui désirait étouffer ce sujet de dispute au milieu des crises très graves traversées par l'Église, et qui désapprouvait peut-être le grossier langage des adversaires de Bérenger, essaya de s'interposer. L'écolâtre de Tours ne signa alors qu'une rétractation équivoque, laissant dans l'ombre le point précis du débat. Renvoyé absous par Hildebrand, il était invité à porter sa cause à Rome pour qu'elle y fût jugée souverainement.

Le concile de 1059, réuni par Nicolas II, imposa à Bérenger, sous la pression du cardinal Humbert, une profession de foi circonstanciée. Cf. Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, c. II, *P. L.*, t. CL, col. 410-411. Bérenger y anathématise l'hérésie dont il a été accusé, *de qua hactenus infamatus sum.* « Le pain et le vin offerts à l'autel sont après la consécration, non seulement un sacrement, mais encore le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et ce corps est touché, rompu par les mains des prêtres, mangé par les fidèles, non pas seulement en forme de sacrement, mais réellement et en vérité. » De retour de Rome, Bérenger désavouait son abjuration; ses disciples se multipliaient. La transsubstantiation était révoquée en doute; le mode de présence du Christ dans l'eucharistie diversement expliqué. Cf. Guitmond, *De corpore et sanguine Christi*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 1427-1494; Durand de Troarn, *Liber de corpore et sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1375-1424; Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*, *P. L.*, t. CL, col. 407-442.

Dans ces circonstances, Grégoire VII appela Bérenger à Rome, en 1078. L'attitude de mansuétude qu'il avait su garder, comme légat du Saint-Siège à l'égard du sectateur, vingt-quatre ans plus tôt, lui permettait alors d'agir plus encore par la persuasion

que par la rigueur : « Il faut, disait Grégoire VII à son entourage, donner aux estomacs faibles du lait, non pas des mets trop lourds. » Il pressa Bérenger de signer une formule adoucie. Voir t. II, col. 733. Les zelanti n'étaient pas rassurés; cette profession de foi ne leur semblait pas assez explicite. Le 11 février 1079, Bérenger, sous la foi du serment, était invité par Grégoire VII à signer une formule proclamant la transsubstantiation et la présence réelle. Voir t. II, col. 734.

3° *Le schisme grec.* — Le pape, qui avait su travailler Bérenger pour l'amener à résipiscence, n'avait pas renoncé à ramener les schismatiques à des sentiments plus conciliants avec la papauté romaine. Grégoire VII pouvait se souvenir des tristes jours de 1054; archidiacre du pape Léon IX, il avait vu les légats pontificaux et à leur tête le cardinal Humbert déposer sur le maître autel de Sainte-Sophie une bulle solennelle d'excommunication contre Michel Cérulaire et ses adhérents avec ces mots : *Videat Deus et judicet.* Il ne pouvait se résoudre à croire la séparation définitive. Dès 1073, la première année de son pontificat, il envoya vers l'empereur Michel le patriarche de Venise. Les termes de la lettre confiée au légat sont à citer. Ils démontrent un besoin d'entente et de paix. *Non autem non solum inter Romanam, cui licet indigni deservimus, Ecclesiam et filiam ejus Constantinopolitanam, antiquam, Deo ordinante, concordiam cupimus innovare, sed si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habere. Scitis enim quia quantum antecessorum nostrorum et vestrorum sancta apostolicæ sedi et imperio patrocinium concordia profuit, tantum deinceps nocuit quod utrinque eorumdem charitas friguit. P. L.*, t. CXLVIII, col. 300. Le succès ne répondit pas à ces efforts. De mal en pis, les relations de Grégoire VII et de la cour byzantine n'aboutirent qu'à l'excommunication de l'empereur de Constantinople au XIe concile romain. Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1892, t. II, p. 285.

Rappelons, en terminant qu'en 1078, dans son V^e^ synode, le pape avait maintenu l'attribution ecclésiastique de la dîme, et affirmé la nécessité des honoraires de messes, de même que l'obligation du maigre le samedi, à moins que la célébration d'une fête ou une raison de santé n'en donnât la dispense. *P. L.*, t. CXLVIII, col. 800; Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 507.

III. MÉTHODE. — Les laïques ont souvent dépeint l'adversaire d'Henri IV comme l'autocrate insupporté parce qu'insupportable. Le gallicanisme a vu, dans Hildebrand, l'adversaire irréductible des libertés légitimes des Églises nationales, le pontife des excommunications *per fas et nefas*, le monopolisateur de l'administration des États. En fait, il n'en est rien. Plus que d'autres, il a rendu à César ce qui est à César. Sans doute, il a voulu l'entente harmonieuse dans la république chrétienne entre le pouvoir spirituel et la puissance temporelle. Son idéal fut dans l'existence parallèle du sacerdoce et de l'empire, chacun dans sa sphère, étroitement unis dans une réciprocité de services mutuels; l'État devait protéger matériellement l'Église, l'Église soutenir spirituellement l'État. La sauvegarde même de cette organisation était en Dieu qui maintient l'ordre dans la société et voilà pourquoi Grégoire VII affirme la nécessité et la souveraineté de l'Église : elle rappelait aux États en toute mission divine les principes de santé sociale, oubliés ou négligés par eux. S'il rappela à quelques rois la donation faite par leurs ancêtres de leurs nations à la papauté, ce ne fut jamais que dans un sens spirituel. *Notum autem tibi esse credimus regum Hungariæ, sicut et alia nobilissima regna in propriæ libertatis statu debere esse, et nulli regi alterius regni subjici nisi sancto et universali matri Romanæ Ecclesiæ, quæ subjectos non habet ut servos, sed ut filios suscepit universos. Ad Censam, Hungariæ ducem*, en 1075, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 414. Il faudrait pouvoir citer toutes les lettres de Grégoire VII aux différents souverains de la catholicité. Le protocole le plus respectueux y est observé. Chaque phrase dit la mansuétude; l'ensemble, ignorant la contingence, affirme l'idée nécessaire. Cf. *Ad Rodulfum, Sueviæ ducem, P. L.*, t. CXLVIII, col. 302-396; *Ad Sancium, regem Aragoniæ*, col. 339; *Ad Alphonsum Castellæ et Sancium Aragoniæ reges*, col. 339; *Ad Wratislaum, Bohemorum ducem*, col. 351; *Ad Philippum I, Franciæ regem*, col. 348 (il le prend par les vertus de sa race); *Ad Suenium, regem Danorum*, col. 426; *Ad Demetrium, regem Russorum*, col. 425; *Ad Boleslaum, Polonorum ducem*, col. 423; *Ad Guillelmum, regem Anglorum*, col. 568; *Ad Robertum regis Anglorum filium*, col. 570.

Dans son action contre Henri IV, Grégoire VII ne défendit pas l'idée catholique avec une autre méthode. Il voulut l'affranchissement de l'Église avec une mansuétude évangélique. Il avait à compter, il faut le dire, avec l'exaspération des Saxons contre leur empereur franconien, avec la fureur des princes allemands qui avaient d'abord menacé, puis déposé Henri IV.

A Canossa, le pape n'imposa qu'une pénitence normale pour l'époque, acceptée d'ailleurs avec empressement par les conseillers de l'empereur. Une réduction de peine de la part du pontife pouvait le compromettre près de défenseurs loyaux. Dans la suite, malgré l'instance de l'idée théologique, Grégoire VII mit trois années pour accepter la démission de Forcheim-sur-Regnitz. Le *Liber pontificalis* est des plus éloquents à ce sujet. Des lettres sont envoyées à Rodolphe de Souabe comme à Henri IV : *Dum vero in excommunicatione manebat, divortium quoddam inter Henricum regem et Rodulfum de dignitate regni ortum est; quod videlicet divortium multi a domno papa factum esse clamabant, sed nullo modo se illos offendisse prædictus pontifex profitebatur. Immo utrique misit ut viam sibi præpararent quatenus pro diffiniendo tanto negotio posset procedere, quia malet millies, si posset, mori quam sua occasione tot millia hominum morti traderentur.* Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 284. Dans la même lettre, on trouve la phrase suivante : *In magna enim tristitia et dolore, cor nostrum fluctuat si per unius hominis superbiam tot millies hominum christianorum temporali et æternæ morti traduntur. Ibid.*, p. 291. Après le concile de 1078, deux légats partaient de Rome pour conclure une paix entre Rodolphe et Henri... *ut stricte discernerent quis ex duobus majorem haberet justitiam; et cuicunque justitia competeret, illi regni gubernacula tribuerent, quia justior pars amplius de Deo confidere potest et potestate beati Petri omni modo erit adjuta. Ibid.*, t. II, p. 285. Grégoire VII ignora le point de vue mesquin, L'empereur Henri IV resta rebelle à cette tactique très ferme pour la thèse, mais condescendante pour la personne.

Avec Bérenger, le pape avait été plus heureux. Sa bonté pour le sectateur ne s'était pas découragée. *P. L.*, t. CXLVIII, col. 506; d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1657, t. II, p. 508. Elle lui valut quelques suspicions de la part des zelanti sur son orthodoxie. Le pseudo-synode de Brixen lui reprocha d'avoir pactisé avec l'hérésiarque. Cf. cardinal Benno, *De vita et gestis Hildebrandi libri II*, dans *Monumenta Germaniæ*, t. XI; Egilbert de Trèves, *Epist. adv. Gregor. VII*, dans Eccard, *Corpus historiæ medii ævi*, t. II, p. 170. Martens s'est inspiré de ces adversaires pour reprocher à Grégoire VII une condescendance excessive à l'égard de Bérenger et de ses doctrines. Au fond, la douceur restait bien toujours la base même de la tactique du pontife. Au lendemain du concile de 1079, il donnait au repentant, partant pour la France, une lettre de recommandation où il défendait sous peine d'anathème qu'on l'accusât désormais d'hérésie. Cf. d'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 43.

Ce n'était pas une exception. Une lettre du pontife au roi de Danemark s'était déjà prononcée avec énergie contre les procès de sorcellerie. *Epist.*, l. VII, epist. XXI, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 564.

Nous sommes loin maintenant du pontife autocrate. Attachant dans son élégance, surnaturel toujours dans l'énoncé de ses thèses, il est bien l'homme de l'idée catholique, fait, quoi qu'en aient dit ses adversaires, pour faire aimer sa doctrine par la souplesse de son exposé et la patience de ses exhortations. Dans un temps de violences et de brutalités, il a montré que la parole juste et ferme, simple et droite, élégante et bonne, fait plus pour la vérité que les triomphes éclatants.

IV. INFLUENCE. — Son influence est considérable. Il est mort, terrassé par le césarisme teuton. Son idée lui a survécu. Et chez Grégoire VII l'idée est tout; elle vit d'avance pour exister dans la suite. Grégoire est un homme de gouvernement. Le concordat de Worms qui, signé en 1122, termina la querelle des investitures est son œuvre plus encore que celle de Calixte II. La décision du concile de Latran, can. 3, 21, qui, en 1123, déclara nuls les mariages contractés par les sous-diacres et les clercs supérieurs après leur ordination, Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 282-286, a été voulue par lui bien avant sa teneur définitive. Dans l'ensemble, l'œuvre de Grégoire VII est avant tout humaine. Il a inauguré et fait inaugurer le culte, le règne de l'idée et du droit. Ennemi du féodalisme, destructeur du catholicisme intégral par ses réalisations individuellement, territorialement, socialement matérielles, il a diminué l'ère de la force brutale qui étouffe et stérilise la pensée généreuse. Une idée féconde appelle toujours ses sœurs; en affranchissant l'Église, en régénérant le pontificat et l'épiscopat, Grégoire VII a bien mérité de la société médiévale. Il a authentiqué la puissante légion des moines de Cluny qui ont publié sa thèse en la généralisant : ils ont dit qu'une société qui veut vivre doit avoir ses dogmes intangibles dans l'ordre, la dignité, la hiérarchie, l'autorité de la pensée divine et humaine. Des hommes de devoir, libérés des égoïsmes humains, doivent être leurs gardiens. Évêques et prêtres, ils sont les vassaux de Dieu avant d'être les féodaux de la terre. Une force était donc née qui allait transformer le moyen âge. Du domaine religieux, elle passa dans le domaine civil. L'État comme l'Église profitèrent des instructions du pontife. Désormais la pensée fut forte et efficace dans les deux mondes, parce qu'un jour elle avait trouvé son sanctuaire et son défenseur. Grégoire VII a permis les Innocent III et les saint Louis. Les gallicans de tous les pays ne se montrèrent pas hommes de gouvernement en s'opposant à sa canonisation, proclamée en 1729 par Benoît XIII.

I. SOURCES.— *Gregorii registri, sive epistolarum libri*, dans Mansi, *Concil.*, Florence, 1759, t. XX, col. 60 sq.; *Monumenta Gregoriana*, dans Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, Berlin, 1864, t. II, p. 240 sq.

Les œuvres de Grégoire VII ont été rassemblées par Migne, *P. L.*, t. CXLVIII; Giesebrecht, *De Gregorii registro emendando*, Brunswick, 1858; Horoy, *S. Gregorii VII epistola et diplomata; accedunt vita ejusdem pontificis et appendices amplissima veterum et recentiorum monumenta Gregorii apologetica complectentes*, 2 in-8°, Paris, 1877. La question de l'authenticité des 27 *Dictatus* intitulés : *Quid valeant pontifices romani* et placés dans le Registre du pape en 1075, est diversement résolue. *Regist.*, IV, 55, a. Comme ils présentent, pour la pensée et l'expression, ce que les autres écrits de Grégoire font attendre de lui, il est vraisemblable qu'ils sont au moins un extrait systématique de ses écrits, F. Rocquain, dans le *Journal des savants*, 1872, t. VII, p. 252-263, 299-315, y voit comme Giesebrecht, *op. cit.*, une composition authentique. Ce serait pour lui une œuvre privée du pape et non une déclaration publique. Voir col. 1737. Le privilège d'Otton Ier en date du 13 février 962, cf. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, Paris, 1887, p. 251, a été parfois attribué à Grégoire VII et à ses conseillers. Le pape aurait interpolé un document très utile pour servir sa cause. Depuis la découverte d'un document très ancien par Sickel dans les archives du Vatican, en 1881, l'attribution du privilège n'est plus contestée à Jean XII. Cf. Kraus, *Histoire de l'Église*, t. II, p. 123. Dom Morin a publié la *Regula canonicorum* de Grégoire VII sous le titre : *Règlements inédits du pape Grégoire VII pour les chanoines réguliers*, d'abord dans la *Revue bénédictine*, 1901, t. XVIII, p. 177-183, puis dans *Études, textes et découvertes*, Paris, 1913, t. I, p. 457-465. Cf. p. 70

Quelques écrits sont attribués à Grégoire VII. On les trouvera dans Migne dans la dernière partie du t. CXLVIII. Ils sont intitulés *Monumenta Gregoriana*. Les preuves d'authenticité manquent.

Il faut consulter les œuvres de Pierre Damien, *P. L.*, t. CXLIV et CXLV. Les sources concernant Bérenger de Tours contribuent à l'histoire de Grégoire VII. Voir t. II, col. 740-741.

Les auteurs anciens, contemporains de Grégoire VII : Lambert d'Aschaffenbourg ou de Hersfeld (1077), Berthold de Reichenau (1080), Bruno (1082), Bonizo (1085 ou 1086), Pandolphe de Pise (sous Pascal II), Hugues de Flavigny (1102), Paul de Bernried (1128), ont été recueillis dans Watterich, *Pontificum romanorum ab exeunte sæculo IX ad finem seculi XIII ab æqualibus conscriptæ*, 2 in-8°, Braunsberg, 1864. Cf. C. Muratori, *Scriptores rer. italicarum*, t. III; *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. V, p. 327-384; Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, t. V, p. 1-469. Parmi les adversaires de Grégoire VII, Benno, *De vita et gestis Hildebrandi libri II*; Benzo, *Panegyr. rhythm. in Henricum III*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, t. XI. — Parmi les défenseurs du pape, Paul Bernried, *De vita Gregorii VII*; Bonizo, *Liber ad amicum*; Bruno, *Historia belli saxonici*, tous trois cités plus haut.

II. OUVRAGES. — Voigt, *Hildebrand als Papst Gregor VII und sein Zeitalter aus den Quellen bearbeitet*, 2 in-8°, Weimar, 1846; trad. franç. par Jager, Paris, 1837 et 1854; Cassander, *Das Zeitalter Hildebrands für und gegen ihn*, Darmstadt, 1842; Bowden, *The life and pontificate of Gregory VII*, 2 in-8°, Londres, 1840; Helfenstein, *Gregor nach den Streitenschriften seiner Zeit*, Francfort, 1856; Gfrörer, *Papst Gregor VII und sein Zeitalter*, 2 in-8°, Schaffhouse, 1859; H. Ossenbeck, *Die Streit Gregors VII mit Heinrich IV*, 1866; Baxmann, *Die Politik der Päpste von Gregor I bis Gregor VII*, 2 in-8°, Elberfeld, 1868; Meltzer, *Papst Gregors VII Gesetzgebung und Bestrebungen in Betreff der Bischofswahlen*, Leipzig, 1869; Schöber, *Vorwürfe und Anklagen gegen Gregor VII aus den Schriften seiner Zeitgenossen*, in-4°, Nordhausen, 1873; Winckler, *Gregor VII und die Normannen*, dans *Samml. gemeinverständе wissench. Vortr.* CCXXXIV, Berlin, 1875; Ossenbeck, *Der Streit Gregors VII mit Heinrich IV*, Francfort-sur-le-Mein, 1866; Hach, *Der Kampf zwischen Papsthum und Königsthum von Gregor VII bis Calixt II*, Francfort, 1884; A. de Vidaillan, *Vie de Grégoire VII*, 2 in-8°, Paris, 1837; Langeron, *Grégoire VII et les origines de la politique ultramontaine*, Paris, 1874; B. Nuber, *Papst Gregor VII. Sein Zeit, sein Leben und seine Wirken*, 1885; O. Delarc, *Grégoire VII et la réforme de l'Église au XIe siècle*, 4 in-8°, Paris, 1889-1890; Jager, *Saint Grégoire VII*, dans l'*Université catholique* (1845), t. XIX, p. 412-429; t. XX, p. 16-32, 93-109, 165-180, 245-252, 325-341; Jorry, *Histoire du pape Grégoire VII (1073-1085)*, Paris, 1850; Philippon de la Madelaine, *Le pontificat de Grégoire VII*, Bruxelles, 1837; Brocard, *Grégoire VII et la querelle des investitures*, Paris, 1862; Frantin, *Grégoire VII et Henri IV*, fragment historique dans les *Mémoires de l'Académie de Dijon*, Dijon, 1848; Vandermissen, *Grégoire VII ou l'empire et la papauté au XIe siècle*, Louvain, 1876; Villemain, *Histoire de Grégoire VII, précédée d'un discours sur l'histoire de la papauté jusqu'au XIe siècle*, 2 in-8°, Paris, 1873; Schirmer, *De Hildebrando, subdiacono Ecclesiæ romanæ*, Berlin, 1860; Manacorda, *Gregorio VII e l'undecimo sec. ragionamento*, Mondovi, 1873; Hefele, *Gregor VII und Heinrich IV zu Canossa*, dans *Theolog. Quartalschrift Tubing.* (1861), t. XLIII. Voir la bibliographie des art. DAMIEN PIERRE et BÉRENGER, t. IV, col. 53-54; t. II, col. 740.

P. MONCELLE.

8. GRÉGOIRE VIII, pape (1187). Albert de Moras, de Bénévent, était cardinal-diacre de Saint-Adrien (5 avril 1157), cardinal-prêtre de Saint-Laurent *in Lucina* (15 juin 1158), chancelier de l'Église romaine (22 février 1178), quand il fut élu pape à Ferrare le

21 octobre 1187 et sacré le 25 à Pise, en remplacement d'Urbain III. La papauté était en relations fort tendues avec Frédéric Barberousse; comme il avait été jadis dévoué à l'empereur, il prépara une réconciliation, exhorta l'archevêque Volkmar à ne pas urger son conflit avec lui, s'occupa activement d'une croisade, célébra un concile à Parme. Mais il mourut à Pise, le 17 décembre 1187, trop tôt pour exécuter ses projets. Il fut remplacé par Clément III.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1888, t. II, p. 528-535; *P. L.*, t. CCII, col. 1535 sq.; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 349, 451; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. II, p. 683-692; *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1881, t. XLII, p. 166; Scheffer-Boichorst, *Friederichs I letzter Streit mit der Kurie*, 1866, p. 149-157; P. Nadig, *Gregors VIII 57 tagiges Pontifikat* (diss.), Bâle, 1890; G. Kleemann, *Papst Gregor VIII*, Bonn, 1913.

A. Clerval.

9. GRÉGOIRE IX, pape (1227-1241). Hugolin de Conti de Segni, né à Anagni vers 1147, cardinal-diacre de Saint-Eustache en 1198, évêque d'Ostie et Velletri le 30 avril 1206, légat, fut élu à Rome le 19 mars 1227, couronné à Saint-Pierre le 21, sous le nom de Grégoire IX. Il était neveu d'Innocent III et succéda à Honorius III.

Son pontificat, au point de vue politique, fut absorbé par ses efforts, pour obliger Frédéric II à faire la croisade qu'il avait promise solennellement à Honorius par le traité de Saint-Germain, pour préserver les États de l'Église et Rome même de ses menées et de ses attaques, pour défendre les libertés ecclésiastiques partout menacées par sa tyrannie, pour démasquer la cruauté, l'immoralité, l'impiété, l'incrédulité même de cet empereur. Grégoire IX lança contre lui de nombreuses excommunications, le 29 septembre 1227, le 23 mars et le 30 août 1228, l'année suivante, et le contraignit à signer un nouveau traité de Saint-Germain le 23 juillet 1230. Ils se rencontrèrent amicalement à Anagni le 1er septembre suivant. Mais la paix ne dura guère. Grégoire eut d'abord à lutter contre les Romains qui, dirigés par les Savelli, voulaient abolir sa suzeraineté et lui imposèrent un traité en 1233.

La guerre avec l'empereur reprit à l'occasion de l'installation de Enzio son fils naturel comme roi de Sicile, pays vassal du pape, et de la ligue lombarde qui s'était formée à Brescia en novembre 1235, et contre laquelle Frédéric II, sous prétexte qu'il avait affaire à des hérétiques, voulut faire oublier la croisade, entraîner le pape, et, se posant ironiquement en défenseur de la foi, multiplia les cruautés et les oppressions et s'arrogea des droits religieux. Le pape le déclara encore excommunié et déposé le 20 mars 1239 et expliqua sa conduite à la chrétienté dans une circulaire du 20 juin.

A plusieurs reprises, en 1240 et 1241, Frédéric II vint assiéger Rome et d'autres villes des États pontificaux. Alors le 9 août 1240 Grégoire IX convoqua un concile général pour les fêtes de Pâques de 1241 en y invitant les évêques et les seigneurs. Son adversaire barra la route de terre aux uns, fit saisir ceux qui venaient par mer; saint Louis dut le menacer pour l'obliger à relâcher les évêques de France encore vivants. Il revint près de Rome, et lorsque le cardinal Jean Colonna eut déserté la cause du pape, il chercha à s'emparer de sa personne. Mais Grégoire IX mourut le 21 août 1241, âgé d'environ cent ans, et Frédéric manda sa mort aux autres princes en termes indécents.

Ce qu'il y eut de nouveau dans cette lutte terrible, ce fut l'appel aux peuples chrétiens que, des deux parts, chaque adversaire lança contre son rival, en l'accablant d'accusations publiques et personnelles. Aux encycliques du pape répondaient celles de l'empereur (décembre 1227, janvier 1232, avril 1239); les unes et les autres firent éclore des diatribes et des pamphlets de toute nature.

Au point de vue théologique et canonique, Grégoire IX joua un grand rôle. Le 13 avril 1231, il déclara que la condamnation de 1210-1215 contre Aristote était provisoire; le 23 avril 1231, il chargea Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie, Étienne de Provins, de corriger Aristote.

En 1230, il ordonna à Raymond de Pennafort, dominicain espagnol, son pénitencier, de rédiger un code des Décrétales qui forma la continuation du Décret de Gratien, et il promulgua le 5 septembre 1234 ce recueil composé de cinq livres. Défense fut faite de rassembler une autre collection sans l'autorisation spéciale du Saint-Siège. Ce fut Boniface VIII qui publia, en 1298, les Décrétales postérieures ou le Sexte. Voir Décrétales, col. 209-212.

Ce fut sous Grégoire IX qu'en 1229 le concile de Toulouse organisa l'inquisition épiscopale. En 1233, il confia la charge de l'inquisition des hérétiques aux dominicains pour l'exercer au nom du pape et à perpétuité, mais sous les ordres des évêques locaux. Il fit inscrire sur les registres pontificaux en janvier 1231 la constitution de Frédéric II (1224) condamnant à mort les hérétiques de Lombardie; en février 1231, il appliqua cette loi aux Romains, et de 1232 à 1234, il fit faire des lois analogues à Milan, Vérone, Plaisance et en Allemagne. Toutefois il destitua Robert le Bougre pour ses excès le 19 avril 1233.

N'étant que cardinal, il avait été le protecteur de saint François d'Assise et avait contribué à faire approuver sa règle; il protégea aussi les dominicains et les autres ordres religieux comme les cluniciens dont il favorisa la réforme. Il canonisa saint François le 16 juillet 1228 et saint Dominique en 1234. Mais il eut à intervenir dans les divisions qui s'élevèrent dès lors entre séculiers et réguliers, surtout dans celles qui agitaient les mineurs : il donna d'abord sa confiance à Élie et sur sa demande déclara le 28 septembre 1230 que le Testament de saint François n'était pas obligatoire et que la pauvreté pouvait et devait se concilier avec l'usage de l'argent par l'intermédiaire de délégués des bienfaiteurs, et avec la construction d'églises et de couvents somptueux. Sur les protestations des spirituels, il déposa Élie au chapitre général de 1239 et laissa élire Albert de Pise qui écrivit les premières *Constitutions* de l'ordre. Les dominicains fixèrent les leurs définitivement en 1238.

Grégoire IX fit multiplier les conciles, et travailla beaucoup à l'organisation des diocèses et spécialement il affermit l'Église scandinave et il prôna la pureté des mœurs ecclésiastiques.

Auvray, *Les registres de Grégoire IX*, 2 vol. parus, Paris, 1890, 1905; *Monumenta Germaniæ, Epistolæ sæculi XIII*, 1883, t. I; G. Vossius, *Gregorii papæ IX acta quædam insignia*, in-4°, Rome, 1586; Potthast, *Regesta pontificum romanorum (1198-1304)*, Berlin, 1874, p. 462-465, 678-680, etc.; Vies, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1725, t. VII-IX; Watterich, *Vitæ pontificum romanorum (1198-1304)*, Braunsberg, 1864; P. Balan, *Storia di Gregorio IX e soi tempi*, 3 in-4°, Modène, 1872; *La prima lotta di Gregorio IX con Frederigo II (1227-1230)*, in-8°, Modène, 1871; J. Felten, *Papst Gregor IX*, Fribourg-en-Brisgau, 1886; Kohler, *Verhältnis Friederichs II zu den Päpsten seiner Zeit*, 1888; E. Brem, *Papst Gregor IX bis zum Beginn seines Pontifikats*, Heidelberg, 1911.

A. Clerval.

10. GRÉGOIRE X, pape (1271-1276), Théobald Visconti, né à Plaisance en 1210, chanoine de Lyon, archidiacre de Liége, était à Saint-Jean-d'Acre avec Édouard, prince d'Angleterre, quand il fut élu après la mort de Clément IV et une vacance de trois ans, le 1er septembre 1271; il entra dans Viterbe le 10 février 1272, fut ordonné prêtre le 13 mars, sacré et couronné le 27 à Rome. Ses grandes idées furent le relèvement de l'empire en Allemagne, la réforme, la réunion des grecs,

la délivrance de Jérusalem. Il s'efforça donc de réconcilier en Italie les Guelfes et les Gibelins, d'affaiblir Charles d'Anjou, d'obtenir la renonciation d'Alphonse de Castille et fit élire Rodolphe de Habsbourg comme empereur le 29 octobre 1273; il le reconnut comme roi des Allemands et des Romains, l'invita à venir recevoir la couronne impériale et à conclure un nouveau concordat avec l'Église romaine, dans une entrevue, qu'il eut avec lui à Lausanne, en revenant du concile de Lyon (octobre 1275); mais la mort et les troubles d'Allemagne empêchèrent ces projets.

Ce concile, qu'il avait convoqué quatre jours après son couronnement, s'ouvrit en 1274, sous sa présidence et fut le XIVe concile œcuménique. Cinq cents évêques et mille abbés s'y trouvaient. Saint Bonaventure, créé cardinal peu auparavant avec Pierre de Tarentaise, mourut pendant sa tenue. Saint Thomas d'Aquin, spécialement appelé par le pontife, partit de Naples et mourut en chemin. La Ire session se tint en la primatiale de Saint-Jean devant Jacques Ier, roi d'Aragon, les patriarches latins de Constantinople et d'Antioche et des délégués de toutes les nations. On y prescrivit des contributions pour la Terre Sainte. Dans la suite, on traita de l'élection du roi d'Allemagne, de la translation du Comtat-Venaissin au Saint-Siège. On accueillit la réunion à l'Église romaine de l'empereur de Constantinople, et l'alliance proposée par le grand chah des Tartares contre les Mahométans. Le pape promulgua plusieurs constitutions : dans l'une il était défini que le Saint-Esprit procédait du Père et du Fils, non comme de deux principes, mais comme d'un seul et par une seule spiration; dans une autre il était réglé que les cardinaux se trouvant dans la ville où le pape mourrait attendraient huit jours seulement les absents, puis s'assembleraient dans le palais du pontife sans relation avec le dehors, et si, dans les trois jours suivants, ils n'avaient pas pourvu l'Église d'un pasteur, ils seraient réduits à un seul mets, pendant les cinq jours suivants, et, au delà de ce terme, au pain, au vin, à l'eau.

Grégoire envoya des lettres à l'empereur et aux évêques grecs, de même qu'au grand chef des Tartares, puis, après être revenu par Milan et Florence, il mourut à Pérouse le 10 janvier 1276; il fut plus tard inscrit au catalogue des bienheureux. Il eut pour successeur Innocent V.

Jean Guiraud, *Les registres de Grégoire X*, Paris, 1892-1898; A. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, Berlin, t. II, p. 1651-1703, 2131, 2138; Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. III; Bonucci, *Istoria del pontifice Gregorio X*, Rome, 1711; P. Piacenza, *Compendio della storia del B. Gregorio X papa*, Plaisance, 1876; A. Zisterer, *Gregor X und Rudolf von Habsburg*, Fribourg, 1891; Walter, *Politik der Kurie unter Gregor X*, 1894; Otto, *Beziehungen Rudolfs von Habsburg zu Papst Gregorius X*, 1895; O. Redlich, *Rudolf von Habsburg*, 1903; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 456-457.

A. CLERVAL.

11. GRÉGOIRE XI, pape (1370-1378). Pierre Roger de Beaufort, né au château de Maumont en 1329, cardinal-diacre de Sainte-Marie la Neuve (28 mai 1348), fut élu pape le 30 décembre 1370, ordonné prêtre le 4 janvier 1371, puis sacré et couronné à Avignon le lendemain. Ce fut le dernier pape d'Avignon. Son prédécesseur, Urbain V, en revenant de Rome où l'on avait cru un moment qu'il allait réinstaller la papauté, exilée depuis 1305, comme tout le monde en Italie le demandait, avait provoqué dans ce pays un redoublement notable de réaction contre la papauté française. Grégoire XI se vit en face d'une ligue formidable constituée entre Barnabo Visconti, de Florence, Jeanne de Naples, et d'autres villes, s'attaquant aux « mauvais pasteurs » envoyés d'Avignon pour gouverner les États pontificaux et au pouvoir temporel lui-même. Après de vaines négociations, il dut excommunier les Florentins et envoyer des troupes sous la conduite de Robert de Genève. C'est alors que ceux-ci lui adressèrent une ambassade avec sainte Catherine de Sienne. Les avis de cette illustre sainte, joints au grand péril que la papauté courait de perdre les restes de son pouvoir en Italie, triomphèrent enfin des hésitations de Grégoire XI qui, malgré les instances de son entourage et du roi de France, partit d'Avignon le 13 septembre 1376 et après différentes péripéties entra dans Rome le 17 janvier 1377. Mais à peine de retour, le pape se vit de nouveau en butte à de grosses difficultés avec les Florentins et les Romains toujours hostiles à la domination de l'Église, malgré leur promesse : le massacre de Cesena par Robert de Genève (11 février 1377) accrut les animosités. Grégoire, sur la fin de mai, se rendit à Anagni jusqu'au mois de novembre et continua de pénibles négociations avec les Florentins qui aboutirent à un congrès fixé à Sarzana, pour les premiers jours de 1378. Rentré à Rome le 7 novembre, chez les Romains plus calmes, il mourut le 27 mars 1378, par suite du climat et des soucis, non sans avoir craint le schisme auquel l'élection de son successeur allait donner lieu, et que ses dernières précautions ne purent prévenir. Ce fut le dernier pape français.

Il était bon, instruit, favorable au bon humanisme, et digne de l'estime de sainte Catherine de Sienne et de sainte Brigitte, qui lui écrivirent à plusieurs reprises. Son grand mérite est d'avoir ramené la papauté à Rome; toutefois il eut le tort de nommer trop de cardinaux français, ce qui fut une cause du grand schisme. Il s'occupa aussi de réprimer, avec le roi de France, des hérétiques tels que les vaudois, les bégards et les albigeois, de faire tenir des conciles provinciaux et d'obliger les évêques à la résidence.

Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1693, t. I, p. 425 sq.; Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1901, t. III; 1902, t. IV; J. P. Kirsch, *Rückher der Päpste*, 1898; Pastor, *Geschichte der Päpste*, 4e édit., t. I, p. 101-114.

A. CLERVAL.

12. GRÉGOIRE XII, pape (1406-1415). Ange Corraro, né à Venise, vers 1325, évêque de Chalcis, patriarche de Constantinople, cardinal-prêtre de Saint-Marc en 1405, fut élu pape, après Innocent VII, à Rome, le 30 novembre 1406 et couronné le 3 décembre. C'était un homme austère et pieux; les cardinaux italiens, ses électeurs, avaient pris avec lui, avant l'élection, l'engagement de tout faire pour arriver à l'union. C'est dans ce sens qu'il écrivit de suite aux cardinaux d'Avignon et à Benoît XIII, et comme celui-ci lui répondit sur le même ton, on crut que l'union était presque faite. Mais on vit bientôt que cette espérance était prématurée. Après de longues discussions sur le lieu de leur entrevue, discussions où Grégoire XII apporta des tergiversations extraordinaires, les deux papes arrivèrent à quelques lieues de distance l'un de l'autre, et pourtant l'entrevue n'eut pas lieu : on accusa le pape de Rome de céder à l'influence de ses neveux et de Jean Dominici, archevêque de Raguse, et sept de ses cardinaux se détachèrent de lui. On crut de même en France que Benoît XIII ne voulait pas au fond se sacrifier à l'union et, après une sommation, le roi de France déclara sur la fin de mai se retirer de son obédience. De leur côté, les cardinaux français quittant Benoît XIII s'unirent aux cardinaux romains détachés de Grégoire XII et convoquèrent un concile à Pise pour le 25 mars 1409, tandis que les deux papes en convoquaient aussi chacun un dans leur obédience. Cette convocation d'un concile par les cardinaux, tout à fait anormale, soulevait des questions graves de doctrine sur la supériorité de l'Église par rapport au pape et les tranchait déjà dans un sens erroné. Les Pères eurent l'audace de déposer les deux pontifes, malgré les efforts de Charles de Malatesta qui essaya d'amener

une entente entre eux et son ami Grégoire, et de nommer un troisième pape, qui fut Alexandre V (26 juin 1409); ce qui produisit, vu la puissance de ceux qui étaient censément déposés, la coexistence de trois chefs dans l'Église; coexistence qui fut maintenue par l'élection de Jean XXIII à la place d'Alexandre V mort le 3 mai 1410.

Le concile de Constance, ouvert le 1er novembre 1414, sur les démarches de l'empereur Sigismond et avec le concours plus habile que sincère de Jean XXIII, aboutit à de meilleurs résultats, grâce à l'attitude plus désintéressée cette fois et plus loyale de Grégoire XII. En effet, après que Jean XXIII eut été déposé par les Pères et qu'il eut accepté sa sentence, Grégoire XII se présenta comme le pape légitime, fit une nouvelle convocation du concile, et le 4 juillet 1415, par son ami Malatesta, notifia sa renonciation à la papauté. Alors les prélats de Benoît XIII se rallièrent à la majorité et celui-ci, déposé le 26 juillet 1417, dut se réfugier dans sa forteresse de Peniscola avec les trois seuls cardinaux qui lui fussent restés fidèles.

En récompense de sa condescendance, le concile décerna à Grégoire XII le titre de cardinal-archevêque de Porto, la légation à vie de la Marche d'Ancône et le droit de prendre rang immédiatement après le pape. Mais il mourut le 18 octobre 1417.

Martin V fut élu le 11 novembre suivant.

Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1901, t. III; 1902, t. IV; Ranke, *Die römische Päpste*, 6e édit., t. I, p. 273 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaats*, 1880, t. I, p. 247 sq.

A. Clerval.

12. GRÉGOIRE XIII, pape (14 mai 1572-10 avril 1585). Né à Bologne en 1502, Hugo Buoncompagno y étudia le droit à l'université. A 28 ans, il était reçu docteur. Professeur dans sa ville natale, il sacrifia quelque peu aux idées mondaines. Un fils naturel, le futur Giacomo, lui naquit à cette époque. Menant dès lors une vie exemplaire, il reçut la prêtrise. En 1538, Paul III l'appelait à Rome, pour lui confier les fonctions de juge au Capitole et d'abréviateur vice-chancelier de la Campagna. Sous Paul IV, Hugo fut associé comme dataire au neveu du pape, le cardinal Charles Caraffa. Pie IV le fit cardinal-prêtre du titre de Saint-Sixte et l'envoya au concile de Trente. Le 14 mai 1572, quand, sous l'influence du cardinal Granvelle, alors vice-roi de Naples, le cardinal Buoncompagno devenait pape avec tous les suffrages, au troisième jour du conclave, il était préparé à la tâche de réformation de l'Église, moins encore par ses dons naturels d'ailleurs remarquables, que par le milieu sévère, sérieux et grave créé dans la curie romaine par le concile de Trente. Le nouveau pape prit le nom de Grégoire XIII. L'ère de la mortification était ouverte au palais pontifical. Sous Paul IV, on s'en était aperçu. L'exemple de Pie V surtout avait eu un effet extraordinaire. P. Tiepolo, ambassadeur de Venise, le faisait remarquer en 1576 : « Rien n'a fait autant de bien à l'Église que cette succession de plusieurs papes dont la vie a été irréprochable. Tous ceux qui les ont suivis sont devenus meilleurs, ou du moins ont senti la nécessité de le paraître. Les cardinaux et les prélats fréquentent la messe avec zèle et cherchent avec soin à éviter tout scandale dans la tenue de leur maison. La ville entière s'efforce de sortir de la déconsidération où elle était tombée, et elle est devenue plus chrétienne dans ses mœurs et sa manière de vivre. On pourrait enfin ajouter que Rome, en matière de religion, approche de la perfection, dans les limites imposées à la nature humaine. » *Seconda relatione dell'ambasciatore di Roma, clar. M. Paolo Tiepolo, ambasciatore Veneto. K.S. 3 maggio 1576*, cité par Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVIe et XVIIe siècles*, trad. Haiber, Paris, 1838, t. III, p. 332-333; t. IV, p. 527. Au moment où Grégoire XIII succédait à Pie V, il y avait à la cour un parti décidé à défendre cette austérité. Des jésuites, des théatins, et leurs amis, les Frumento, les Corniglia, l'intrépide prédicateur Francesco Toledo, et le dataire Contarell parvinrent à diriger l'esprit du pape dans les vues de son prédécesseur. Le nouveau pontife, cent ans plus tôt, par tempérament intellectuel et moral, par éducation, aurait régné d'une façon plus mondaine. On s'attendait, en effet, à le voir orienter le Saint-Siège dans une direction nouvelle : *mitiori quodam hominumque captui accommodatiori ratione*. Cf. *Commentarii de rebus Gregorii XIII* (ms. de la bibliothèque Alberoni). Ranke, *op. cit.*, t. III, p. 234. De fait, dès le début de son pontificat, s'opposant aux partisans de la rigidité religieuse, il avait rappelé aux affaires les ministres de Pie IV. L'influence de la curie le dirigea dans une voie toute religieuse. Cf. *Relatione della corte di Roma a tempo di Gregorio XIII* (bibliothèque Corsini, n. *714*), 20 février 1574, très instructive à ce sujet. L'auteur dit de la disposition du pape : « il n'était ni scrupuleux ni dissolu, mais les choses mal faites lui déplaisaient. »

Grégoire XIII, se souvenant des fortes paroles de son prédécesseur, sut d'abord se maîtriser lui-même, pour gouverner les autres. Rebelle au népotisme, malgré ses désirs de faire avancer son fils Giacomo et de l'élever à la dignité de prince, il se contenta de le nommer gouverneur du château Saint-Ange et gonfalonnier de l'Église. Les troubles des dernières années du pontificat contribuèrent à un regain d'influence pour le fils du pape; mais son pouvoir ne fut jamais illimité. Les parents de Grégoire XIII n'eurent d'ailleurs pas plus de part à des faveurs irrégulières. Si deux des neveux du pontife furent nommés cardinaux, le troisième fut irrévocablement écarté. Le frère de Buoncompagno lui-même se plaignit de la papauté de Grégoire. Elle l'obligeait à des dépenses supérieures aux secours que lui allouait le pape. Le pontife resta sourd à ses plaintes; il lui défendit même l'entrée de Rome. Fort contre ces abus, Grégoire XIII sut encore comprendre que la piété est utile à tout. Cherchant à surpasser la piété de Pie V, il dit la messe trois fois par semaine sans jamais l'omettre le dimanche pendant les premières années de son pontificat. Cf. *Seconda relazione dell'ambasciatore di Roma, M. Paolo Tiepolo, Car. 3 maggio 1576*, citée par Ranke, *op. cit.*, t. III, p. 237.

1° *Ses définitions.* — 1. *Contre le baianisme.* — Voir Baius, t. II, col. 51-56. — 2. *La profession de foi imposée aux grecs.* — Grégoire XIII dut rappeler aux grecs les principales définitions du concile de Trente, sur lesquelles l'orthodoxie byzantine était restée jusque-là irréductible. La constitution *Sanctissimus Dominus noster*, en même temps qu'elle demanda l'adhésion au symbole des conciles de Nicée et de Constantinople, fut un rappel des canons du concile de Florence sur l'union des deux Églises. La procession du Saint-Esprit *ex Patre Filioque* était affirmée. La constitution ajoutait les termes suivants relatifs au concile de Florence : *Illamque verborum illorum « Filioque » explicationem, veritatis declarandæ gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam.* Elle rappelait la légitimité du pain azyme et du pain fermenté pour la transsubstantiation du corps du Christ : les prêtres pouvaient s'en autoriser suivant la coutume de chaque Église. Grégoire XIII demandait encore la profession de l'existence du purgatoire, et de la valeur des suffrages pour les défunts. Il rappelait enfin la primauté apostolique du pontificat romain sur toute la catholicité avec une solennité impressionnante. Le dernier paragraphe publiait le concile de Trente chez les grecs : c'était l'adhésion complète à toutes ses définitions.

Denzinger-Bannwart, *Enrichidion*, Wurzbourg, 1908, n. 1083-1085.

2° *Grégoire XIII et les Décrétales.* — Un code ecclésiastique très ferme était la première institution à réaliser au lendemain de l'assemblée de Trente. Pie V avait institué en 1566 une commission composée de cardinaux et de quinze docteurs pour préparer une édition officielle du *Corpus juris canonici*. Cette commission dite des *Correctores romani* s'occupa d'abord du Décret de Gratien. Procédant ensuite à la récognition des autres parties du *Corpus*, elle les expurgea de toutes les gloses et annotations contraires à la foi catholique. Grégoire XIII, avant d'être pape, avait fait partie de la commission des *Correctores*. A son avènement, il trouva parfait de continuer le travail de réorganisation juridique; François Pegna et Sixte Fabri furent ses hommes de confiance. Les travaux terminés, le pape voulut donner au recueil une teneur immuable et une valeur officielle. Il ordonna par la bulle *Cum pro munere pastorali* d'éditer dans une imprimerie privilégiée (*in officina populi romani... a catholicis typographis*) les textes ainsi revisés : *Ut hoc jus canonicum, sic expurgatum, ad omnes ubique Christi fideles sartum, tectum perveniat, ac ne cuiquam liceat eidem operi quicquam addere, vel immutare aut invertere, nullave interpretamenta adjungere.* L'impression fut achevée en 1582. Elle parut sous ce titre : *Decretales D. Gregorii IX suæ integritati una cum glossis restitutæ*, 4 in-fol., Rome. Cette édition a formé le fonds commun de la plupart des publications postérieures portant communément la mention *ad exemplar romanum diligenter recognitæ.* (Les *partes decisæ* des Décrétales non maintenues dans l'édition de Grégoire XIII sont marquées par une croix et imprimées en lettres italiques dans le *Corpus juris* de Friedberg, 2 in-4°, Leipzig, 1879-1880.) Elle fut surtout un élément d'ordre à une époque où les spécialisations introduites dans la curie romaine nécessitaient une précision dans les droits et pouvoirs de chacun.

3° *La curie romaine.* — Grégoire XIII avait, en effet, voulu doter l'Église d'un état-major de prélats aussi distingués par la pureté morale que par la compétence doctrinale. Il tint une liste exacte des prêtres de tous les pays propres à l'épiscopat. Très bien informé à chaque proposition, il dirigea toujours avec un soin scrupuleux les nominations. Cf. Ranke, *op. cit.*, t. II, p. 237. C'est dans ce but d'ailleurs qu'il institua la S. C. des Évêques. Avec le même esprit de dignité et de tenue, le pontife établit aussi, en 1572, la S. C. du Cérémonial. Elle fixa les cérémonies dans les chapelles papales, les questions de préséances et de formalités, les costumes et armoiries des ecclésiastiques, le protocole imposé aux représentants des puissances et aux souverains dans leurs visites au pape. Ailleurs, Grégoire XIII ne fit qu'ébaucher; la Propagande lui doit son origine. Par ordonnance, il avait chargé trois cardinaux de la direction des missions d'Orient pour maintenir les grecs catholiques dans l'unité et tâcher d'y ramener les schismatiques. Le même décret décidait l'impression de catéchismes dans les langues les moins connues. Cf. Ranke, *op. cit.*, t. IV, p. 115, qui cite Cocquelines, *Præfatio ad Maffei Annales Gregorii XIII*, dans *Bullarium romanum*, Rome, 1754-1758, t. IV, p. V. Ce fut aussi une idée d'expansion catholique qui inspira Grégoire quand il maintint la S. C. du Concile de Trente, instituée par Pie V, en la chargeant de trancher les cas qui paraîtraient clairs, sauf à déférer les autres au jugement pontifical. Cf. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 445-448. Il semble qu'au milieu de toutes ces questions théologiques, Grégoire XIII ait apporté un soin tout spécial à la liturgie. C'est pour la fixer, suivant les désirs du concile, qu'il réforma le calendrier.

4° *Le calendrier grégorien.* — La réforme était devenue indispensable par suite des décrets des Pères de Trente qui déplaçaient les grandes fêtes et leurs rapports avec les saisons de l'année. L'heureuse correction de Jules César supposait l'année de 365 jours 6 heures; en réalité, elle n'est que de 365 jours, 5 heures, 48 minutes, 11 secondes. En 400 ans un retard de trois jours 25 sur l'année astronomique était donc à enregistrer. Depuis la réforme julienne, et « l'année de confusion » (45 avant J.-C.), on avait compté dix jours de trop. Un savant calabrais, d'ailleurs peu connu, Luigi Lilio, indiqua à Grégoire XIII la méthode la plus facile pour remédier aux inconvénients résultant des décrets du concile; toutes les universités, entre autres, celles d'Espagne, Salamanque et Alcala, donnèrent leur avis. Une commission centrale, dont les membres des plus actifs furent l'Allemand Clavius et le cardinal Sirleto, les rassembla à Rome, où l'on procéda à un nouvel examen dans un véritable secret. Le nouveau calendrier ne fut montré à personne, pas même aux ambassadeurs, avant d'être approuvé par les différentes cours. La suppression d'une année bissextile à chaque siècle, dont le quantième n'est pas divisible par 4, fit la péréquation de l'astronomie et du comput. Les 10 jours comptés en trop depuis l'année « julienne de confusion » furent supprimés. Le concile de Nicée décréta que le lendemain du 4 octobre 1582 s'appellerait le 15 octobre. En fait, la mort de sainte Thérèse a marqué une date mémorable. La bulle *Inter gravissimas* du 13 février 1582 publiée solennellement par Grégoire XIII annonça la réforme à l'univers catholique. Le pape la considérait comme une preuve de la grâce immense de Dieu envers son Église. *Bullarium* de Cocquelines, t. IV, p. 4-10; *Magnum bullarium romanum* de Cherubini, t. II, p. 487. Il avait raison. L'astronomie avait joué son rôle dans les premiers siècles chrétiens. De l'uniformité de son interprétation avait dépendu l'unité romaine. Le pape, homme de droit, ne laissait rien à l'imprévu de ce qu'il pouvait lui enlever. Il ne se contenta pas d'ailleurs de fixer ainsi *ne varietur* les principales fêtes chrétiennes, en faisant concorder leurs dates avec les grandes époques de l'année astrale. Il enrichit la liturgie mariale de deux fêtes nouvelles. En 1573, la fête du très saint Rosaire (bulle *Monet apostolus*, *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 398), fixée au premier dimanche d'octobre, rappela le souvenir glorieux de la victoire de Lépante, en même temps que la puissance de la sainte Vierge sur la vie de l'Église. Après avoir honoré la fille, Grégoire XIII n'oublia pas la mère. En 1584, la bulle *Sancta mater Ecclesia* instituait la fête de sainte Anne. *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 484.

5° *Les collèges, les ordres religieux, et les combinaisons politiques.* — Grégoire XIII a su créer, pour la théologie, les instituts scientifiques, capables de la défendre. Peu de règnes ont plus fait que le sien pour l'éducation du clergé. Il n'en est pas qui ait laissé d'établissements plus durables. En 1572, le Collège romain, tel qu'on le voit aujourd'hui, était rebâti aux lieu et place de maisons achetées et de rues fermées par le pape. « Disposé pour vingt salles dites auditoires, et pour trois cent soixante petites chambres d'étudiants, il fut appelé le séminaire de toutes les nations; pour indiquer cette pensée qui embrassait le monde entier, on fit prononcer dès la première fondation vingt-cinq discours en différentes langues, et chaque discours eut sa traduction latine. » Cf. Ranke, *op. cit.*, t. II, p. 338. Le Collège germanique, menaçant ruines, fut doté par le pape du palais de Saint-Apollinaire, des revenus de San Stephano sur le mont Celio et de dix mille scudi annuels alloués sur la Chambre apostolique. Cf. bulle *Postquam Deo placuit* de 1574, *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 402. Grégoire XIII

créait par là la pépinière salubre d'où les replants catholiques allaient bientôt porter racines dans le Saint Empire. Les Anglais, eux aussi, retrouvèrent leur collège Saint-Thomas. Bulle *Quoniam divinæ* de 1579, *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 453. Il n'est pas jusqu'aux grecs qui n'aient eu part aux libéralités pontificales. Le Collège grec, institué par le pape sur les conseils de l'évêque de Sitia, groupa des jeunes gens de treize à seize ans, venus indifféremment des régions encore soumises à la domination chrétienne comme Corfou et Candie, ou de Constantinople, de la Morée ou de Salonique : « On leur donna des professeurs grecs; ils étaient revêtus de caftans et de bonnets vénitiens; on voulait les élever tout à fait à la manière des grecs, afin qu'ils eussent constamment à la pensée qu'ils étaient destinés à retourner dans leur patrie. On devait leur laisser leur rite aussi bien que leur langue et les instruire dans la foi selon les dogmes du concile dans lequel l'Église grecque et l'Église latine avaient été réunies. » Ranke, *op. cit.*, t. II, p. 239; bulle *In apostolicæ sedis*, *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 438. Hors de Rome, l'activité de Grégoire XIII fut aussi féconde; il favorisa partout les collèges religieux : en Lorraine, il transforma le collège de Pont-à-Mousson en université, cf. *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 520, bulle *In supereminenti* de 1572; à Vienne, à Prague, à Olmütz, en Autriche et Bohême, à Vilna, en Lithuanie, à Clausenbourg en Hongrie, et même au Japon, les efforts de Grégoire XIII ont été réalisateurs.

Partout, d'ailleurs, le pontife avait opéré par la puissante Compagnie de Jésus, qui sous son règne compta plus de 5 000 religieux, 110 maisons et 21 provinces. Nombreuses sont ses bulles qui attestent sa haute estime pour ses habiles et entreprenants auxiliaires. Il sut aussi garder à la Compagnie son caractère catholique, en empêchant qu'elle fît du généralat un privilège de la nation espagnole. Depuis 1534, les trois premiers généraux, Ignace de Loyola, Laynez, François de Borgia, avaient appartenu à cette nation. Le 23 avril 1573, si la majorité des Pères profès ne passa pas au Père Palanque, originaire de la Péninsule ibérique, mais au Père Mercurian qui fut élu, l'intervention de Grégoire XIII y fut pour quelque chose. Grégoire XIII fit des jésuites ses pionniers. Le pontife sut d'ailleurs se garder de tout exclusivisme dans ses affections. Ses bulles nous le montrent étendant sa sollicitude à tous les ordres religieux, notamment aux franciscains et aux trinitaires; on rappellera avec profit qu'en 1575 il approuva l'institution de l'Oratoire, société de prêtres unis par la prière pour le travail intellectuel, sans la pratique d'aucun vœu supplémentaire. Cf. *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 523, bulle *Copiosus*. Il leur donnait l'église et la maison de Sainte-Marie de la Vallicella à Rome. En 1579, il rétablissait et réorganisait encore l'ordre de Saint-Basile en Occident. *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 464, bulle *Benedictus Dominus*.

Toutes ces institutions pouvaient échouer par l'opposition même des différentes confessions réformées. Dans de nombreux pays, l'hérésie s'était étatisée ou féodalisée. Il importait au pape, pour maintenir et conquérir, de fomenter l'opposition catholique dans les nations qui, loin de pratiquer la prophylaxie de l'erreur, l'avaient même intronisée; il devait grouper les souverains amis pour la croisade de l'orthodoxie romaine. Par cette tactique, la saine théologie pouvait s'implanter.

Grégoire XIII avait ses jalons. Élu pape en 1572, avec l'appui du cardinal Granvelle, il eut recours, pendant toute la durée de son pontificat, à la sympathie très affective du roi d'Espagne, Philippe II, qui devait d'ailleurs l'amener à la Ligue française, dès les premiers moments de sa fondation. Le pontife qui avait célébré la Saint-Barthélemy comme « journée très joyeuse pour la chrétienté, » sut rappeler aux ligueurs leur but suprême : pour détruire l'hérésie, ils recevaient l'indulgence plénière et les bénédictions papales (15 février 1585). C'était détruire leurs scrupules de loyalisme envers leur souverain Henri III. Grégoire XIII connaissait aussi les menées d'Élisabeth d'Angleterre pour soutenir les calvinistes français. Pour la réduire, il sut entretenir des révoltes en Irlande. Ses négociations secrètes avec l'Espagne et les Guise devaient aboutir un jour à la grande expédition, si malheureuse d'ailleurs, de l'invincible Armada (1588).

La méthode forte ne lui fut point familière au point de ne laisser aucune place à la puissance persuasive. La tentative de restauration du catholicisme en Suède est là pour le montrer. Au nom de Grégoire XIII, le Père Possevin, honoré du titre d'ambassadeur extraordinaire de l'Empire, pour lui permettre une entrée plus facile, partit donc vers le royaume des Wasa (1577). Le 16 mai 1578, Jean III (1568-1592), sur les instances de sa femme, la catholique polonaise Catherine Jagellon, abjura secrètement l'hérésie. Pour amener ses sujets à la religion romaine, il demandait au pape certaines conditions : célébration de la messe en langue vulgaire, communion sous les deux espèces, mariage des prêtres, suppression de l'invocation des saints, des prières pour les morts et de l'eau bénite; conservation par les laïques des biens de l'Église dont ils s'étaient emparés. La dernière clause seule fut ratifiée par Grégoire XIII. L'Église, comme toujours, sacrifiait ses biens pour garder l'idée catholique, en ramenant les âmes. Jean III revint au luthéranisme. Ce fut une souffrance pour Grégoire XIII; elle n'eut d'égale que celle à lui donnée par la conscience de l'impossibilité où il fut de décider Venise et l'Espagne à une croisade contre les Turcs. Le jubilé de 1575, en groupant autour de l'autel de la confession plus de trois cent mille pèlerins, montra au monde que, dans l'Église catholique, le concile commençait son action.

6° *Le pouvoir temporel.* — Dans toutes ces conquêtes, il avait fallu des ressources. Grégoire XIII a contribué à l'affermissement du pouvoir temporel en montrant pratiquement toute son utilité pour les réalisations catholiques contre les ambitions calvinistes et luthériennes. Dans un temps de Mécénat artistique et littéraire, il resta fidèle à sa mission en se faisant le banquier de toutes les entreprises vitales de l'Église romaine. Des sommes énormes partirent du Vatican pour les souverains énergiques qui se firent les champions de la doctrine traditionnelle. Charles IX reçut 400 000 ducats provenant d'une subvention des villes de l'État romain. L'empereur et les chevaliers de Malte eurent aussi leur part aux libéralités pontificales. On n'a pas oublié les collèges construits par Grégoire XIII. L'appui donné à de nombreux jeunes gens pour faire leurs études coûta deux millions au pape qui dépensa annuellement 200 000 scudi à des œuvres pies. Cf. Ranke, *op. cit.*, t. II, p. 242.

De ce fait, l'administration publique du pontife eut une importance supérieure. Elle est une preuve de la capacité de la papauté à diriger les intérêts matériels confiés à sa charge. Condamnant les emprunts, les aliénations et les nouveaux impôts, le pape sut demander au patrimoine de saint Pierre les ressources qui lui furent nécessaires. Il fit acte de souverain. L'industrie minière et manufacturière, l'agriculture donnèrent leur maximum de rendement, sur les terres du pontife qui sut garder ses monopoles et ses douanes. Bulles *Ex incumbentiæ*, *Volentes pro nostra* de 1577, *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 449. Cf. Ranke, *op. cit.*, t. II, p. 183-232. Grégoire XIII, l'homme de droit, n'avait pas oublié les principes enseignés à Bologne. En supprimant les privilèges injustifiés, il fit rappeler par le

secrétaire de la Chambre, Rudolf Bonfiglivolo, les droits de suzeraineté de la papauté. Une grande partie des châteaux et des biens des barons de l'État de l'Église fut dévolue au pape, les uns par extinction de la ligne réellement investie, les autres par défaut de versement du cens hypothéquant les fiefs. Le pape, sans doute, a été attaqué par Sixte-Quint, son successeur, pour avoir mangé une partie des revenus de son prédécesseur et de son successeur. L'histoire impartiale croit à l'excellence des mesures proposées par Grégoire XIII. Elles furent, c'est vrai, l'occasion d'un brigandage éhonté de la part des féodaux dépossédés. La vieillesse du pontife, sa trop grande élégance dans la répression des coupables furent les raisons de son impuissance finalement découragée. Mais il faut dire qu'un rappel à la hiérarchisation territoriale et censitaire soustrayait la papauté à la contingence pour lui donner la régularité des revenus et le prestige respecté d'une puissance étrangère aux agiotages des aliénations et des emprunts.

Dans ce domaine encore, Grégoire XIII n'était pas inférieur à lui-même. Il restait le pape du programme pesé et réfléchi. Si l'acte aisé et complet a toujours attesté chez lui la maîtrise de son époque et de son milieu, c'est qu'au fond l'intelligence et la piété surent donner au pontife la clairvoyance et le dévouement. Ce pontificat de treize ans a eu sa très grande efficacité pour la vie théologique de l'Église. Il constitue une époque dans la lignée des règnes féconds, réalisateurs du concile de Trente.

I. Sources. — *Magnum bullarium romanum* de Cherubini, Luxembourg, 1742, t. II, p. 387-526, moins complet que Cocquelines, *Bullarium romanum*, Rome, 1754-1758, t. IV, p. 1-130; *Notice préliminaire des papiers d'État du cardinal de Granvelle*, publiée par Ch. Weiss, 9 in-4°, 1844-1852 (*Documents inédits sur l'histoire de France*); Poullet et Piot, *Correspondance du cardinal de Granvelle*, Bruxelles, 1878 sq.; Gachard, *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, Bruxelles, 1851. Voir la bibliographie de l'article Baius, t. II, col. 62-63.

II. Ouvrages. — Steffano Tucci, *Oratio in exequiis Gregorii XIII*, Paris, 1585; Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVIe et XVIIe siècles*, trad. Haiber, Paris, 1838, t. II (il cite de nombreux manuscrits contemporains); Linsenman, *Michael Baius*, Tubingue, 1867; Ferrari, *Il calendario gregoriano*, Rome, 1882; Kaltenbrunner, *Die Polemik über die Kalenderreform*, Vienne, 1877; vicomte de Meaux, *La Réforme et la politique française en Europe*, Paris, 1889; Philippson, *Les origines du catholicisme moderne*, Bruxelles, 1884; Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, 6 vol., Paris, 1844-1851; Tempesti, *Storia della vita e geste di Sisto V*, 1754; Schimberg, *L'éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France sous l'ancien régime* (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles), Paris, 1913; Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts*, Gratz, 1870; Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, Paris, 1887.

P. Moncelle.

14. GRÉGOIRE XIV, pape (1591). Nicolas Sfondrate, de Milan, appelé cardinal de Crémone, fut élu après Urbain VII et une vacance de deux mois et sept jours, le 5 décembre 1590, et couronné dans la fête de la Conception; il prit le nom de Grégoire XIV. C'était un homme pieux et charitable, ennemi de l'hérésie; il soutint la Ligue de son influence et de ses ressources; il donna le chapeau rouge aux cardinaux réguliers. Mais il mourut au bout de dix mois et dix jours le 15 octobre 1591. Son successeur fut Innocent V.

Ranke, *Die römische Päpste*, 6e édit., t. II, p. 147 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaats*, 1886, t. I, p. 300 sq.

A. Clerval.

15. GRÉGOIRE XV, pape (9 février 1621-8 juillet 1623). Né à Bologne en 1554, Alexandre Ludovisio était fils du comte Pompeio. Il passa sa jeunesse à Rome où il fit ses humanités et sa philosophie au Collège romain, fondé par Grégoire XIII et dirigé par les Pères de la Compagnie de Jésus. Revenu dans sa ville natale, l'étudiant s'y adonna à la science juridique, qu'il sut maîtriser assez pour être proclamé lauréat de l'université. Ses talents furent bientôt utilisés par la Curie romaine, Grégoire XIII le nomma premier juge au Capitole. Clément VIII en fit un référendaire de la Signature. Le même pape le créait dans la suite auditeur de Rote et l'envoyait à Bénévent en compagnie de Mapheo Barberino, clerc de la Chambre apostolique et futur pontife sous le nom d'Urbain VIII. Alexandre Ludovisio sut dans cette ville apaiser les difficultés entre ministres pontificaux et royaux napolitains. Cette vie administrative avait eu d'autre part sa grande utilité pour lui. Sûr de son expérience, il pouvait dès lors accepter, des mains de Paul V, le poste important d'archevêque de Bologne. Il était cardinal en 1616. En 1621, Paul V, frappé d'apoplexie pendant la procession célébrée à Rome en l'honneur de la soumission de la Bohême à la Montagne-Blanche, mourait d'une seconde attaque le 28 janvier. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*. Paris, 1672, t. XV, col. 1629-1630. Le Sacré-Collège avait été renouvelé presque en entier pendant ce pontificat de seize ans, à la longueur duquel on n'était plus fait. Le neveu du pape, le cardinal Borghèse, tenait dans sa main la plupart des cardinaux. Il dirigea leur choix sur l'archevêque de Bologne. Alexandre Ludovisio devenait pape, à soixante-sept ans, par acclamation, sous le nom de Grégoire XV, le 9 février 1621. « Le nouveau pape était un homme de petite taille, flegmatique, qui s'était acquis la réputation d'un négociateur habile et de savoir parvenir à son but sans bruit et sans éclat; mais maintenant il était courbé par l'âge, débile et malade. » Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVIe et XVIIe siècles*, trad. Haiber, Paris, 1838, t. IV, p. 113.

Le pontife eut pourtant une forte carrière. On craignait qu'une santé éprouvée ne lui permît pas de dominer les lourds problèmes dont la solution s'imposait alors. Son neveu, Ludovico Ludovisio, un jeune homme de vingt-cinq ans, suppléa largement à l'impuissance physique qui aurait pu paralyser cet esprit lumineux et ferme dans ses réalisations catholiques. Très brillant, sympathique à ses amis et à sa famille qu'il sut ne pas oublier, bon vivant en somme, Ludovico sut garder en vue les intérêts capitaux de l'Église : « Ses ennemis même s'accordent à lui reconnaître un véritable talent pour la direction des affaires, un esprit juste et droit, trouvant toujours un expédient satisfaisant dans les complications les plus difficiles, et qui possédait tout le courage tranquille et nécessaire pour prévoir la probabilité d'un événement dans les ténèbres de l'avenir, et marcher droit sur cet événement. Si l'infirmité de son oncle, qui ne promettait pas une longue durée à son pouvoir, ne l'avait pas maintenu dans de justes bornes, aucune considération n'aurait été capable d'exercer de l'influence sur lui. » Cf. Ranke, *op. cit.*, p. 114.

L'avènement de Grégoire XV marquait l'ère des conquêtes; premier pape élève des jésuites, il devait par éducation préconiser l'expansion catholique. Au fait, depuis quanrante-huit ans déjà, l'Église romaine avait remis au point son arsenal théologique. Les pontificats qui avaient englobé le dernier tiers du XVIe siècle avaient su constituer dans le sens du concile de Trente. Pie V, Grégoire XIII, Sixte-Quint, Clément VIII avaient largement contribué à la théologie du *De religione* et du *De Ecclesia*. Deux hommes comme Bellarmin dans la dialectique et Baronius dans les annales s'étaient alors faits les marteaux de l'hérésie. Ils démontrèrent l'unité, la sainteté, l'apostolicité, la catholicité de l'Église romaine dans l'histoire. Au début du XVIIe siècle, il fallait faire de ces marques des réalités présentement continuées. La brillante floraison des âmes institutrices et réformatrices au lendemain du

concile créa toute une hagiographie. De 1564 à 1621, l'unité et l'apostolicité furent jalousement gardées par la vigilance et la charité pontificales. Grégoire XV reconquit sur l'hérésie, ou acquit sur le paganisme la quantité des fidèles nécessaire à la catholicité de l'Église romaine. A ces fins, il était des plus urgents de rendre la papauté indiscutable et de maintenir les élections pontificales dans la stricte observance des règles établies au XIII[e] siècle par Grégoire X; il fallait aussi fixer les points de discipline encore litigieux, délimiter dans sa possibilité de discussion certaine question de mariologie, insuffisamment mûre pour la définition *ex cathedra*. Grégoire XV suffit à toutes ces tâches. C'est avec une élégante aisance qu'il les maîtrisa.

1° *Le conclave et la papauté*.— Dans les années qui suivirent le concile de Trente, l'opinion romaine avait subi une détente vis-à-vis du conclave et de sa nécessité. Ce n'était pas à une époque où le rappel de l'Église à un examen motivé de sa doctrine, de sa morale et de sa discipline s'était vu imposé à elle par les audaces de l'hérésie qu'il fallait préconiser une réduction de prudence dans l'élection du souverain pontife. Grégoire XV le comprit. Deux bulles furent données par lui à ce sujet. Elles furent la confirmation solennelle du conclave. Le 15 novembre 1621, la bulle *Æterni Patris* restait générale. Celle du 12 mars 1622, *Decet romanum pontificem*, fut très spéciale. Elle détermina avec une minutie de précisions très détaillées le mode de scrutin. Toute échappatoire était désormais impossible. Tout était prévu pour le cérémonial, la dignité et l'acceptation de l'élection. Les schémas des bulletins furent même présentés. *Bullarium magnum* de Cherubini, Luxembourg, 1742, t. III, p. 444, 454; *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii papæ XV jussu editum*, Rome, 1621; Lavadoro, *Relazione della corte di Roma*, Rome, 1824. Si la valeur des conceptions d'un homme se mesure à la résistance de ses œuvres à l'usure des hommes et du temps, Grégoire XV reste le pontife de la prévoyance expérimentée et avertie. Ses ordonnances ont largement contribué au fait de la primauté romaine. La force du pape dans la circonstance est d'avoir constitué un code électoral qui dure aujourd'hui. Une copie imprimée du cérémonial du conclave est encore remise à chaque cardinal, au moment de son entrée dans l'enceinte. Voir CONCLAVE, col. 714-716. En somme, l'élection du souverain pontife n'était désormais possible que par « scrutin secret » complété par le second tour dit « d'accession » et à la majorité des deux tiers des votants, par « compromis », par « quasi-inspiration ou acclamation ». Le serment, à haute et intelligible voix, exigé de chaque cardinal au moment où il place son bulletin de vote dans le calice, est intéressant : *Testor Christum Dominum, qui me judicaturus est, me eligere quem secundum Deum judico eligi debere, et quod idem in accessu præstabo.*

Ces dispositions très fermes, et pourtant suffisamment souples pour éviter la formule trop rigide, offraient à Grégoire XV de belles garanties de succès dans le rappel de l'immunité ecclésiastique qu'il allait émettre devant la chrétienté. Le pape, qui avait su maintenir la dignité du chef de l'Église, avait une certaine facilité pour réclamer ses droits et ses privilèges.

2° *La Congrégation de l'Immunité*. — Depuis le XIV[e] siècle, l'immunité ecclésiastique et la souveraineté pontificale étaient attaquées en différents pays de l'Europe, notamment par la République de Venise et par les gallicans théologiens ou politiques. Pour répondre à ces attaques, Grégoire XV ne préconisa d'autre méthode que la saine et féconde division du travail pratiquée depuis la clôture du concile par Pie V, Grégoire XIII et Sixte-Quint. Des Congrégations avaient été fondées pour la création des compétences calmes, aisées parce qu'expérimentées. Pour résoudre la question de l'immunité, Grégoire XV institua une commission spéciale qui prit le nom de « Sacrée Congrégation de l'Immunité ecclésiastique. » Créée le 22 juin 1622 par la bulle *Inscrutabili divinæ providentiæ*, elle fut provisoirement unie à la S. C. du Concile. Composée de sept cardinaux et de quatre consulteurs, elle eut pour mission de défendre l'immunité et les privilèges de l'Église. Sa fondation coïncidait avec le retour à Rome, dans l'entente catholique, de Marc Antoine de Dominis.

3° *Décisions dogmatiques et disciplinaires spéciales*. — Grégoire XV gardait à l'Église romaine son caractère surnaturel et divin. Le magistère ordinaire de 1621 à 1623 suivit avec un soin jaloux les quelques points qui demandaient encore une précision. En 1622, le pontife reconnaissait aux frères prêcheurs, par la bulle *Eximii atque singularis*, la faculté de discuter *privatim* l'impeccabilité de la Vierge Marie; mais la congrégation générale du 24 mai 1622, écartant désormais la discussion publique à ce sujet, n'admettait plus que l'affirmative. D'ailleurs, Grégoire XV avait déclaré l'immaculée conception dans sa bulle *Sanctissimus Dominus noster*, également de 1622. Cf. *Bullarium magnum* de Cherubini, Luxembourg, 1742, t. III, p. 478. Le 25 février 1622, une bulle défendit à tous les ecclésiastiques et religieux, exempts et non exempts, de prêcher et de confesser sans la permission et l'approbation de l'ordinaire. La même année, la bulle *Universi dominici gregis* reprenait et accentuait les mesures édictées par Pie IV *contra sacerdotes in confessionibus sacramentalibus pænitentes ad turpia sollicitantes. Bullar. magnum*, t. III, p. 484. La bulle *Omnipotentis Dei* de 1623 visait les sorciers et faiseurs de maléfices, qui, en s'écartant de la foi, ébranlaient les croyances de leurs frères. *Bullar. magn.*, t. III, p. 498. En ordonnant la collection des décisions de la Rote, le pape constituait un code de jurisprudence, un véritable arsenal dont la solidité allait arc-bouter les nombreuses institutions des pontifes précédents pour parfaire la grande œuvre qui, en réalisant un dogme, restera la gloire de Grégoire XV : la Propagande.

4° *Politique catholique en Europe*. — En Europe, la religion romaine s'était partout relevée dans les vingt premières années du XVII[e] siècle. Les armes avaient confirmé la parole persuasive du missionnaire. Dès son élévation au trône pontifical, Grégoire XV prononça le mot de l'affirmation : « Nous devons appliquer toutes nos pensées, dit une de ses premières instructions, à tirer autant d'avantages que possible de cet heureux changement et de la situation victorieuse de nos affaires. » Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVI[e] et XVII[e] siècles*, trad. Haiber, Paris, 1838, t. IV, p. 117. Le grand succès du pape fut de maintenir la paix entre les grandes puissances amies de sa cause. En composant avec adresse, il sut profiter de l'avènement de Jacques I[er] Stuart pour entraîner dans la politique papale l'Angleterre qui, au cours du siècle précédent, s'était faite le champion des réformés.

La guerre de Trente ans était commencée depuis 1618. Le 8 novembre 1620, l'électeur palatin Frédéric V, chef de l'Union évangélique calviniste, avait succombé sous le nombre à la Montagne-Blanche. La Bohême était écrasée dans ses prétentions à l'indépendance religieuse. Le Haut et le Bas-Palatinat furent occupés par les troupes de la Sainte Ligue, dirigée par Maximilien de Bavière. Grégoire XV n'attendit pas pour multiplier les conséquences de ces victoires catholiques. En doublant les subsides payés jusqu'alors à l'empereur Ferdinand II et en lui promettant en même temps un présent de 200 000 scudi, il lui demandait de continuer le plus promptement possible l'unification religieuse de ses États héréditaires. La rébellion de ces pays rendait

plus nécessaire une juste sévérité et l'emploi de la force pour leur faire abandonner leurs impiétés. En fait, le nonce Charles Caraffa fut inébranlable dans ses réalisations en Bohême comme en Moravie. Ici les prédicateurs calvinistes et luthériens, là les frères Moraves furent écartés. Les fidèles eurent le choix entre le culte catholique et l'exil. En Hongrie, le livre de l'archevêque Pazmanni, intitulé : *Kalauz*, avait déjà réalisé une contre-réforme. Cf. Hodœgus, *Igazsagra vezerlo Kalauz*, Presbourg, 1613-1623. Les élites créèrent le mouvement. En fait, pour 1625, le parti catholique autrichien dominait dans la diète hongroise.

Grégoire XV ne fut pas moins pressant près de Maximilien de Bavière, le conquérant du Palatinat. Dès avant la soumission du pays, il lui avait fait demander par le nonce Montorio à Cologne la bibliothèque d'Heidelberg. Tilly la préserva du pillage et ce fut le docteur Leone Allacci, un des bibliothécaires du Vatican, qui vint recevoir ces livres et manuscrits de valeur inappréciable. Le pape fut enchanté de cette affaire. Il déclara « qu'elle était un des événements les plus heureux de son pontificat, les plus utiles et les plus honorables pour le Saint-Siège, pour l'Église, les sciences et même pour le nom bavarois qui devait se réjouir de voir un butin aussi précieux, éternellement conservé à Rome, le centre du monde. » Ranke, *op. cit.*, t. IV, p. 128. Mais Grégoire XV, dont l'humanisme élégant avait encore su confier au Dominiquin l'architecture des palais apostoliques (1621), considérait dans la circonstance trop sérieusement sa charge pour la réduire à un mécénat littéraire et artistique. La grande affaire pour lui, pendant que son légat Charles Caraffa, aidé des infatigables Pères de la Compagnie de Jésus, continuait à reconquérir les Allemagnes sur l'hérésie, était de donner à l'empire le statut légal qui devait consacrer l'influence du catholicisme dans sa politique générale. Ferdinand II, avant son alliance avec Maximilien de Bavière, lui avait promis en cas de succès l'électorat du Palatinat. Cf. lettre de l'empereur à Balthazar de Zuniga du 15 octobre 1621, imprimée dans Sattler, *Histoire du Wurtemberg*, t. VI, p. 162. Le nombre des voix protestantes était jusqu'alors égal à celui des voix catholiques dans la diète électorale. Cette situation avait empêché que le parti romain y obtînt la majorité. La translation une fois effectuée, Cologne, Mayence et Trèves devaient s'unir à la Bavière pour infirmer les décisions de la Saxe et du Brandebourg. Grégoire XV mena l'affaire avec toute la gravité qu'elle comportait. Les puissances catholiques restèrent unies grâce à sa médiation.

Il fallait obtenir avant tout l'assentiment de l'Espagne. Au fait, la conclusion était des plus délicates. Moins rigoureux que Paul V, son prédécesseur, le pape avait lui-même rapproché l'Angleterre de la péninsule pour confirmer le mariage du prince de Galles, fils de Jacques I[er], avec l'infante d'Espagne, fille de Philippe III. Les vues du pontife n'étaient pas douteuses. La lettre au jeune prince Charles est des plus suggestives. Il lui exprime l'espérance « que la vieille semence de piété chrétienne qui avait autrefois enfanté de si belles fleurs parmi les rois anglais, germerait à nouveau en son cœur; en tout cas, puisqu'il songeait à épouser une princesse catholique, il ne pouvait penser à opprimer l'Église romaine. » Ranke, *op. cit.*, t. IV, p. 149. Ce mariage était une conquête. Mais la translation de l'électorat palatin s'y opposait directement. Frédéric V, le vaincu de la Montagne-Blanche, était le gendre de Jacques I[er], roi d Angleterre. Il fallait donc pour la papauté se résoudre à perdre la majorité électorale dans l'empire, si elle voulait obtenir les bonnes grâces de l'Angleterre. L'Espagne ne pouvait par elle-même concilier le dilemme. Peut-être même protesterait-elle contre la première hypothèse, car les négociations matrimoniales étaient déjà largement engagées. En dernière analyse, le ménagement de la péninsule s'imposait au plus haut point. Grégoire XV avait engagé Philippe III à rompre avec les Pays-Bas la trêve de 1609. La conquête romaine des Provinces-Unies, alors démontrée très possible dans le large coefficient catholique des Néerlandais, s'annonçait par la reprise de la guerre espagnole contre les États révoltés. Le frère Hyacinthe, habile capucin envoyé à la cour d'Espagne, rapporta à celle de Vienne l'acceptation implicite de sa Majesté catholique. Le nonce Montorio décida les trois électeurs ecclésiastiques par l'entremise de Schweikard, l'archevêque de Mayence, d'abord hostile au projet de translation par crainte d'une guerre nouvelle et par respect des droits du comte palatin de Neubourg. Le 25 février 1623, l'empereur déférait l'électorat à Maximilien de Bavière, avec réserve, en cas de mort, des droits des héritiers et agnats du Palatinat. Le prince bavarois sut à qui il devait son merci : « Votre Sainteté, écrivait-il au pape, a non seulement favorisé la réussite de cette affaire, mais elle l'a directement effectuée par ses exhortations, son autorité, l'activité de ses démarches; elle doit être attribuée entièrement à la faveur et à la vigilance de votre Sainteté. » « Ta lettre, ô mon fils, lui répondit Grégoire XV, a rempli notre cœur d'un torrent de délices semblables à une manne céleste; la fille de Sion peut enfin secouer de sa tête les cendres de deuil et se revêtir d'habits de fête. » Ranke, *op. cit.*, t. IV, p. 134.

Le pape avait encore su faire taire, pour le moment au moins, le vieil antagonisme franco-autrichien. Dans son œuvre de restauration romaine, sa première force était dans l'union des puissances catholiques. La France devait au ministère De Luynes une ère d'affirmation anticalviniste. Dans la plupart des provinces, dans toutes les classes, le pape avait le plaisir d'enregistrer des retours sensationnels à la vérité. Le 20 octobre 1622, il avait tenu à reconnaître cette heureuse efflorescence en érigeant en métropole l'évêché de Paris. L'Espagne et l'Autriche avaient vu dans la révolte de la vallée de la Haute-Adda l'occasion d'y ménager le territoire de jonction de la branche aînée et de la branche cadette des Habsbourg pour leurs efforts catholiques et impérialistes. La Savoie et Venise, gênées par un voisinage à tout le moins inopportun, en avaient référé à Louis XIII, qui dès 1622 décidait une action commune pour enlever à la maison d'Autriche les places et les défilés des Grisons. Grégoire XV comprit la situation. Il empêcha les hostilités. Son prestige fut assez fort pour amener Louis XIII et l'empereur à lui demander l'arbitrage. La Valteline fut occupée par les troupes papales. Un projet d'indépendance fut élaboré pour elle. Grégoire XV y maintenait pourtant le droit de passage pour les Espagnols. Le pape pouvait dès lors se féliciter; toute l'Europe avait accepté son pouvoir, à tout le moins son contact. En fait l'Église romaine, pour 1623, dominait l'hérésie.

Les Indes occidentales et orientales, la Chine, le Japon, l'Abyssinie, depuis un demi-siècle déjà avaient entendu la parole évangélique de la bouche des dominicains, des franciscains et des jésuites. Grégoire XV eut à s'occuper spécialement du pays des Bramines (Hindoustan). Depuis 1606, le Père Nobili était à Madaura. Frappé du peu de progrès fait par le christianisme dans une région occupée depuis longtemps par les Portugais, il avait conclu que le Christ y était regardé comme le Dieu des parias. Rompant avec la tactique de ses prédécesseurs, le Père Nobili, dès son arrivée, se dit appartenir à la plus haute noblesse; il entra en relation intime avec les Bramines, en adopta les manières, le vêtement, les pratiques religieuses, changeant seulement la signification de ces usages. Dans les églises, il sépara les classes les unes des autres.

Enfin, les expressions, par lesquelles on avait jusqu'alors désigné les doctrines chrétiennes, furent remplacées par des tournures plus élégantes et plus relevées sous le rapport littéraire. Malgré des protestations très compréhensibles d'ailleurs, Grégoire XV constata les nombreuses conversions opérées par la méthode du missionnaire. En 1621, il l'approuva pleinement. D'ailleurs, la largeur des vues, l'intelligence des situations difficiles n'exclurent jamais chez lui la plus grande prudence. Les précautions minutieuses qu'il prit pour donner à l'Abyssinie un patriarche le montrent bien.

Ce n'est que devant un dévouement sans bornes de l'empereur Socinios que le pape nomma, le 19 décembre 1622, patriarche d'Éthiopie, le docteur Alfonso Mendez, membre de la Société de Jésus.

5° *La Congrégation de la Propagande.* — Elle fut instituée, en 1622, sur les conseils du célèbre et pieux prédicateur Girolamo da Narni, dont Bellarmin venant d'écouter un des sermons a fait cet éloge : « Je crois que des trois souhaits de saint Augustin, il m'en a été accordé un, celui d'entendre saint Paul. » Ranke, *op. cit.*, t. IV, p. 116. Trois bulles pontificales *Inscrutabili divinæ providentiæ, Romanum decet pontificem, Cum inter multiplices, Magnum bullarium* de Cherubini, t. III, p. 472-475, furent données par Grégoire XV. Ses prédécesseurs, Grégoire XIII et Clément VIII, avaient préparé cette commission, en lui donnant comme champ d'action des missions parmi les grecs d'Orient. Il en faisait une Congrégation régulière, en lui assignant de concert avec son neveu les premiers fonds nécessaires. Composée de vingt-neuf cardinaux avec deux d'entre eux, l'un comme préfet, l'autre comme préfet de l'économie, chargée de la propagation de la foi dans le monde entier, elle exerçait une autorité administrative, judiciaire, coercitive, voire même législative avec le concours papal, dans les pays où la hiérarchie ecclésiastique ordinaire était encore à établir ou à rétablir. Seule compétente en pays de missions, la Propagande y tenait lieu de toutes les autres, la Pénitencerie non comprise. Elle devait recueillir pour les missions lointaines les libéralités des chrétiens charitables et zélés. Voir CONGRÉGATIONS ROMAINES, col. 1113. La Propagande prospéra dès ses premiers débuts d'une façon très brillante. Son « collège » devenu le collège urbain, quand le pape Urbain VIII, en 1627, lui eut fait construire ses magnifiques bâtiments, fut une pépinière d'apôtres où furent formés à la piété et à la science des jeunes gens de tous les pays. Son imprimerie polyglotte, en reproduisant dans une foule de langues l'Écriture sainte, les livres liturgiques et autres, a rendu d'immenses services à la philologie générale.

6° *Canonisations et réformes.* — Cf. *Bullarium* de Cocquelines, t. V, p. 131-137, sainte Thérèse (1622), bulle *Omnipotens sermo Dei*, dans *Bullarium magnum*, t. III, p. 465, saint Philippe de Néri, saint Pierre d'Alcantara, bulle *In sede principio*, dans *Bullarium magnum*, t. III, p. 470. Grégoire XV établit la fête de saint Joachim (1622). Bulle *Apostolatus officium, ibid.*, t. III, p. 492.

Le 8 juillet 1623, Grégoire XV mourait après un pontificat de deux années et demie.

I. SOURCES. — *Bullarium magnum* de Cherubini, Luxembourg, 1742, t. III, p. 418-517; *Bullarium* de Cocquelines, t. V, p. 110-225. Les manuscrits concernant Grégoire XV sont mentionnés par Ranke, *op. cit.*, t. IV, p. 529-580.

II. OUVRAGES. — Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVIe et XVIIe siècles*, trad. Haiber, Paris, 1838, t. IV, p. 77-177; Fernandès (Bento), *Oratio funebris Gregorii XV*, Lisbonne, 1623-1624; Philippson, *Les origines du catholicisme moderne*, Bruxelles, 1884; vicomte de Meaux, *La Réforme et la politique française en Europe*, Paris, 1889; Bonacina, *Tractatus de legitima summi pontificis electione juxta summorum pontificum, præsertim Gregorii XV et Urbani VIII constitutiones, et de censuris occasione ipsius electionis a summis pontificibus ad hanc usque diem impositis*, in-fol., Lyon, 1637; Venise, 1638; Passerini, *De electione canonica*, in-fol., Rome, 1661-1693; Camarda, *Constitutionum apostolicarum una cum cæremoniale Gregoriano de pertinentibus ad lectionem papæ synopsis accurata et plena, necnon elucidatio omnium fere difficultatum quæ evenire possunt circa pertinentia ad electionem romani pontificis*, in-fol., Rieti, 1732-1737; Lucius Lector, *Le conclave*, in-8°, Paris, 1894; *L'élection papale*, Paris, 1896; *Chronologie des papes et des élections pontificales*, Paris, 1897; J. Crétineau Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, 6 vol., Paris, 1844-1851; Hough, *Hist. of christianity in India*, Londres, 1839; O. Meyer, *Die Propaganda*, 2 in-8°, Gœttingue, 1853; Blumhardt, *Versuch einer Allgemein-Missions-Geschichte der Kirche Christi*, 5 vol., Bâle, 1828-1833 (inachevé); W. Brown, *History of the Propagation of christianity... since the Reformation*, 2e édit., 3 vol., Édimbourg, 1854; Hahn, *Geschichte der kathol. Missionen*, 5 vol., Cologne, 1857-1865.

P. MONCELLE.

16. GRÉGOIRE XVI, pape (1831-1846). — I. Avant son pontificat. II. Pendant son pontificat.

I. AVANT SON PONTIFICAT. — Barthélemy Albert Capellari, qui devait être pape sous le nom de Grégoire XVI, naquit à Bellune (Vénétie) le 18 septembre 1765. A l'âge de dix-huit ans, il entre dans l'ordre des camaldules au couvent de Saint-Michel de Murano et prend le nom de Maur. Il fait profession en 1786, reçoit la prêtrise en 1787 et se fait bientôt remarquer par ses qualités intellectuelles et ses dispositions morales. En 1795, il est désigné pour accompagner à Rome le procureur général de l'ordre. C'est des premières années de son séjour en la Ville éternelle que date l'ouvrage qui porte ce titre, si singulièrement paradoxal à l'époque où il fut composé : *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contra gli assalti dai novatori, combattuti e respinti colle stesse loro armi*, Rome, 1799; 3e édit., Venise, 1832; trad. allemande, Augsbourg, 1838, 1848. Dédié à Pie VI persécuté et prisonnier, ce livre était une affirmation tranchante des doctrines ultramontaines, que l'on opposait aux maximes gallicanes, un cri d'espérance dans le triomphe prochain et définitif de l'Église. « Les catholiques, disait la préface, ne doivent-ils pas apprendre par les faits, selon l'expression de Chrysostome, qu'il est plus facile d'éteindre le soleil que de détruire l'Église ? »

Cette publication mit en vue le jeune camaldule; en 1800, il était nommé vicaire abbatial du monastère de Saint-Grégoire sur le Cœlius, et en 1805 Pie VII confirmait sa nomination d'abbé de ce même monastère. En 1807, Maur Capellari devenait procureur général de son ordre. Il n'exerça pas longtemps ces fonctions; contraint de quitter Rome comme tous les ecclésiastiques étrangers aux États romains, après l'enlèvement de Pie VII, il dut se retirer à Murano, puis à Padoue, et ne rentra dans son couvent du Cœlius qu'en 1814. Pie VII le nomma successivement examinateur des évêques, consulteur du Saint-Office et de plusieurs autres Congrégations, lui offrit l'évêché de Zante, dans les îles Ioniennes, puis celui de Tivoli que Capellari refusa l'un et l'autre. Il était réservé à de plus hautes dignités; Léon XII en 1825 le désigne *in petto* comme cardinal, et le proclame au consistoire du 13 mars 1826. Préfet de la Propagande, le cardinal Capellari donne aux missions catholiques, bien abandonnées depuis la fin du XVIIIe siècle, une nouvelle impulsion; il négocie avec le sultan la nomination d'un métropolitain arménien catholique, mettant ainsi fin à une situation très douloureuse pour les arméniens unis. Membre de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires, il eut à négocier le concordat avec les Pays-Bas (1827). Enfin il eut une part importante dans la rédaction du bref de Pie VIII aux évêques rhénans sur les mariages mixtes.

Pie VIII étant mort après un pontificat de quelques

mois, le conclave s'ouvrit le 14 décembre 1830. Le cardinal Giustiniani, ancien nonce à Madrid, allait triompher quand l'Espagne signifia l'*exclusive* contre lui; Giustiniani se mit alors à la tête du parti des *zelanti*, y rallia finalement Albani, chef de la faction opposée, et le conclave élisait le 2 février 1831 le cardinal Capellari, qui déclara prendre le nom de Grégoire XVI en souvenir de Grégoire XV, fondateur de la Propagande dont Capellari avait été préfet.

Cardinal, Maur Capellari était resté religieux dans la force du terme, très austère, très observateur de la règle de son ordre, intransigeant pour lui-même et pour les autres. Plein de droiture, mais avec assez peu d'ouverture d'esprit, pas du tout d'expérience et une profonde défiance pour toutes les idées nouvelles, il portera sur le trône de saint Pierre ces mêmes dispositions d'esprit qui resteront caractéristiques de son pontificat. Les difficultés de tout genre ne devaient pas lui manquer.

II. Pendant son pontificat. — 1° *Gouvernement des États pontificaux.* — Depuis que le congrès de Vienne avait rétabli le pouvoir temporel du Saint-Siège, les embarras ne faisaient que croître dans les États de l'Église; sous la pression des sociétés secrètes, de nombreuses émeutes avaient éclaté, d'ailleurs sévèrement réprimées par le gouvernement. Les réformes accomplies par Léon XII dans l'administration, la justice et les finances avaient été insuffisantes à calmer le mécontentement profond des sujets du pape surtout dans la partie nord du territoire (Légations, Romagnes, Marches). La révolution française de juillet 1830 fut le signal dans toute l'Europe d'une vive agitation, les États pontificaux ne pouvaient pas échapper au contre-coup que cet événement produisait partout.

Le 6 février 1831, au moment où Grégoire XVI sortait de la cérémonie où lui avaient été conférées la consécration épiscopale et la tiare pontificale, il apprenait que deux jours auparavant Bologne s'était soulevée, avait emprisonné le légat, proclamé la déchéance du pape comme souverain temporel et formé un gouvernement provisoire. De Bologne le mouvement s'étendit très vite aux villes de la Romagne et aux Marches; un vieux colonel des guerres impériales s'empara d'Ancône et se prépara à marcher sur Rome. En une semaine les deux tiers des États pontificaux étaient en pleine révolution; le cardinal Benvenuti, envoyé comme légat avec des pouvoirs extraordinaires pour ramener l'ordre dans les provinces insurgées, est fait prisonnier, conduit à Bologne, puis à Ancône; des troubles se préparent à Rome même.

Le cardinal Bernetti, nommé secrétaire d'État, était décidé à user de la manière forte pour réprimer l'insurrection, mais en même temps il aurait voulu que l'État pontifical se tirât d'affaire lui-même, sans faire appel à l'intervention étrangère. Il fallut bien cependant y recourir; incapable de résister par ses seules forces, Grégoire XVI écrivit à l'empereur d'Autriche François II pour lui demander secours. L'Autriche saisit avec empressement cette occasion qui lui permettait d'intervenir plus profondément encore dans les affaires de la péninsule. Le 25 février, une forte armée autrichienne s'avance sur Bologne, d'où le gouvernement provisoire s'enfuit, pour se réfugier à Ancône. Poursuivis par les Autrichiens, les révoltés enfermés dans cette place signent avec le cardinal Benvenuti, leur prisonnier, une capitulation accordant une amnistie générale. Le 29 mars, l'armée autrichienne entrait dans Ancône, et le 5 avril Grégoire XVI cassait la convention extorquée à son légat et prenait des mesures énergiques de répression.

Cette intervention autrichienne fournissait aux grandes puissances l'occasion de s'occuper des affaires pontificales; elles n'y manquèrent pas, et les représentants de l'Angleterre, de l'Autriche, de la France, de la Prusse et de la Russie se mirent d'accord pour signaler au pape, dans un *Memorandum* du 21 mars 1831, les principales réformes de nature à supprimer, on l'espérait du moins, les plus graves sujets de mécontentement dans les États de l'Église. On indiquait au pape, comme mesures à prendre à bref délai : la participation des laïques à l'administration et à la justice, jusque là exclusivement réservées aux ecclésiastiques, l'établissement d'une représentation municipale élue, de conseils provinciaux assistant le gouverneur, enfin d'une assemblée des notables ayant surtout des attributions financières. Un édit du 5 juillet 1831 s'efforça de réaliser un certain nombre de ces *desiderata;* en même temps Bernetti négociait avec l'Autriche l'évacuation complète du territoire pontifical, après avoir obtenu des puissances qu'elles garantiraient la tranquillité de l'État romain.

L'évacuation autrichienne était à peine terminée, que les Romagnols, ne se sentant plus contenus par la force, commencèrent à réclamer l'application immédiate des réformes promises. Bientôt des gardes civiques s'organisent dans les différentes villes et entrent en conflit avec les troupes suisses envoyées pour les désarmer (janvier 1832). Il fallut rappeler les Autrichiens, qui eurent tôt fait de rétablir l'ordre dans les Légations et se préparèrent à occuper les Marches. Mais le gouvernement français, irrité de cette mainmise de l'Autriche sur la péninsule, se décida brusquement à faire occuper Ancône (23 février 1832). Les débuts de l'occupation n'eurent rien d'amical, et il fallut quelque temps à l'ambassadeur français pour la faire accepter par le gouvernement pontifical. A toutes les observations, la France déclara qu'elle resterait à Ancône, tant que les troupes autrichiennes n'auraient pas évacué le territoire du Saint-Siège. La double occupation française et autrichienne ne prit fin que dans les derniers jours de 1838; dans l'intervalle, en 1836, Grégoire XVI avait dû sacrifier Bernetti, son secrétaire d'État, aux rancunes de l'Autriche et l'avait remplacé par Lambruschini, plus réactionnaire encore que son prédécesseur.

En retirant leurs troupes, les deux puissances catholiques avaient de nouveau demandé au pape les réformes et les améliorations, nécessaires à leur avis pour le maintien de l'ordre dans l'État pontifical. Mais rien ne se fit; les réformes réclamées par le *Memorandum* de 1831 ne furent jamais sérieusement entreprises. Grégoire XVI et ses ministres se défiaient trop des innovations mises à la mode par le libéralisme politique; l'Autriche, d'autre part, empêchait de tout son pouvoir des réformes qu'elle ne voulait pas appliquer elle-même dans ses possessions italiennes. Bref, malgré un certain nombre de mesures de bonne administration prises par le pouvoir central, mais mal appliquées par ses représentants lointains, le mécontentement ne fit que grandir dans la partie septentrionale des États de l'Église. Vers la fin de septembre 1845 de nouveaux troubles éclatèrent dans les Romagnes; la sédition fut si générale et si vive que le courrier qui en apportait la nouvelle à Rome fut obligé de faire un long détour pour y arriver. La répression fut sévère; mais la force soutenait seule l'édifice chancelant de la souveraineté temporelle. Sans les régiments suisses, le gouvernement pontifical aurait été culbuté en un clin d'œil; mais l'entretien de ces régiments était une charge énorme pour le trésor pontifical. La situation financière était loin d'être brillante et les deux emprunts que le gouvernement pontifical fut obligé de contracter auprès de la maison Rothschild à des conditions usuraires ne remédièrent point à la situation obérée du trésor. Bref, quand Grégoire XVI mourut, il laissait à son successeur une position singulièrement difficile.

Les événements politiques que nous venons de rap-

peler sont importants à signaler. Ils expliquent en partie l'attitude du pape et de ses conseillers devant les divers mouvements d'idées plus ou moins apparentés au libéralisme révolutionnaire.

2° *Rapports avec les puissances.* — Grégoire XVI rencontra des difficultés non moins graves dans ses relations avec les divers gouvernements. La période de 1815 à 1830 avait été une période de bonne harmonie entre le Saint-Siège et les principales puissances. Le contre-coup de la révolution de Juillet va amener dans plusieurs États des troubles civils où l'Église sera plus ou moins endommagée, et dans d'autres une réaction absolutiste non moins défavorable au catholicisme.

1. *Avec le Portugal.* — C'est en Portugal que commencèrent les difficultés. La guerre civile vient d'éclater entre dom Pedro, qui se présente comme le porte-drapeau des idées libérales, et dom Miguel, proclamé roi par le parti absolutiste et soutenu par le clergé. Grégoire XVI s'était efforcé de garder la neutralité la plus stricte. Ayant eu à régler avec dom Miguel des affaires de nominations épiscopales, il avait solennellement déclaré par la bulle *Sollicitudo ecclesiarum* (5 août 1831) que, « conformément à l'attitude de ses prédécesseurs, il entendait bien ne point porter un jugement sur les droits des personnes, au cas où plusieurs prétendants se disputent le pouvoir, par le fait qu'il entrait en rapport d'affaires pour les Églises d'une contrée, avec ceux qui y sont de fait en possession de pouvoir. » Mais quand dom Pedro eut définitivement vaincu son compétiteur (1833), il fit payer cher au clergé portugais l'appui qu'il avait prêté à dom Miguel. Il commença par ordonner au nonce pontifical de quitter Lisbonne dans les trois jours, supprima la nonciature elle-même et établit une commission chargée de prendre des mesures pour la réforme générale du clergé. La commission décréta la suppression d'un grand nombre de couvents, la confiscation de leurs biens, et le transfert à l'État de tous les anciens droits de patronage; en même temps était proclamée la vacance des évêchés pourvus par le Saint-Siège d'accord avec l'ancien gouvernement. Dans une allocution consistoriale du 30 septembre 1833, Grégoire XVI protesta contre ces divers attentats aux droits de l'Église, déclara tous ces décrets nuls et de nul effet, mais ces protestations n'arrêtèrent pas dom Pedro, et le pape éleva de nouveau la voix au consistoire du 1er août 1834, menaçant les coupables des peines prévues par les canons s'ils ne se hâtaient de venir à résipiscence. Dom Pedro mourut le 24 septembre suivant, et la reine doña Maria da Gloria, sa fille, continua pendant quelque temps sa politique. Toutefois on constata vers 1840 une détente dans les rapports entre le Portugal et le Saint-Siège; la reine finit par reconnaître les évêques nommés par dom Miguel et à lever la défense de recourir à Rome pour obtenir les dispenses. Les relations diplomatiques furent reprises, et en 1842 le pape envoyait à la reine la *rose d'or.*

2. *Avec l'Espagne.* — Les choses se passèrent sensiblement de même en Espagne. La mort de Ferdinand VII (1833) fut le signal de la guerre civile entre les partisans de don Carlos, frère du roi défunt, et ceux de la régente Marie-Christine gouvernant au nom de sa fille Isabelle. Don Carlos ayant eu l'appui des conservateurs et du parti religieux, Marie-Christine se tourna vers les libéraux. Vainqueurs, ces derniers usèrent de représailles à l'égard de l'Église. Dès 1835, un décret royal supprimait tous les couvents, à l'exception de quelques congrégations enseignantes ou vouées aux missions, et mettait leurs biens à la disposition de l'État; puis le clergé séculier était lui-même attaqué. Grégoire XVI ordonna au nonce apostolique de quitter Madrid, et protesta dans l'allocution consistoriale du 1er février 1836 contre les lois espagnoles qu'il déclara nulles et de nul effet; les relations diplomatiques furent rompues. Les Cortès modérées de 1839 ayant rapporté, du moins en partie, les mesures précédemment prises, des négociations furent renouées avec le Saint-Siège pour la provision des nombreux évêchés vacants en Espagne. Mais l'arrivée au pouvoir d'Espartero, qui prit la régence en 1840, compromit de nouveau ces résultats. Définitivement vainqueur des carlistes, Espartero aggrava toutes les mesures prises durant la guerre civile et fit conduire à la frontière le représentant du Saint-Siège. Dans l'allocution consistoriale du 1er mars 1841, Grégoire XVI protesta avec véhémence contre ces divers attentats, et rappela soit au gouvernement espagnol, soit aux prêtres qui avaient osé entrer dans ses vues et prendre en main l'administration des diocèses vacants, toutes les censures qu'ils avaient encourues. La chute d'Espartero (1843) amena une détente dans les relations de l'Espagne avec le Saint-Siège. Proclamée majeure en 1843, Isabelle II confia le gouvernement à un ministère conservateur, les relations avec le Saint-Siège s'améliorèrent, les évêques et les prêtres exilés purent rentrer. En 1845, un ministre plénipotentiaire fut envoyé à Rome pour conclure un concordat, que signera Pie IX.

3. *Avec la Suisse.* — La révolution de 1830 avait provoqué en Suisse une agitation non moins vive. Aux conservateurs qui avaient gouverné de 1815 à 1830 succédaient, dans beaucoup de cantons, les radicaux les plus avancés, qui signalèrent leur arrivée au pouvoir par des mesures oppressives pour les catholiques. Le 20 janvier 1834, les délégués des principaux cantons, réunis à Baden, rédigèrent quatorze articles, inspirés des articles organiques français, mais qui exagéraient davantage encore la mainmise du pouvoir civil sur l'Église. Sous prétexte d'assurer l'indépendance religieuse de la Suisse, les *articles de Baden* n'allaient à rien moins qu'à supprimer l'autorité du pape dans ce pays; en même temps ils prétendaient obliger les prêtres, sous peine d'amende ou de prison, à assister aux mariages mixtes et à les bénir, décrétaient la suppression de certaines fêtes, de divers jeûnes et de l'abstinence du samedi, réglementaient l'organisation et la direction des séminaires, instituaient une commission chargée d'examiner les jeunes clercs avant l'ordination, abolissaient l'exemption des couvents, et les soumettaient à la juridiction épiscopale. Grégoire XVI garda quelque temps le silence, espérant que les articles resteraient à l'état de projet; mais le canton de Berne les ayant érigés en loi cantonale, le pape publia le 14 mai 1835 l'encyclique *Commissum divinitus.* Il y rappelait les principes relatifs à l'autorité de l'Église, la doctrine ecclésiastique sur la primauté du pape, montrait combien leur étaient opposés les *articles de Baden* et terminait par une condamnation solennelle : « Nous condamnons et voulons qu'on tienne pour perpétuellement réprouvés et condamnés les susdits articles, comme contenant des assertions fausses, téméraires, erronées, attentatoires aux droits du Saint-Siège, destructrices du gouvernement de l'Église et de sa divine constitution, soumettant le ministère ecclésiastique à la domination séculière, découlant de principes déjà condamnés, sentant l'hérésie et schismatiques. » C'est le plus grave réquisitoire qui ait été prononcé par la papauté contre les doctrines du gallicanisme d'État. Cette condamnation de Grégoire XVI, loin d'arrêter les entreprises des radicaux, leur fut une occasion d'aggraver les mesures de violence contre l'Église. Mais en même temps elle réveilla les catholiques, qui, dans les cantons de Lucerne, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Fribourg et du Valais, finirent par expulser les radicaux du pouvoir. On sait que cette

agitation devait aboutir à la guerre du *Sonderbund* (1847). Grégoire XVI ne vit pas la paix religieuse se rétablir en Suisse.

4. *Avec la Prusse.* — Les puissances absolutistes du Nord ne causaient pas moins de difficultés au pape que les États où se trouvaient aux prises libéraux et catholiques. La question des mariages mixtes aboutissait en Prusse à un conflit aigu entre l'Église et l'État. La loi prusienne de 1803 avait stipulé que les enfants issus de mariages mixtes suivraient, dans tous les cas, la religion de leur père. C'était une grave atteinte au droit canonique qui ne tolère de tels mariages qu'à la double condition que le conjoint catholique ne sera pas exposé au péril de perversion et que les deux futurs promettront, avant la célébration du mariage, de faire élever tous leurs enfants dans la religion catholique. Après qu'en 1825 la loi prussienne eut été mise en vigueur dans le pays rhénan, Pie VIII avait rappelé dans un bref aux évêques prussiens, du 25 mars 1830, le déplaisir que causent à l'Église de telles unions, et, pour mieux inculquer cette idée aux fidèles, avait interdit aux curés d'honorer par une cérémonie religieuse de semblables mariages. Le curé prêterait simplement son assistance passive. Grégoire XVI, dans un bref du 27 mars 1832 aux évêques de Bavière, et dans une instruction du 12 septembre 1834, complétant le même document, avait insisté à nouveau sur cette doctrine de l'Église. Il rappelait avec beaucoup de force que l'indifférentisme religieux est le plus ordinaire résultat de la multiplication de semblables mariages. Enfin il négociait avec la Prusse pour obtenir que les évêques de cet État pussent appliquer les prescriptions édictées par Pie VIII.

Mais le gouvernement prussien comptait avec le servilisme de l'archevêque de Cologne, Spiegel, et de ses suffragants, qui s'efforcèrent d'empêcher que les instructions pontificales fussent connues du clergé et des fidèles. Il ne fit rien de ce qu'il avait promis au pape. C'est seulement à la mort de Spiegel (1835), que l'Allemagne religieuse connut les instructions de Pie VIII et de Grégoire XVI. Le nouvel archevêque de Cologne, Clément-Auguste de Droste-Vischering, rapporta les ordonnances de son prédécesseur et déclara ne connaître que les instructions de Pie VIII. Le gouvernement prussien pensa avoir raison de l'archevêque par la manière forte. Le 20 novembre 1837, Droste fut arrêté et conduit dans la forteresse de Minden. Dans un consistoire public du 10 décembre 1837, Grégoire XVI protesta contre cette violation des droits de l'Église, exalta le courage de l'archevêque, et déclara « d'une manière solennelle et en forme authentique qu'il condamnait toutes les pratiques relatives aux mariages mixtes introduites en Prusse contrairement aux prescriptions de son prédécesseur. » A cet acte pontifical, le gouvernement prussien répondit en faisant arrêter l'évêque de Posen, qui fut traduit devant les tribunaux pour excitation à la révolte et à la désobéissance aux lois, condamné à six mois de prison et maintenu en forteresse, sans jugement, à l'expiration de sa peine (avril 1839). Les allocutions consistoriales du 13 septembre 1838 et du 8 juillet 1839 s'élèvent avec véhémence contre ces empiétements du gouvernement prussien contre la juridiction ecclésiastique. L'avènement de Frédéric-Guillaume IV (1840) vint heureusement couper court à ces difficultés tragiques. L'évêque de Posen put rentrer dans son diocèse; on donna à l'archevêque de Cologne, toujours banni de son siège, un coadjuteur qui administrerait le diocèse à sa place. Moyennant ce sacrifice, auquel le pape eut beaucoup de peine à consentir, le roi accordait la pleine liberté de l'Église de Prusse.

5. *Avec la Russie.* — La Russie devait être beaucoup plus lente à entrer dans la voie des accommodements. Elle comptait, depuis les annexions de 1772, 1793 et 1795, deux catégories bien distinctes de sujets catholiques : des latins (polonais et habitants de la Russie Blanche) et des ruthènes formant depuis le XVIe siècle une Église slave uniate. Le pontificat de Grégoire XVI verra se dérouler en ce pays de terribles événements qui aboutirent à la destruction presque complète de l'Église uniate, et à de rudes persécutions contre l'Église latine. Depuis son avènement (1825), Nicolas Ier ne dissimulait pas son désir de ramener à l'orthodoxie moscovite les ruthènes unis à Rome; il trouva, parmi les hauts dignitaires uniates des instruments tout dévoués à ses desseins. En particulier le métropolite Siemazko se chargea de faire aboutir les projets schismatiques du tzar. Dès 1825, un oukaze interdisait aux uniates toute correspondance avec Rome, puis des décrets successifs réorganisèrent l'Église ruthène; elle serait administrée par un collège grec-uni, sous la surveillance du ministre des cultes, les évêques seraient nommés par le tzar. En même temps les couvents étaient en grande partie supprimés, les écoles ecclésiastiques et les séminaires fermés, les clercs contraints de faire leurs études à l'université de Pétersbourg. Puis des livres liturgiques furent mis en circulation, qui, sournoisement, prêchaient le schisme. Enfin les évêques vendus au gouvernement extorquèrent à leurs prêtres des formulaires d'adhésion à l'Église orthodoxe. En février 1839, l'œuvre schismatique semblait assez avancée pour qu'on pût lever le masque : les prélats apostats se réunirent et au nom de leurs diocésains déclarèrent abolie l'union signée avec l'Église romaine en 1595; ils demandaient au tzar « la permission de rentrer dans l'Église de leurs pères. » Mais beaucoup d'uniates résistaient à ces tentatives schismatiques. N'ayant pas réussi à les convaincre par le mensonge, on mit en œuvre la violence; les religieux des deux sexes, les prêtres fidèles furent enfermés en des monastères orthodoxes où les pires traitements leur furent infligés. L'abbesse Makrana Miezlawska, qui parvint à s'échapper, révéla plus tard à Grégoire XVI et à l'Europe les horreurs qui furent commises. Les populations fidèles ne furent pas mieux traitées. Cette dure persécution produisit ses fruits; en 1850 il ne restait plus d'uniates que dans la Pologne propre.

Mieux protégée contre le schisme par ses rites et sa langue liturgique, l'Église latine eut néanmoins à subir les plus rudes persécutions. Dès 1827, une série d'ordonnances entravent le recrutement du clergé et des ordres religieux; en même temps le gouvernement s'efforce de faire élever à l'épiscopat des personnages vieillis ou sans caractère. Les griefs religieux des Polonais catholiques expliquent autant que leurs griefs politiques l'insurrection de 1830-1831. Mais Grégoire XVI, trompé par les mensonges du gouvernement russe, n'en réprouva pas moins l'insurrection dans l'encyclique *Cum primum*, adressée le 9 juin 1832 aux évêques de Pologne. Il ne voulait voir, dans les griefs religieux invoqués par les insurgés, qu'un prétexte trompeur, déclarait que c'est un devoir absolu de se soumettre à la puissance légitimement constituée par Dieu, sauf au cas, où, par hasard, elle commanderait quelque chose de contraire aux lois de Dieu et de l'Église. « Les évêques devront de tout leur pouvoir inculquer cette doctrine à leurs peuples, et le très courageux empereur, auprès de qui le pape ne manquera pas d'interposer ses bons offices, recevra toujours avec bonne grâce les demandes qui lui seront faites en faveur d'une religion à qui il a promis que sa protection ne ferait jamais défaut. »

Ce document, où se reflètent plus encore les préoccupations de Grégoire XVI, souverain temporel, que son antipathie pour les idées libérales, ne contribua guère à adoucir les souffrances de la malheureuse

Église polonaise. Les mesures les plus rigoureuses furent prises à l'égard des catholiques; les plus larges amnisties accordées à ceux qui passaient au schisme. Ne communiquant avec Rome que par l'intermédiaire et sous le contrôle du gouvernement, les évêques étaient incapables de renseigner exactement le pape. C'est seulement en 1839 que la défection de l'Église uniate commença à ouvrir les yeux du pontife; protestant dans l'allocution consistoriale du 22 novembre 1839 contre la conduite schismatique des évêques ruthènes, il flétrit les prélats coupables et ajoute, presque timidement, un mot de regret sur l'attitude du gouvernement russe. Huit mois auparavant, dans une lettre adressée au tzar (6 avril 1839), il lui avait encore demandé protection pour les catholiques de son immense empire, et lui avait promis de rappeler une fois de plus aux fidèles le devoir d'obéissance aux pouvoirs civils. A partir de 1840, les protestations de Grégoire XVI commencent, d'abord par une série de notes diplomatiques transmises par la secrétairerie d'État, puis se font jour avec beaucoup de véhémence dans l'allocution consistoriale du 22 juillet 1842. Elles restèrent lettre morte. Lors de la visite que le tzar Nicolas lui fit à Rome, en 1845, le pape aurait adressé au tout-puissant empereur de très vifs reproches, qui l'auraient profondément troublé. Le tzar négocia un nouveau concordat, qui ne fut signé qu'en 1847 et qui d'ailleurs n'améliora pas sensiblement la situation du catholicisme en Russie.

6. *Avec la France.* — La France causa moins de difficultés à Grégoire XVI. Le gouvernement de Louis-Philippe, d'abord hésitant entre la politique révolutionnaire et antireligieuse et la politique conservatrice, dut tenir compte du renouveau chrétien qui se manifesta à partir de 1835. En 1837, Grégoire XVI pouvait dire à Montalembert : « Je suis très content de Louis-Philippe, je voudrais que tous les rois d'Europe lui ressemblent. » Toutefois, l'agitation créée par les catholiques libéraux autour de la liberté d'enseignement amena quelques légers nuages entre le Saint-Siège et le gouvernement français. Effrayé de la violence que prenait la campagne menée contre les jésuites, Guizot voulut obtenir du pape la dissolution de la Compagnie en France. Rossi (le futur ministre de Pie IX), accrédité comme ambassadeur auprès de Grégoire XVI, obtint finalement une demi-victoire, qu'il transforma dans ses dépêches en un succès complet. Le pape, arrêté par le S. C. des Affaires extraordinaires, avait refusé de donner aux jésuites français l'ordre de se disperser; mais le général des jésuites, travaillé par le secrétaire d'État, se décida finalement à donner à ses religieux le conseil de disparaître pendant un certain temps.

En résumé, une période de conflits plus ou moins violents avec les gouvernements succède à la période d'accord; dans plusieurs pays le pape dut entrer en lutte avec les principes du libéralisme révolutionnaire d'une part, du césaro-papisme d'autre part, d'accord, malgré leur opposition, pour imposer à l'Église la mainmise du pouvoir civil.

3° *Gouvernement intérieur de l'Église.* — 1. *Le mennaisianisme.* — La situation créée à Grégoire XVI par les conflits que nous venons d'énumérer explique une bonne partie de ses actes doctrinaux, et tout particulièrement son attitude dans l'affaire de Lamennais. Ce publiciste voit dans la séparation de l'Église et de l'État le meilleur moyen pour l'Église de retrouver son indépendance; il accepte, avec toutes leurs conséquences, les principes de la Révolution et propose à l'Église de les utiliser : principe démocratique de la souveraineté populaire, principe de la liberté personnelle sous toutes ses formes : liberté de conscience, de presse, d'enseignement, d'association. Ces principes, l'Église doit non seulement s'en servir, mais les revendiquer comme la condition la plus favorable de son action à l'époque moderne. On voit assez comment la conception mennaisienne est directement opposée à la thèse classique de l'alliance des deux pouvoirs, ecclésiastique et civil, unissant leurs efforts pour promouvoir le bien spirituel autant que matériel des peuples. Elle tend à mettre l'Église du côté de la démocratie contre les pouvoirs absolus, à l'associer aux revendications politiques et sociales surexcitées par la Révolution, à lui faire proclamer les droits imprescriptibles de l'individu, en face de ceux de l'autorité publique. Le plus paradoxal de toute cette affaire, c'est que Lamennais avait la confiance absolue que non seulement l'Église ne condamnerait pas une systématisation si hardie de vues si nouvelles, mais encore qu'elle la protégerait contre les attaques qui lui venaient de divers côtés. Le voyage à Rome qu'il entreprend en décembre 1831 n'est pas autre chose qu'une mise en demeure au souverain pontife d'approuver formellement son attitude

Rien ne pouvait davantage offenser Grégoire XVI qu'une pareille démarche. Les idées libérales et démocratiques n'apparaissaient guère au pape que sous la forme des insurrections qui venaient d'éclater dans ses États. Le pape se sentait menacé par la Révolution à laquelle on prétendait lui faire tendre la main et se soutenait seulement par l'appui des gouvernements absolus qu'on lui demandait de maudire. Tout concourait donc à faire échouer la démarche de Lamennais, les permanentes exigences de la vérité, comme les intérêts passagers de la politique, la sagesse supérieure de l'Église comme les opinions particulières des hommes qui le représentaient en ce moment. Nous n'avons pas à raconter ici les diverses phases de l'affaire Lamennais. Qu'il suffise de rappeler qu'après avoir essayé de donner au publiciste français la délicate leçon du silence, Grégoire XVI se crut obligé, sur l'avis de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, de signaler dans son encyclique inaugurale du 15 août 1832 les erreurs principales de la théorie mennaisienne.

L'encyclique *Mirari vos* est fort loin d'avoir le caractère magistral et la haute tenue des documents consacrés par Pie IX et Léon XIII à cette question du libéralisme. La première partie, où le souverain pontife se plaint des malheurs des temps et donne aux évêques quelques conseils appropriés, n'a rien à faire avec la question mennaisienne. C'est seulement dans la seconde partie que les idées de Lamennais sont visées, sans que d'ailleurs le publiciste soit nommé. « Une des causes les plus fécondes de tous ces malheurs de l'Église, poursuit le pape, c'est l'*indifférentisme*, c'est à savoir cette funeste opinion qui professe que toutes les croyances sont bonnes pour le salut éternel, à condition que les mœurs soient réglées selon la justice et l'honnêteté. C'est de cette source corrompue que dérive l'opinion absurde et erronée d'après laquelle il faut affirmer et revendiquer pour n'importe qui la *liberté de conscience*. A cette erreur pestilentielle, la voie est préparée par la *liberté d'opinion*, pleine et immodérée, qui progresse au grand détriment de la société civile et ecclésiastique, et que plusieurs néanmoins, avec une souveraine impudence, prétendent mettre au service de la religion. C'est au même but que tend cette abominable *liberté de la presse*, qu'on ne saurait assez exécrer et détester, et que certains prétendent réclamer et promouvoir avec tant d'audace. » Après avoir rappelé les règles ecclésiastiques sur la matière, le pape continue : « Ayant appris que cette liberté impudente de la presse ébranle la fidélité due aux princes et allume partout les flambeaux de la rébellion, nous engageons les évêques à rappeler aux peuples la doctrine de l'apôtre sur l'*origine du pouvoir*, et l'exemple des premiers chrétiens acceptant sans se

révolter les ordres des empereurs quand ils ne touchaient qu'au temporel. » Grégoire XVI condamnait ensuite l'idée de la *séparation de l'Église et de l'État;* « il est bien clair, disait-il, que l'union des deux pouvoirs, qui s'est toujours montrée utile à la société civile comme à l'ecclésiastique, est partiellement redoutée par les partisans de cette impudente liberté dont il a été parlé plus haut. » Non moins blâmable est l'*alliance contractée avec les révolutionnaires* par certains catholiques. Et l'encyclique se termine par une exhortation adressée aux princes, et qui témoigne chez le pape d'une confiance robuste dans les bonnes dispositions des gouvernements de droit divin à l'égard de l'Église; qu'ils veuillent bien considérer, dit Grégoire XVI, que le pouvoir leur a été confié non seulement pour régir le monde, mais surtout pour secourir l'Église; et qu'ils soient bien persuadés que c'est vraiment travailler pour leur tranquillité que travailler pour l'Église.

Tel est ce document mémorable où se synthétisent pour la première fois les protestations de l'Église contre ce droit public issu de la Révolution qui fait prévaloir, plus ou moins vite suivant les divers pays, la conception de l'*État laïque.* Il est à peine besoin de faire remarquer que l'encyclique ne tient nul compte des contingences, qu'elle se borne à rappeler les principes incontestables de l'Église, sans se préoccuper des questions infiniment délicates que soulève l'application. C'est ce manque de nuances qui explique les attaques dont elle a été l'objet, surtout quand l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* de 1864 seront venus renouveler les polémiques.

Il ne semble pas, d'ailleurs, que l'encyclique *Mirari vos* ait produit, à l'heure où elle parut, une émotion considérable dans le public religieux et même parmi les libéraux. Le groupe des catholiques libéraux était encore trop faible pour que sa condamnation ait passionné l'opinion publique, et les libéraux révolutionnaires se souciaient trop peu de l'Église et de ses condamnations pour prendre garde à ce document ecclésiastique. On sait que Lamennais se soumit, dès le 8 septembre 1832, à la condamnation portée contre lui par l'encyclique. Mais cette soumission n'était ni aussi entière, ni aussi profonde que ce premier acte aurait pu le faire croire. Les multiples rétractations qu'on lui demanda au cours de 1833 achevèrent d'exaspérer Lamennais, il finit par signer tout ce qu'on voulait, pour obtenir la paix, mais il acheva brusquement une évolution commencée depuis longtemps déjà. Dès la fin de 1833, il avait cessé de se considérer comme prêtre; en avril 1834 il publiait les *Paroles d'un croyant*, réquisitoire ardent contre les rois et l'Église qui se fait leur alliée, apologie farouche de la Révolution. Le 25 juin 1834, l'encyclique *Singulari nos* condamnait nominativement Lamennais. « Les *Paroles d'un croyant* montraient jusqu'à quel point l'auteur était en opposition avec la doctrine de l'encyclique précédente sur la soumission au pouvoir légitime et sur la manière d'écarter du peuple les conséquences de l'indifférence. Son livre est un appel à la révolte, à la guerre civile, au mépris des magistrats et des lois, le tout présenté sous l'invocation initiale de la sainte Trinité et exprimé dans le style même de l'Écriture. Usant donc de la plénitude de son pouvoir apostolique, le pape condamne et réprouve le livre comme contenant des propositions respectivement fausses, calomnieuses, téméraires, conduisant à l'anarchie, contraires à la parole de Dieu, impies, erronées, déjà condamnées dans les écrits des vaudois, de Wiclef et de Jean Huss. » Un dernier paragraphe condamnait les erreurs philosophiques de Lamennais dans la question de la certitude et le système du sens commun. L'encyclique se terminait par un dernier appel au prêtre révolté; cet appel suprême ne devait pas être entendu.

2. *Le libéralisme ecclésiastique.* — La sévérité de Grégoire XVI à l'endroit du libéralisme politique se retrouvera nécessairement dans son attitude à l'endroit de ce qu'on pourrait appeler le libéralisme ecclésiastique. On pourrait désigner sous ce mot tout un mouvement qui se manifesta en Suisse et en Allemagne parmi le clergé et qui préconisa dans la discipline ecclésiastique les réformes rendues nécessaires, disait-on, par le nouvel esprit du siècle. Il s'agissait tout particulièrement d'affranchir les Églises nationales de la suprématie romaine, d'y introduire une sorte de régime parlementaire par la tenue régulière de synodes où les ecclésiastiques du second ordre auraient soumis aux décisions épiscopales les modifications par eux réclamées; les laïques eux-mêmes y auraient eu voix consultative. Les changements disciplinaires proposés n'étaient pas sans importance; il fallait modifier le régime actuel de la pénitence et des indulgences, qui favorisait la paresse du pécheur, supprimer le célibat ecclésiastique qui aboutit au déshonneur du clergé, et se trouve contraire à la nature, revenir, sur la question des honoraires de messe, des fondations, des messes privées, à une pratique plus conforme à l'idéal des premiers siècles, supprimer le culte de la Vierge, les pieuses associations, les prières publiques, etc. On reconnaît ici toutes les idées développées au fameux synode de Pistoie en matière de discipline ecclésiastique. Elles étaient répandues en Suisse par un prêtre du diocèse de Saint-Gall, Aloyse Fuchs; une association de prêtres s'était formée en Suisse et dans la province ecclésiastique du Rhin-Supérieur, tout spécialement dans le diocèse de Rottenbourg (Wurtemberg), qui créait une agitation dans le même sens. En particulier, une conférence s'était tenue à Offenbourg, où l'on avait élaboré le programme complet des réformes. L'évêque de Saint-Gall en 1833 signale cette situation à Grégoire XVI, qui lui répond le 26 juillet de la même année, approuvant les mesures prises par lui, et annonçant qu'il soumettait à l'examen de théologiens romains les brochures publiées par Fuchs et ses adhérents. Cet examen ne traîna pas en longueur; le 17 septembre 1833, une lettre apostolique condamnait cinq ouvrages exprimant les idées synodalistes : *Ohne Christus kein Heil für Menschheit und Staat*, d'Aloyse Fuchs; *Sind Reformen in der katholischen Kirche nothwendig ?* procès-verbal de la conférence d'Offenbourg; *Die katholische Kirche im* XIX *Jahrhundert und die zeitgemässe Umgestaltung*, publiée par Kopp, à Mayence en 1830; *Der Kampf zwischen Pabsthum und Katholicismus im* XV *Jahrhundert*, publication datant de 1816, mais réimprimée à Zurich en 1832; *Die Stelle des römischen Stuhles gegen dem Geiste des* XIX *Jahrhunderts*, sans nom d'auteur, Zurich, 1833.

Grégoire XVI réprouvait et condamnait solennellement tous ces livres, comme contenant des propositions respectivement fausses, téméraires, scandaleuses, erronées, injurieuses au Saint-Siège, dérogeant à ses droits, détruisant le gouvernement ecclésiastique et la divine constitution de l'Église, favorisant le schisme, conduisant à l'hérésie, schismatiques, hérétiques, déjà condamnées par l'Église dans Luther, Baius, Richer, Eybel et les membres du synode de Pistoie. Le pape défendait de lire, retenir, réimprimer ces ouvrages sous peine de suspense *a divinis* pour les clercs, d'excommunication majeure, encourue *ipso facto*, pour les laïques,

L'encyclique *Quo graviora* du 4 octobre 1833, adressée aux évêques de la province du Rhin-Supérieur, développait cette condamnation, et montrait dans l'indifférentisme religieux le principe de toutes ces erreurs.

Grégoire XVI eut à soutenir l'évêque de Bayeux dans sa lutte contre l'illuminé Michel Vintras, se disant inspiré de Dieu pour préparer l'avènement prochain

d'une nouvelle société chrétienne et renouveler l'Église corrompue. Dans une lettre du 8 novembre 1843, le pape passe en revue les erreurs étranges du voyant de Tilly-sur-Seulles, et encourage l'évêque à résister de toutes ses forces aux entreprises des sectaires fanatisés par Vintras.

Cinq mois plus tard, dans une lettre à l'archevêque de Prague du 31 mars 1844, Grégoire XVI condamnait le mouvement créé en Bohême pour détacher de Rome les catholiques de ce pays.

3. *L'indifférentisme religieux.* — On a pu remarquer, dans les documents qui précèdent, l'insistance du pape à signaler l'*indifférentisme religieux* comme la cause, avouée ou secrète, des divers mouvements que nous avons signalés. Il revint à diverses reprises sur cette difficile question. C'est particulièrement à propos des mariages mixtes que Grégoire XVI rappelle les principes de l'Église sur la matière. Nous avons signalé déjà les difficultés que cette question fit naître en Prusse. La lutte entre libéraux et catholiques en Hongrie à propos de ces mêmes mariages amena le pape à s'exprimer une fois de plus dans une lettre aux évêques hongrois, du 30 avril 1841, à laquelle était jointe une instruction sur l'application des principes, et dans une lettre aux évêques d'Autriche et d'Allemagne, datée du 22 mai suivant. Huit jours avant sa mort, le 23 mai 1846, Grégoire XVI rappelait encore les mêmes principes à l'évêque de Fribourg en Suisse.

A plus forte raison le pape regrettait-il tout ce qui semblait accord plus ou moins tacite avec les hérétiques dans les pays mixtes. Ayant appris que, dans l'archidiocèse de Fribourg-en-Brisgau, des clercs avaient assisté aux fêtes civiles données lors de l'inauguration d'un temple protestant, il écrivit à l'archevêque le 30 novembre 1839 une sévère lettre de blâme.

Mais ce qui effrayait surtout Grégoire XVI, c'était les tentatives de propagande protestante qui se multipliaient en Italie et dans les États romains eux-mêmes. La *Société biblique* de Londres d'une part, d'autre part une société fondée à New York le 12 juin 1843, sous le nom d'*Alliance chrétienne*, se donnaient ouvertement comme tâche de faire pénétrer à Rome, en même temps que des bibles protestantes, des ouvrages destinés à promouvoir les idées de la Réforme. L'encyclique *Inter præcipuas machinationes* du 8 mai 1844, après avoir rappelé les condamnations portées contre la Société biblique par Pie VI, Léon XII et Pie VIII, et le décret de l'Index rendu le 7 janvier 1836, condamne à nouveau ladite société, en même temps que l'Alliance chrétienne, et fait appel aux gouvernements italiens pour empêcher le développement dans leurs États de la liberté de conscience à laquelle succéderait bien vite la liberté politique. La propagande protestante n'en continua pas moins. L'île de Malte parut aux méthodistes anglais un excellent observatoire; ils y créèrent un journal religieux l'*Indicatore giornale religioso* qui causa à Grégoire XVI de vives alarmes (lettres à l'évêque de Malte du 31 août 1843 et du 26 novembre 1845).

4. *L'hermésianisme.* — Le rationalisme philosophique et théologique, systématisé en Allemagne par Hermès, se rattache, jusqu'à un certain point, à l'esprit de libre examen dont le libéralisme sous toutes ses formes est une manifestation. Bien qu'il eût fort peu écrit, le professeur de Bonn avait exercé, dans toute l'Allemagne et spécialement dans le pays rhénan, une influence considérable, que sa mort, survenue en 1831, n'avait pas ruinée. Mais ceux qui, du vivant d'Hermès, avaient redouté de l'attaquer s'enhardirent et dénoncèrent à Rome, en 1833, les doctrines de l'*Einleitung in die christ-katholische Theologie*, dont les deux parties avaient paru successivement en 1813 et en 1823. Au même moment, le plus qualifié des disciples d'Hermès, Achterfeld, publiait la *Christ-katholische Dogmatik*, d'après les papiers du maître (1833).

L'examen des doctrines hermésiennes fut conduit à Rome avec beaucoup de prudence et de lenteur. Finalement, le Saint-Office déclara en séance plénière et à l'unanimité qu'Hermès avait erré, qu'il se rencontrait dans ses écrits bien des choses absurdes ou étrangères à la doctrine catholique, et qu'il fallait dès lors condamner. Après mûr examen du tout et après avoir entendu le jugement et le conseil des cardinaux inquisiteurs, Grégoire XVI lança le 26 septembre 1835 l'encyclique *Dum acerbissimas.* Elle déclare qu'Hermès s'est audacieusement écarté de la voie droite, suivie par la tradition universelle et par les saints Pères dans l'exposition et la défense des vérités de foi; que, l'ayant méprisée et condamnée, dans son orgueil, il a imaginé une route ténébreuse, menant à des erreurs de tout genre, surtout en faisant du doute positif la base de toute recherche théologique, et en posant comme principe que la raison est la règle principale et l'unique moyen qui permette à l'homme d'acquérir la connaissance des vérités surnaturelles. Le pape condamnait donc les ouvrages publiés du vivant d'Hermès, et celui qu'Achterfeld avait fait ensuite paraître. Il faisait sienne la sentence du Saint-Office qui découvrait dans les ouvrages susdits de multiples erreurs sur la nature de la foi et la règle des croyances, la sainte Écriture, la tradition, la révélation et le magistère de l'Église; sur les motifs de crédibilité, les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu; sur l'essence même de Dieu, sa sainteté, sa justice, sa liberté, le but que Dieu s'est proposé dans ses œuvres *ad extra;* enfin sur la nécessité de la grâce, sa distribution, la rétribution future, l'état de nos premiers parents, le péché originel et les forces de l'homme déchu. Le Saint-Office condamnait donc ces écrits comme contenant des doctrines et des propositions respectivement fausses, téméraires, captieuses, conduisant au scepticisme et à l'indifférentisme, erronées, scandaleuses, injurieuses pour les écoles catholiques, subversives de la foi divine, sentant l'hérésie et déja condamnées par l'Église. Le pape, lui, de son propre mouvement, condamnait ces livres et ordonnait de les mettre au catalogue de l'Index.

Les hermésiens ne se tinrent par pour battus. Ils ne contestaient pas sans doute le caractère condamnable des propositions visées par le bref; mais ils prétendaient qu'Hermès, s'il eût vécu, n'aurait jamais reconnu ces propositions pour siennes. En même temps, ils faisaient remarquer que la condamnation de Bautain était, au fond, une approbation d'Hermès, Bautain ayant dû souscrire le 18 novembre 1835 six propositions concernant le rôle et la puissance de la raison humaine dans la recherche de la foi. Deux disciples d'Hermès, Braun et Elvenich, obtinrent du pape la permission de venir chercher à Rome de plus amples informations sur l'encyclique de 1835. Dans l'audience qu'il leur accorda, Grégoire XVI leur dit : « Hermès était un homme de mœurs pures et je n'ai point le moindre soupçon sur l'orthodoxie de sa personne, mais il se pourrait que dans ses livres il ne se soit pas toujours exprimé correctement, ce qui en théologie est absolument nécessaire. » Et comme l'un des interlocuteurs faisait allusion au cas de Bautain : « Vous avez tort, reprit le pape, d'en appeler à l'écrit que j'ai envoyé à l'évêque de Strasbourg... Ils errent tous les deux : ceux qui donnent tout à la foi et ne laissent rien à la raison, aussi bien que ceux qui attribuent tout à la raison et ne laissent rien à la foi... Je pense, ajouta le pape, pour conclure l'entretien, que vous n'êtes pas venus à Rome pour enseigner, mais pour être enseignés. » Les deux hermésiens comprirent au bout de quelques mois que leur séjour à Rome était sans objet. Ils rentrèrent en Allemagne; la querelle hermésienne n'était d'ailleurs

pas près de finir, elle préoccupera souvent encore Grégoire XVI, se mêlera, en 1837 et les années suivantes, à l'affaire des mariages mixtes et reprendra de plus belle à l'avènement de Pie IX en 1846. C'est le concile du Vatican qui résoudra définitivement le problème difficile des relations entre la foi et la raison.

5. *L'immaculée conception.* — L'action de Grégoire XVI nous a paru jusqu'à présent surtout négative; il convient pourtant de mentionner à son actif le progrès qu'il fit faire à la doctrine de l'immaculée conception de Marie. De nombreuses demandes lui furent adressées au cours de son pontificat afin qu'il définît et proclamât ce dogme; il ne voulut pas aller si loin, mais encouragea de tout son pouvoir la doctrine en question et sa manifestation liturgique. En 1834, Grégoire XVI accorda à l'archevêque de Séville la faveur d'ajouter à la préface de la messe de la Conception : *et te in conceptione immaculata B. M. V.* La même faveur fut bientôt accordée aux Églises de France, d'Angleterre, d'Allemagne, d'Amérique; le pape lui-même usa de cette formule et ordonna qu'elle fût employée, dans la chapelle Sixtine, par le cardinal officiant en sa présence. En 1843, il accorda à l'ordre de saint Dominique, sur la demande de son général, de célébrer la fête de la Conception avec octave solennelle et d'ajouter le mot *immaculata* à la préface. C'est encore sous son pontificat que l'on commença en divers endroits, avec son autorisation, à ajouter aux litanies de Lorette l'invocation : *Regina sine labe originali concepta.*

Notons enfin que Grégoire XVI inscrivit au rang des saints, le 26 mai 1839, les bienheureux Alphonse de Liguori, Pacifique de San Severino, Joseph de la Croix, François de Hieronimo, et la bienheureuse Véronique de Julianis.

6. *Missions catholiques.* — Mais le plus beau titre de gloire de Grégoire XVI, c'est incontestablement d'avoir donné aux missions catholiques, fort négligées depuis la fin du XVIIIe siècle, une vigoureuse impulsion. Préfet de la Propagande sous Léon XII, Maur Capellari avait attiré sur ce point si important l'attention du pontife; devenu pape, il y consacra tous ses efforts. C'est lui qui a vraiment commencé le mouvement d'expansion catholique dans le monde qui est caractéristique du XIXe siècle. Les difficultés, d'ailleurs, ne lui manquèrent pas. La plus grave lui vint de la part de l'archevêque de Goa, qui, soutenu par le gouvernement de Portugal, prétendait conserver sur toutes les Indes, nonobstant les nombreux changements politiques survenus, la juridiction qui lui avait été autrefois accordée. A plusieurs reprises, le clergé portugais de ces régions refusa de reconnaître l'autorité des vicaires apostoliques nommés par Grégoire XVI; il y eut même des schismes dans plusieurs églises. En même temps qu'il se heurtait à la mauvaise volonté des Portugais, Grégoire XVI voyait la persécution sanglante décimer, d'une manière épouvantable, les missions de l'empire d'Annam. De 1833 à 1839, quatre vicaires apostoliques, neuf missionnaires, vingt prêtres indigènes et un grand nombre de chrétiens périrent; la persécution de 1842 fit des milliers de victimes parmi les chrétiens indigènes. Grégoire XVI à plusieurs reprises éleva la voix pour glorifier ces martyrs.

Au même ordre d'idées se rattache la condamnation solennelle que le pape porta le 3 décembre 1839 contre le trafic des esclaves. Unissant ses efforts à ceux des nations civilisées, Grégoire XVI déclarait, dans la lettre *In supremo apostolatus fastigio*, que la traite des nègres, telle qu'elle se pratiquait encore sur une vaste échelle, était chose tout à fait indigne du nom chrétien, et qu'il la réprouvait de son autorité apostolique. En vertu de cette même autorité, il défendait strictement à tout fidèle, ecclésiastique ou laïque, de soutenir la licéité de ce commerce des nègres, sous quelque prétexte que ce fût. Il paraît que cette prohibition n'était pas inutile, et qu'on avait pu lire peu de temps auparavant dans des feuilles catholiques des apologies plus ou moins déguisées et rétribuées de cet infâme commerce.

Grégoire XVI mourut le 1er juin 1846, après une très courte maladie, à l'âge de quatre-vingt-un ans; il avait régné quinze ans et quatre mois.

I. Documents officiels. — Ils sont loin d'être complètement réunis. La *Bullarii romani continuatio*, Rome, 1857, t. XIX, s'arrête au 10 janvier 1835; le fasc. 1 du t. XX, au 26 septembre 1835. La *Collectio lacensis* donne les divers conciles tenus sous le pontificat, et les lettres apostoliques s'y rapportant. Le *Jus pontificium de Propaganda fide*, Rome, 1893, t. V, et le *Bullarium pontificium S. C. de Propaganda fide*, Rome, 1841, t. V, donnent les textes relatifs aux missions. A. M. Bernasconi a essayé de réunir les actes officiels de Grégoire XVI, *Acta Gregorii papæ XVI, scilicet constitutiones, bullæ, litteræ apostolicæ, epistolæ*, 4 vol., Rome, 1901-1904. Ce travail fait peu d'honneur à l'entrepreneur; des pièces importantes sont omises, les dates sont souvent fausses, l'orthographe des mots allemands illisible.

II. Mémoires. — Wiseman, *Recollections of the last four popes*, Londres, 1898; Bunsen, *Memoir*, Londres, 1868; Guizot, *Mémoires*, t. VII.

III. Travaux. — Maynard, *J. Crétineau-Joly*, Paris, 1875 (Crétineau-Joly a été l'intime confident du pape dans ses dernières années); Sylvain, *Grégoire XVI et son pontificat*, Lille, 1890; von Helfert, 1895; *Contemporains*, 1899, n. 351; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 1148-1156.

E. Amann.

17. GRÉGOIRE (Saint), appelé, en raison de son rôle, Grégoire l'Illuminateur, l'apôtre et le premier évêque de l'Arménie, appartenait à l'une des plus nobles familles du royaume. Élevé chrétiennement en Cappadoce, où il recevra plus tard la consécration épiscopale à Césarée, il convertit le roi Tiridate, et s'employa ensuite avec un zèle infatigable à instruire ses compatriotes, à les baptiser et à fonder des églises. Il mourut vers l'an 332, après une carrière longue, active et traversée d'orages. Voir t. I, col. 1893. Le pape Grégoire XVI, par un bref du 1er septembre 1837, a inscrit le nom de l'Illuminateur au martyrologe romain et a fixé sa fête au 1er octobre. Les Arméniens modernes vénèrent, comme une relique littéraire de l'Illuminateur, un recueil d'homélies et de lettres, contenant 23 morceaux, et imprimé en arménien, à Constantinople en 1737 et à Venise en 1838. Le recueil, néanmoins, est d'une authenticité douteuse; tandis que F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886, p. 250 sq., tient ces homélies pour authentiques, P. Vetter, dans Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, 1885, t. III, p. 219-222, en relègue la composition dans la première moitié du Ve siècle et l'attribue à saint Mesrop. Voir t. I, col. 1934. Une histoire de la vie et des travaux de l'Illuminateur et de l'introduction du christianisme en Arménie sous le règne de Tiridate porte le nom d'un certain Agathange, que les Arméniens ont toujours honoré comme le premier historien de leur nation. Il existe un texte arménien et un texte grec du livre; le premier intitulé : *Histoire du grand Terdat et de la prédication de saint Grégoire l'Illuminateur;* le second : *Martyre de saint Grégoire.* Le texte arménien a paru à Constantinople en 1709 et en 1824, à Venise en 1855 et en 1862; on en trouve la traduction française, hormis les passages de pure édification, dans Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris, 1867, t. I, p. 97-193. Le texte grec a été publié, d'après un manuscrit de Florence, par J. Stilting dans les *Acta sanctorum* de septembre, Anvers, 1762, t. VIII, p. 320-402. Ce texte arménien ne fut rédigé que dans la première moitié du Ve siècle sur un original grec aujourd'hui perdu, et, au VIIe siècle, cette rédaction arménienne fut retraduite en grec

par un Arménien. Le *Martyre de saint Grégoire* devient, au xe siècle, les *Acta S. Gregorii Armeni* de Siméon Métaphraste, *P. G.*, t. cxv, col. 943-996; il a fourni aussi le fond d'une Vie latine de l'Illuminateur, qui semble du ixe siècle, insérée dans les *Acta sanctorum* de septembre, t. viii, p. 402-413. L'auteur original, qui prend lui-même le nom d'Agathange, sans doute parce qu'il apporte la *bonne nouvelle* de l'évangélisation de son pays, prétend être le propre secrétaire du roi Tiridate. Mais, visiblement, nous sommes en présence d'un faux littéraire. Il y a toutefois, à côté de légendes incroyables et de bévues énormes, des récits vraiment historiques, dignes de foi. Voir t. i, col. 558-559, 1934.

Kraus, *Histoire de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1904, t. i, p. 443; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. iii, p. 98 sq.; H. Gelzer, *Die Anfänge der armenischen Kirche*, dans les comptes rendus de l'Académie royale de Saxe, 1895, t. xlvii, p. 109; Thumaian, *Agathangelos et la doctrine de l'Église arménienne au Ve siècle*, Lausanne, 1879.

P. Godet.

18. GRÉGOIRE D'AGRIGENTE (Saint) est né en Sicile vers 559. Dans sa jeunesse, il passa en Afrique, puis à Jérusalem, dont l'évêque l'ordonna diacre à l'âge de vingt ans. Après avoir visité les monastères de Palestine, il se rendit à Antioche et à Constantinople, puis vint à Rome en 589; l'année suivante, il fut choisi comme évêque de Girgenti, sur la côte méridionale de la Sicile. Bientôt accusé par ses ennemis, il fut mis en prison; mais saint Grégoire le Grand revisa sa cause, lui rendit la liberté et le combla de bienfaits. Il mourut vers 630. Nous avons sous son nom un vaste commentaire en grec de l'Ecclésiaste, *P. G.*, t. xcviii, col. 741-1182. Un de ses jeunes contemporains, « Léonce, prêtre, moine et supérieur du couvent de Saint-Sabas à Rome, » ainsi qu'il se désigne lui-même, nous a laissé une biographie grecque de saint Grégoire d'Agrigente que le jésuite Cajetan a publiée en partie, *Vitæ sanctorum Siculorum*, Palerme, 1657, et qui est en entier, *P. G.*, t. xcviii, col. 549-716.

Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, t. ii, p. 776-777; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. iii, p. 53 sq.; *Kirchenlexikon*, t. vii, col. 1824; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. i, col. 576; *P. L.*, t. xcviii, col. 1181-1228.

P. Godet.

19. GRÉGOIRE DATHÉVATZI naquit à Vaïotztzor en 1340. Consacré dès son enfance à la vie monastique sous la direction du grand vartabed (docteur) Jean Orodnétzi, il se signala bientôt comme orateur et lui succéda après sa mort au couvent d'Abragouni. Les troubles qui furent la conséquence des invasions de Tamerlan (Timour-leng) l'obligèrent à quitter bientôt le couvent et à mener une vie errante : il trouva enfin un asile au couvent de Dathève (ou Sdathève) dont il prit le nom. Il mourut en 1411, âgé de 71 ans. Dathévatzi fut un des plus grands représentants du parti opposé aux *frères uniteurs*, voir t. i, col. 1904, qui, croyait-on, latinisaient la langue, le rituel et reprochaient à l'Église arménienne d'être hérétique. Par esprit de patriotisme il combattit dans ses écrits cette tendance, ce qui lui inspira cette polémique ardente que nous rencontrons souvent dans ses ouvrages, dont les principaux sont : *Livre des questions* (*Kirk hartzmantz*), divisé en dix chapitres, dont les trois premiers traitent des hérésies; les autres, des créatures en général, de l'homme, de l'incarnation, du monde et du jugement dernier : c'est à la fois une réfutation et un commentaire théologique, Constantinople, 1729; *Livre des sermons* (*Kirk Karozoutiantz*) en deux volumes intitulés *Amar* (Été), *Tzemère* (Hiver) : c'est au fond l'apologie de toute la doctrine de l'Église arménienne; le t. ii (*Tzemère*), Constantinople, 10 janvier 1740; t. i (*Amar*), *ibid.*, 25 février 1741; un *Manuel de théologie dogmatique* (*Osképorigh*), (Constantinople probablement); une *Explication de l'introduction de Porphyre*, Madras, 21 mars 1793; *Partie du rituel* (*Kirk Kavazan dalo*), traitant de l'ordination des vartabeds (docteurs), Constantinople, 1752.

Zarpanalian, *Histoire de la littérature arménienne*, part. II, 2e édit., Venise, 1905, p. 177-184; Tchamtchian, *Histoire de l'Arménie*, Venise, 1786, t. iii, p. 450, 455; *Arévelk* (journal quotidien), 1896, n. 3619; *Iéghéghétzi haïastaniatz* (revue), 1888, p. 152; sur la croyance de Dathévatzi, voir Katerdjian, *Symbole*, p. 39-42; Ghazighian, *Nouvelle bibliographie arménienne et encyclopédie de la vie arménienne de 1512 à 1905*, Venise, 1909, p. 501-507.

L. M. Atdjian.

20. GRÉGOIRE D'ELVIRE ou **LE BÉTIQUE** (Saint), évêque d'Elvire en Espagne, près de Grenade, se fait après 357 l'écho de saint Hilaire de Poitiers contre Osius de Cordoue, après le concile d'Alexandrie (362) s'oppose avec Lucifer de Cagliari à toute tentative de conciliation avec les partisans modérés de l'arianisme, devient après la mort de Lucifer (370-371) le chef des rigoristes ou lucifériens. Les deux prêtres lucifériens, Faustin et Marcellin, dans leur *Libellus precum*, adressé aux empereurs (383), font son apologie, en même temps qu'ils accusent Osius. Il vivait encore (392), lorsque saint Jérôme écrivait de lui dans son *De viris illustribus*, 105 : *Gregorius, Bæticus, Eliberi episcopus, usque ad extremam senectutem diversos mediocri sermone tractatus composuit et « De fide » elegantem librum. Hodieque superesse dicitur.* Son traité *De fide* a été longtemps attribué à saint Phébade, évêque d'Agen. Dom Morin et dom Wilmart l'ont revendiqué pour Grégoire d'Elvire, tandis que l'abbé Durengues soutient l'attribution à saint Phébade. Dom Morin reconnaît une œuvre de Grégoire d'Elvire dans les *Tractatus Origenis de libris sacrarum Scripturarum*, publiés pour la première fois par Mgr Batiffol en 1900 et attribués ensuite à Novatien ou à un novatien du ive siècle. M. Tixeront a donné un court aperçu de leur doctrine à propos de Novatien. *Histoire des dogmes. I. La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 357-362. Dom Wilmart a découvert aussi un ouvrage de Grégoire d'Elvire dans les *Tractatus in Canticis canticorum* insérés par Gotthold Heine dans sa *Bibliotheca anecdotorum*, Leipzig, 1848.

P. L., t. xx, col. 31-65; Heine, *Bibliotheca anecdotorum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum collectio novissima*, in-8°, Leipzig, 1848; dom Morin, *Les nouveaux « Tractatus Origenis » et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, p. 145-161; Ehrhard, *Die altchristliche Literatur*, 1900, t. ii, p. 328-332; dom Wilmart, *Les « Tractactus » sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1908, p. 233-244; Lejay, *L'héritage de Grégoire d'Elvire*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, p. 435-457; dom Morin, *L'attribution du « De fide » à Grégoire d'Elvire*, *ibid.*, 1902, p. 229-235; Durengues, *La question du « De fide »*, in-8°, Agen, 1909; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. iii, p. 396-401; Tixeront, *Histoire des dogmes. II. De saint Athanase à saint Augustin*, Paris, 1909, p. 258, note 1.

J. Besse.

21. GRÉGOIRE DE LYON, frère mineur capucin, mort dans sa ville natale le 18 mars 1706, avait été maître des novices. C'est tout ce que nous savons de lui; il mérite cependant une mention pour un petit livre qu'il publiait en 1688, croyons-nous, et dont voici le titre d'après la 5e édition : *Le nouveau catéchisme théologique, qui donne brièvement et d'une manière particulière les définitions, et l'explication des principales difficultés dont on traite en théologie. Ouvrage très utile non seulement à ceux qui servent aux autels, et qui s'exercent aux fonctions de l'Église, mais encore à toutes*

sortes de personnes, curieuses de sçavoir les vérités de nôtre religion, in-12, Lyon, 1696; *ibid.*, 1698 et 1704.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *Obituaire des capucins de Lyon*, dans le *Bulletin historique du diocèse de Lyon*, Lyon, 1900, t. I, p. 165.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

22. GRÉGOIRE DE NAPLES était docteur *in utroque* et chanoine de la métropole de Saint-Janvier, quand il prit l'habit religieux chez les frères mineurs capucins, en 1576. Par esprit de pénitence il ne portait pas même de sandales, ce qui le fit nommer le *Scalzo*. Sa compétence théologique était si bien reconnue que l'archevêque de Naples l'avait mis au nombre des reviseurs des ouvrages qui s'imprimaient dans cette ville; il était également versé dans la connaissance de la théologie mystique, dont il a laissé un traité manuscrit. Après une vie édifiante le P. Grégoire mourut dans sa patrie le 26 octobre 1601. On a de lui : *Enchiridion sive præparatio quæ pertinet ad sacramentum pænitentiæ et ordinis sacri. Edita a quodam religioso viro, et tandem typis calcographis tradita,... ecclesiasticis omnibus ac u. j. doctoribus maxime utilis ac necessaria*, in-8°, Naples, 1585. Comme il avait laissé imprimer le livre sans y mettre son nom, le P. Grégoire fut réprimandé et mis en pénitence, aussi la seconde édition portait le nom de l'auteur, in-8°, Venise, 1588. Il publia ensuite, comme seconde partie de l'*Enchiridion*, une exposition de la double règle franciscaine des frères mineurs et des clarisses, dont il montrait le même esprit, sous le titre de *Regola unica del serafico S. Francesco, con la dichiaratione fatta da diversi sommi pontefici : E la Regola della beata verg. S. Chiara con l'espositione dell'una, e dell' altra, con sedici Avertimenti per i morienti, e altri devoti discorsi*, in-8°, Venise, 1589. Les seize avertissements pour les mourants furent réimprimés en 1595 et en 1617, à la suite du *Ricordo del ben morire* du dominicain Barthélemy de Angelo, puis séparément, avec des additions à Venise, 1600 et 1606. Enfin le P. Grégoire donna une troisième partie de son *Enchiridion*, qu'il intitulait : *Epitome di privilegii estratto dal Compendio di privilegii della religione di S. Francesco*, in-8°, Naples, 1594. Cet abrégé, qui avait été revu par D. Ferdinand Romeo de Naples, est un extrait du *Compendium privilegiorum fratrum minorum et aliorum mendicantium*, du franciscain Alphonse de Casarubios (voir t. II, col. 1821), dont son confrère le P. Jérôme de Sorbo, avec lequel il collaborait, préparait une nouvelle édition. La bibliothèque nationale de Naples conserve parmi ses manuscrits (*VII. E. 49*) une *Istruttione mystica del P. Gregorio da Napoli*, dont un petit traité : *Meditationi sopra sette virtù di Cristo Signor nostro per imitarli*, a été édité à Sant' Agnello près Sorrente, 1887. Il avait aussi, peut-être avant son entrée en religion, classé les archives du chapitre de Naples et dans sa famille religieuse il recueillit des mémoires, aujourd'hui perdus, sur la fondation des couvents de la province de Naples.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. cap. provinciæ Neapolitanæ*, Naples, 1886.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

23. GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Saint). — I. Vie. II. Ouvrages. III. Doctrine.

I. VIE. — Esprit de haute culture, brillant et gracieux; âme douce et tendre, mal armée, faute peut-être de sens pratique, pour soutenir les luttes dans lesquelles le hasard de la vie la jettera; théologien à la fois habile, orateur et poète, Grégoire naquit vers l'an 329 au bourg d'Arianze, près de Nazianze, petite ville du sud-ouest de la Cappadoce, et fut consacré à Dieu dès sa naissance par sa pieuse mère Nonna. Le jeune Grégoire reçut une éducation très soignée; il fut envoyé d'abord aux écoles de Césarée en Cappadoce, puis dans Alexandrie, puis dans Athènes, où l'un de ses compagnons de Césarée, le futur saint Basile, ne tarda pas à le rejoindre, et où les deux jeunes gens se lièrent d'une étroite amitié. Il paraît que Grégoire prolongea plus que Basile son séjour dans Athènes et qu'il y donna des leçons d'éloquence. Mais, vers 357, il revint à la maison paternelle, reçut le baptême, et partagea depuis lors sa vie entre l'ascèse et l'étude. Ce fut probablement vers 362 que, sur les instances des fidèles, il fut ordonné prêtre, un peu malgré lui, des mains de son propre père, qui, de la scete des *hypsistariens* ou adorateurs de Zeus Hypsistos, avait passé, après sa conversion, sur le siège épiscopal de Nazianze. Froissé de la violence qu'il avait subie, et toujours épris de l'amour de la retraite, le nouveau prêtre s'enfuit auprès de son ami Basile dans le Pont. Toutefois il n'y resta pas longtemps, et rentra bientôt à Nazianze, pour y soulager son père dans le gouvernement de son Église. En 363 et 364, un schisme avait éclaté dans Nazianze : le vieil évêque ayant signé, par faiblesse ou par méprise, la formule semi-arienne de Rimini, une partie des fidèles s'était déchaînée contre lui. Grégoire sut décider son père à faire solennellement une profession de foi pleinement catholique, et, grâce à son heureuse intervention, le calme et la concorde refleurirent. Le père et le fils continuèrent quelque temps à prendre soin en commun de l'Église de Nazianze. Mais, quand saint Basile, à la suite de ses démêlés avec l'archevêque de Tyane, Anthime, eut l'idée de créer plusieurs évêchés dans les petites villes de la Cappadoce, il contraignit son ami d'être évêque de Sasima, station postale sur la route de Cilicie, triste localité qui faisait horreur à l'ancien et brillant élève d'Athènes. Bien à contre-cœur, Grégoire se fit sacrer dans Nazianze par saint Basile, peu après Pâques de l'an 372, selon toute apparence. Jamais Sasima ne le verra remplir les fonctions épiscopales, célébrer le service divin, ordonner aucun clerc; une fois encore il s'enfuira dans la solitude. Seules les supplications de son père le rappelleront à Nazianze, pour l'aider dans son grand âge à porter le poids de sa charge. Lorsque le vieillard mourra en 374, suivi de près dans la tombe par la vénérable Nonna, Grégoire, le cœur brisé et la santé chancelante, dira en 375 adieu à Nazianze, et se réfugiera dans le monastère de Sainte-Thècle, à Séleucie d'Isaurie, afin de s'y vouer à la vie contemplative.

Il ne devait cependant pas jouir du repos après lequel il soupirait. Au commencement de l'an 379, les catholiques de Constantinople, à qui l'empereur Valens avait enlevé successivement toutes leurs églises, mais qui saluaient dans l'avènement de Théodose l'aurore d'un meilleur avenir, implorèrent le secours de Grégoire, et celui-ci ne résista point à l'espoir de rétablir la vraie foi dans la capitale de l'Orient. Par son admirable éloquence et par ses vertus, il lutta contre l'ascendant de l'arianisme, au péril de sa vie et non sans succès. L'Église opprimée respira et grandit. Théodose repoussa le philosophe Maxime, qui s'était fait passer pour un catholique persécuté et sacrer secrètement évêque de Constantinople, reprit aux ariens, le 26 novembre 380, les églises de la capitale et mena lui-même le lendemain Grégoire à l'église cathédrale, à Sainte-Sophie. De fait, Grégoire était l'évêque de Constantinople; il attendit néanmoins, pour en prendre le titre, que le IIe concile œcuménique, ouvert à Constantinople, sur la convocation de Théodose, au mois de mai 381, eût reconnu et affermi ses droits. Ainsi fut fait de prime abord. Mais quand Grégoire vit ses efforts pour éteindre le schisme mélétien d'Antioche se briser contre l'opposi-

tion des plus jeunes membres du concile, et qu'il vit en outre les évêques d'Égypte et de Macédoine, tardivement invités, contester sa nomination au siège de Constantinople, écœuré des ambitions et des intrigues de nombre d'évêques, il se démit de la charge qu'il venait à peine d'assumer, et quitta Constantinople, au mois de juin 381 probablement. Il retourna ensuite à Nazianze, qu'il administra pendant la vacance du siège et défendit des ravages de l'apollinarisme. Enfin, lorsque, vers 383, il put procurer à Nazianze en la personne de son cousin Eulalius le pasteur de ses vœux, il se retira près d'Arianze, sur le domaine de ses pères, où il était né. Il y mourut en 389 ou au plus tard en 390, adonné aux pratiques de l'ascétisme chrétien et à la culture des vers dont la passion avait enchanté sa jeunesse.

II. Ouvrages. — Les œuvres de saint Grégoire se divisent en trois groupes : *Discours*, *lettres* et *poésies*.

1° *Discours*. — Des 45 discours qui ont survécu, *P. G.*, t. xxxv-xxxvi, les premiers, pour la célébrité comme pour l'importance, sont les discours xxvii-xxxi du recueil. Ces cinq discours sur la Trinité, intitulés par l'orateur lui-même *Discours théologiques*, Οἱ τῆς θεολογίας λόγοι, ont été prononcés à Constantinople, en 380, contre les unomiens et les pneumatomaques, et par leur vigueur, ils ont mérité à saint Grégoire de Nazianze le titre de *théologien;* ce sont les morceaux classiques de la théologie grecque. Deux autres discours, qui datent aussi du séjour de Constantinople, le xxe sur le sacre et l'intronisation des évêques, le xxxiie sur la mesure à garder dans les discussions, abordent souvent les mêmes sujets que les discours théologiques et s'en rapprochent beaucoup. Deux discours passionnés contre l'empereur Julien, Λόγοι στηλιτευτικοί, iv et v, n'ont été composés qu'après la mort de ce prince, 26 juin 363, et, selon toute apparence, n'ont pas été prononcés. Le discours ii, dans lequel saint Grégoire explique et justifie sa fuite après son ordination sacerdotale, n'a sans doute jamais été porté dans la chaire sous sa forme actuelle; il est fort à croire que la partie purement apologétique en fut seule prononcée, l'an 362 ou 363, à Nazianze, et que l'orateur, remaniant plus tard son travail primitif, en fit l'ample traité qui nous est parvenu sur la sublimité de l'état ecclésiastique. Les sujets des autres discours sont très variés. Le prédicateur s'inspire tantôt d'une fête de l'Église, tantôt d'un article du symbole ou d'une obligation de la vie chrétienne. Ailleurs, il célèbre la mémoire de quelques martyrs fameux, honore le souvenir de ses parents et de ses amis, Césaire, son jeune frère, vii, Gorgonie sa sœur, viii, Grégoire, son père, xviii, saint Basile, xliii, raconte enfin dans un but d'apologie les faits saillants de sa propre carrière. Nulle part l'éloquence de saint Grégoire n'est exempte des recherches et des artifices de la rhétorique; partout, même dans les oraisons funèbres, le sophiste perce à côté de l'orateur. En général, le faux et l'exagéré se mêlent avec le grand et le beau, une sensibilité délicate et profonde avec une froide et creuse redondance. Rufin d'Aquilée nous apprend, *P. L.*, t. xxi, col. 250, qu'il a traduit en latin huit discours de saint Grégoire; mais on ne trouve dans *P. G.*, t. xxxvi, col. 735-736, que la préface de cette version. Des éditions spéciales des discours de saint Grégoire de Nazianze ont été faites par Goldhorn, Leipzig, 1854, et par J. A. Mason, Cambridge, 1899.

2° *Lettres*. — Il nous est resté de saint Grégoire 244 lettres, *P. G.*, t. xxxvii, qui datent pour la plupart de la retraite d'Arianze, 383-389. Mercati, *Varia sacra*, Rome, 1903, t. i, p. 53-56, a fait paraître une nouvelle et courte lettre de saint Grégoire à saint Basile, avec la réponse de ce dernier. La lettre ccxliiie au moine Évagre, *P. G* t. xxxvii, col. 383; t. xlvi, col. 1101-1108, est apocryphe. Travaillées avec soin et comme en vue du public, ces lettres ont pour trait distinctif une énergique brièveté. Mais elles n'offrent point au fond d'intérêt historique; elles ne nous initient qu'à des détails de la vie de l'auteur ou de ses amis et de ses parents. Il y est rarement question de théologie. Signalons pourtant sous cet aspect les deux lettres au prêtre Cledonius, ci et cii, composées probablement toutes les deux en 382 et dirigées contre l'apollinarisme.

3° *Poésies*. — Comme la plupart des lettres de saint Grégoire de Nazianze, la plupart de ses poésies s'échelonnent de l'an 383 à l'an 389, *P. G.*, t. xxxvii-xxxviii. Poésies théologiques, traitant tour à tour du dogme et de la morale, et poésies historiques, celles-ci sur lui-même, celles-là sur les autres. Le poète s'y était donné la tâche de combattre avec leurs propres armes les apollinaristes, qui se servaient du vers pour répandre leurs doctrines dans le peuple. On a critiqué la poésie didactique de saint Grégoire, pour n'être, a-t-on dit, que de la prose versifiée, traînante et redondante. Les élégies, au contraire, où Grégoire a pleuré ses malheurs, reflètent une tristesse rêveuse, une mélancolie mystique d'un charme singulier et qui va au cœur. Les principaux mètres de la prosodie classique — hexamètres, trochées, trimètres iambiques, etc. — foisonnent dans l'œuvre de saint Grégoire. On y remarque toutefois dans quelques vers les premiers avant-coureurs de la poésie moderne. Un *Hymne du soir* et une *Exhortation aux vierges*, *P. G.*, t. xxxvii, col. 511-514, 632-640, sont, dans la littérature grecque, le plus lointain exemple de cette poésie nouvelle, fondée sur l'accent tonique et non plus sur la quantité.

III. Doctrine. — Saint Grégoire de Nazianze, appuyé fermement sur la double autorité de l'Écriture et de la tradition, est le champion et le représentant de la foi de l'Église grecque à la fin du ive siècle. « C'est une preuve manifeste d'erreur dans la foi, écrira Rufin d'Aquilée, *P. G.*, t. xxxvi, col. 736, que de ne pas s'accorder avec la foi de Grégoire. » On a révéré de tout temps sa doctrine, et les conciles œcuméniques à maintes reprises l'ont expressément invoquée. Ainsi, au milieu des hérésies trinitaires et christologiques du ive siècle, en face des semi-ariens, des macédoniens et des apollinaristes, l'orthodoxie de saint Grégoire est demeurée sans tache. Continuateur de saint Athanase, et partisan fidèle, quoi qu'on ait dit, du strict ὁμοούσιος nicéen, il distingue avec une netteté particulière l'οὐσία et l'ὑπόστασις, permettant même sous une condition antisabellienne l'emploi du mot πρόσωπον, et il reconnaît en Dieu trois hypostases ou personnes, consubstantielles entre elles, toutes les trois égales et également adorables, ayant la même volonté, la même connaissance, la même action. « Il y a diversité quant au nombre, mais non partage de substance. » *Orat.*, xxix, 2; xxxi, 9, et *passim*. Voir t. v, col. 2455. Les propriétés caractéristiques de ces trois personnes divines, par où chacune s'oppose aux deux autres, sont, selon saint Grégoire, *Orat.*, xxv, 16; xxxi, 29, l'ἀγεννησία, la γεννησία ou γέννησις, l'ἐκπόρευσις ou ἔκπεμψις. En quoi précisément la procession du Saint-Esprit diffère de la génération du Fils, notre saint avoue qu'il nous est impossible de le marquer. *Orat.*, xxxix, 12; xxiii, 11; xxxi, 8. Du *Filioque*, de la procession du Saint-Esprit par le Fils, il ne nous dit à peu près rien; cependant, bien qu'il n'en parle presque pas, il la présuppose. *Orat.*, xlii, 15. Voir t. v, col. 787-788. En revanche, saint Grégoire s'élève contre la mutilation que l'apollinarisme voulait infliger à la nature humaine de Jésus-Christ, et il maintient avec fermeté l'existence de l'âme raisonnable, νοῦς, dans l'humanité du Sauveur. *Orat.*, ii, 23; xxxvii, 2. Le principe sotério

logique sur lequel roule toute sa discussion est ainsi formulé : « Cela seul est guéri, qui est pris par le Verbe; cela seul est sauvé, qui est uni à Dieu. » *Epist.*, CI, col. 181. D'accord toutefois en ceci avec Apollinaire, notre saint repousse l'idée de la dualité des personnes en Jésus-Christ. « Il y a en lui, écrit-il, deux natures; il est Dieu et homme, puisqu'il est âme et corps; mais il n'y a pas deux fils ni deux dieux... Autre et autre, ἄλλο καὶ ἄλλο, sont les éléments dont est le Sauveur...; mais le Sauveur, lui, n'est pas un autre et un autre, ἄλλος καὶ ἄλλος, loin de là ! » *Epist.*, CI, col. 180. De l'unité personnelle de Jésus-Christ dans la dualité des éléments qui le composent, l'un divin, l'autre divinisé, *Orat.*, XXXVIII, 13, suit, avec la communication des idiomes, le dogme de la maternité divine de Marie. Les textes classiques se trouvent dans saint Grégoire de Nazianze. « Si quelqu'un n'accepte pas sainte Marie pour mère de Dieu, il est séparé de la divinité. » *Epist.*, CI, col. 177. Marie est la *Virgo deipara. Orat.*, XXIX, 4.

En dehors des questions trinitaires et christologiques, où la foi de saint Grégoire, nonobstant des imprécisions et des obscurités de langage, est restée toujours pure, notre saint regarde les anges comme des créatures immortelles, intelligentes et libres. *Orat.*, XXIX, 13. Leur spiritualité est-elle absolue ? Il refuse de se prononcer. *Orat.*, XXVIII, 31; XXXVIII, 9. Voir t. I, col. 1199, 1204. Sanctifiés après leur création, *Orat.*, VI, 12, 13, les anges prévaricateurs ont perdu la grâce par l'effet de l'envie ou de l'orgueil, *Orat.*, XXXVIII, 9; XLV, 5, et, précipités du ciel, mais non anéantis, ils font actuellement la guerre aux enfants de Dieu. *Carm.*, l. I, sect. I, 7, *P. G.*, t. XXXVII, col. 443 sq.

Quant à la nature de l'homme et à son état présent, saint Grégoire, sans entrer néanmoins dans toutes les précisions désirables et nécessaires, atteste et sa béatitude primitive et sa déchéance postérieure. Le péché d'Adam, qui est aussi le péché de tous les enfants d'Adam, *Orat.*, XVI, 15; XXXVIII, 4, 17, a entraîné pour eux la mort, les misères de la vie terrestre, le dérèglement de la convoitise, la perte de la grâce surnaturelle et de l'union avec Dieu. L'image de Dieu n'est pourtant pas effacée totalement dans l'homme, ni sa puissance de coopérer avec la grâce n'est abolie. L'homme déchu peut s'élever du spectacle des choses créées à la connaissance de Dieu, et son libre arbitre lui a été conservé. Le libre arbitre peut donc et doit concourir avec la grâce dans l'œuvre du salut; sans ce concours, pas de salut possible. Saint Grégoire, en étudiant de moins près que saint Augustin le problème de la grâce, ne laisse pas de maintenir l'homme dans la dépendance de l'action divine, et de faire très large la part de la grâce dans le bien que l'homme accomplit; la bonne volonté même de l'homme vient de Dieu. *Orat.*, XXXVII, 13 sq.

Cette grâce, qui nous est indispensable, est le fruit de l'incarnation et de la mort de Jésus-Christ; mais comment avons-nous été rachetés et délivrés de la mort ? Saint Grégoire de Nazianze attache une grande importance à la doctrine de la rédemption, et il attribue une efficacité spéciale à la passion, qui est un sacrifice réel, dans lequel Jésus-Christ s'est substitué aux coupables. Il condamne absolument l'idée adoptée par saint Basile et par saint Grégoire de Nysse, que nous étions devenus la propriété de Satan et que la vie et le sang de Jésus-Christ sont la rançon payée pour nous au démon. *Orat.*, XLV, 22. Jésus-Christ s'est substitué à nous et s'est fait, à notre place, la victime de la justice de Dieu. *Orat.*, XXX, 5; XXXVII, 1. Cf. L. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 103-104, 174-179, 387, 420-421.

Pendant que notre saint rend hommage à la primauté du siège de Rome, *Carmen de vita sua*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1068, il proclame la nécessité du baptême sacramentel, pour nous ouvrir, à défaut du martyre, l'entrée de l'Église et nous mettre en possession du bonheur éternel. *Orat.*, XL, 23. En ne requérant pas la sainteté dans le ministre du baptême et en prescrivant le baptême immédiat des enfants, s'ils sont en danger de mort, *Orat.*, XI, 28, saint Grégoire montre qu'il accorde au rite lui-même une efficacité objective pour la production de la grâce. Mais, sans requérir la sainteté du ministre du baptême, il requiert que le ministre ait au moins la foi de l'Église. *Orat.*, XL, 26. C'était reconnaître la nécessité de rebaptiser les hérétiques, conformément à la tradition de Firmilien de Césarée. La présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie et le caractère sacrificiel du mystère eucharistique sont aussi affirmés et mis en lumière. *Orat.*, VIII, 18; II, 95; *Epist.*, CLI. Voir t. V, col. 1148. Les secondes noces et, plus encore, les troisièmes et quatrièmes noces sont mal vues ou même tout à fait réprouvées. *Orat.*, XXXVIII, 8. Saint Grégoire n'admet aucune dilation pour les justes de la béatitude éternelle, bien que la chair n'y doive prendre part qu'après la résurrection. Dans la question de la durée des peines de l'enfer, l'influence des idées d'Origène est sensible. Tantôt Grégoire enseigne l'éternité des peines, *Orat.*, XVI, 7; tantôt il ne veut pas se prononcer, ou il insiste principalement sur le caractère moral de la peine des damnés. *Orat.*, XL, 36; *Carm.*, l. II, sect. I, 1, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1010. Voir t. V, col. 69-70.

Vie de saint Grégoire de Nazianze en grec, *P. G.*, t. XXXV, col. 241-305, avec les préfaces des anciens éditeurs; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1714, t. IX, p. 305-560, 692-731; Ch. Clémencet, *Vita S. Gregorii theologi*, *P. G.*, t. XXXV, col. 147-242; Ullmann, *Gregorius von Nazianz, der Theologe*, Darmstadt, 1825; A. Benoît, *S. Grégoire de Nazianze*, Paris, 1885; Dubetout, *De Gregorii Nazianzeni carminibus*, Paris, 1901; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 532-564 ; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 237-240 ; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 89-103 ; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 163-172 ; Hergenröther, *Die Lehre von der gottlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz*, Ratisbonne, 1850; Dräseke, *Neuplatonisches in der Gregorios von Nazianz Trinitatslehre*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1906, t. XV, p. 141-190; Hümmer, *Des hl. Gregor von Nazianz des Theologe Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II (voir table analytique, p. 522); Marcel Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze, orateur et épistolier*, Paris, 1912; R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno, platonico*, Breslau, 1906.

P. GODET.

24. GRÉGOIRE DE NÉOCÉSARÉE, ou **LE THAUMATURGE (Saint).** — I. Vie. II. Ouvrages.

I. VIE. — Grégoire, nommé aussi primitivement Théodore, et surnommé plus tard le Thaumaturge, naquit vers l'an 213 à Néocésarée, dans le Pont Polémoniaque, d'une des plus nobles familles païennes du pays. Orphelin dès l'âge de quatorze ans, il étudia tour à tour la rhétorique et le droit. Pour parfaire ses études juridiques, il se proposait d'aller, avec son frère puîné Athénodore, à la célèbre école de Béryte en Phénicie, lorsque le mariage de leur sœur avec un assesseur du gouverneur de Palestine attira les deux frères dans sa résidence à Césarée. Là, probablement en 233, ils rencontrèrent Origène, se laissèrent captiver par son enseignement, et oublièrent peu à peu Béryte et la jurisprudence, attachés de toute leur âme au maître, qui réussit à les tourner vers les études philosophiques et bientôt à les convertir tout à fait. Après avoir suivi pendant cinq ans les leçons d'Origène et avoir témoigné de la reconnaissance envers son illustre maître par un discours public, prononcé devant lui,

Grégoire, vers 238, reprit avec Athénodore le chemin du Pont. Peu après, l'évêque d'Amasia, Phédime, élevait Grégoire, malgré sa jeunesse, sur le siège de Néocésarée. De la carrière épiscopale de Grégoire on ne sait rien de bien précis. Les deux biographies qui nous restent du saint évêque, l'une en grec par saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLVI, col. 893-958, l'autre en syriaque par un auteur inconnu, Ryssel, *Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*, 1894, t. XI, p. 228-254; P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, 1896, t. VI, p. 83-106, relatent une longue série de faits merveilleux qui lui valurent le surnom de *Thaumaturge.* Cette floraison légendaire, qui commence du vivant de Grégoire et s'épanouit dès le lendemain de sa mort, révèle mieux que n'importe quel document historique une personnalité rare et puissante, active et indomptable. Quand la persécution de Dèce (250-251) s'abattit sur Néocésarée, Grégoire conseilla aux fidèles de fuir, et il se déroba lui-même par la fuite aux recherches des magistrats. En 253-254, les incursions des barbares, Borades et Goths, désolèrent le Pont avec l'Asie Mineure. Grégoire et son frère Athénodore prirent part, en 264 ou 265, au synode d'Antioche contre Paul de Samosate; peut-être assistèrent-ils également aux deux synodes suivants contre le même hérétique. Selon Suidas, *Lexicon*, au mot *Gregorius*, Grégoire serait mort sous le règne de l'empereur Aurélien (270-275). Il avait fait Néocésarée de païenne chrétienne, et il laissa dans le Pont tout entier une impression profonde. L'Église l'a élevé au rang des saints et célèbre sa fête le 17 novembre.

II. OUVRAGES. — Disciple et ami d'Origène, mais évêque absorbé par ses occupations pastorales, saint Grégoire a, somme toute, peu écrit, seulement pour remplir un devoir de sa charge et dans un but pratique. Dès l'antiquité cependant, plus d'un ouvrage, soit erreur des copistes, soit fourberie des hérétiques, des apollinaristes en particulier, a emprunté sans droit le nom glorieux du Thaumaturge. Les ouvrages qui portent son nom se divisent donc en trois classes : il y en a d'authentiques sans conteste ou à peu près, il y en a de douteux, il y en a d'apocryphes.

1° *Écrits authentiques.* — 1. *Le panégyrique d'Origène*, Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος. *P. G.*, t. X, col. 1049-1104; Koetschau, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1894, prononcé vers 238, et où le jeune orateur, avec une chaude et sincère émotion, non toutefois sans une teinte marquée de rhétorique, épanche sa reconnaissance envers Dieu, dispensateur de tout bien, envers l'ange tutélaire qui le conduisit à Césarée, envers le maître incomparable qui sut inspirer à ses élèves le culte de la philosophie chrétienne. — 2. Le symbole, Ἔκθεσις τῆς πίστεως, *P. G.*, t. X, col. 983-988, exposition courte, mais très claire et très précise, du dogme de la trinité, qui, d'après la légende, fut révélée au Thaumaturge, à la demande de la sainte Vierge, par saint Jean l'évangéliste, et dont Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1879, p. 1-64, place la rédaction entre 260 et 270. — 3. *L'Épître canonique*, Ἐπιστολὴ κανονικὴ *P. G.*, t. X, col. 1019-1048, réponse aux questions d'un évêque anonyme sur la conduite à tenir à l'égard des fidèles qui avaient transgressé la morale et la discipline chrétiennes, lors des incursions des Goths et des Borades ou Boranes dans le Pont et la Bithynie. Ce très ancien monument de la casuistique, d'où ressortent visiblement le tact et l'indulgence de saint Grégoire dans le gouvernement des âmes, date, selon Dräseke, *Jahrbuch für protestantische Theologie*, 1881, t. VII, p. 724-756, de l'automne de 254. — 4. La *Paraphrase de l'Ecclésiaste*, Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος, *P. G.*, t. X, col. 987-1018, est une libre amplification du texte des Septante. — 5. L'écrit *à Théopompe sur l'impassibilité et la passibilité de Dieu*, qui n'existe qu'en syriaque, Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 103-120, 363-376, et qui, composé sous la vive influence d'Origène, est peut-être antérieur à l'épiscopat du Thaumaturge : dialogue philosophique contre cette erreur païenne que l'impassibilité de Dieu implique nécessairement l'indifférence touchant le sort des hommes. — 6. Nous avons perdu le *Dialogue avec Élien*, Πρὸς Αἰλιανὸν διάλεξις, qui avait pour but de convertir le païen dont il porte le nom et qui semble avoir traité surtout de la théodicée chrétienne. Le fragment arabe d'un sermon sur la Trinité, *P. G.*, t. IX, col. 1123-1126, où le cardinal Mai crut retrouver un fragment du *Dialogue avec Élien*, est apocryphe. Quelques lettres de saint Grégoire ont aussi péri.

2° *Écrits douteux.* — D'autres écrits ou fragments d'écrits attendent un examen d'origine plus approfondi. 1. Le *Court traité de l'âme à Tatien*, Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν, *P. G.*, t. X, col. 1137-1146, dans lequel l'auteur étudie, indépendamment des textes scripturaires, l'existence et l'essence de l'âme, était condamné par la plupart des critiques et tenu pour une œuvre du moyen âge. Mais on en a trouvé dernièrement une version syriaque dans un manuscrit du VIIe siècle, et Procope de Gaza, vers 465-528, semble citer le texte grec comme du Thaumaturge. — 2. Des cinq homélies arméniennes, publiées par l'abbé Martin sous le nom de saint Grégoire, Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 134-145, 156-169, 386-396, 401-412, les quatre dernières sont certainement d'une époque bien plus récente; mais on peut tenir la première pour authentique, en raison des nombreux points de contact avec l'écrit *à Théopompe*. Loofs, *Theol. Literaturzeitung*, 1884, p. 551-553. Le dogme de la perpétuelle virginité de la sainte Vierge y est nettement exprimé. Conybeare, *The Expositor*, 1896, t. I, p. 161-173, a traduit en anglais et regardé comme authentique une sixième homélie sur la Mère de Dieu, qui ne nous est aussi parvenue que dans la version arménienne. — 3. Enfin, un tas de menus fragments, poussière sans valeur, semble néanmoins cacher çà et là quelques vrais grains de blé. Pitra, *Analecta sacra*, t. III, p. 589-595; t. IV, p. 133, 186; Loofs, *op. cit.*, 1884, p. 550 sq.

3° *Écrits apocryphes.* — D'autres écrits ont usurpé le nom de Thaumaturge. — 1. Le texte syriaque intitulé : *A Philagrius sur la consubstantialité*, Pitra, *op. cit.*, t. IV, p. 100-103, 360-363, s'identifie avec une épître grecque, Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος, qui se trouve dans les œuvres de saint Grégoire de Nazianze, *P. G.*, t. XXXVII, col. 383, comme dans celles de saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLVI, col. 1101-1108, et, quel qu'en soit le véritable auteur, ne remonte pas au delà de la seconde moitié du IVe siècle. — 2. La foi dans ses éléments, Ἡ κατὰ μέρος πίστις, *P. G.*, t. X, col. 1113-1124, exposition du dogme de la trinité divine et de l'incarnation du Verbe, est l'œuvre d'Apollinaire de Laodicée vers 380, et les apollinaristes l'ont fait circuler sous le nom révéré du Thaumaturge, comme sous un pavillon protecteur. Voir Mai, *Nova collectio*, t. VII, p. 170-176; Dräseke, dans les *Texte und Untersuchungen*, 1892, t. VII, p. 369-380. — 3. *Les douze chapitres sur la foi*, Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα, *P. G.*, t. X, col. 1127-1136, qui se proposent d'expliquer la vraie doctrine de l'incarnation, combattent l'apollinarisme, et n'ont pas précédé la fin du IVe siècle. Dräseke les attribue à Vital d'Antioche, disciple d'Apollinaire. Mais ils sont plutôt antiapollinaristes. Funk, *Abhandlungen*, t. II, p. 329-338; Lauchert, *Theologische Quartalschrift*, 1900, t. LXXXII, p. 395-418. — 4. Cinq homélies grecques, dont trois sur l'Annonciation, *P. G.*, t. X, col. 1145-1178, une pour l'Épi-

phanie, col. 1177-1190, et une sur tous les saints, col. 1197-1206, sont également apocryphes.

Vie de saint Grégoire en syriaque, éditée par Ryssel, *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, 1894, t. XI, p. 228-254, et par Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, 1896, t. VI, p. 83-106; Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und sein Schriften*, Leipzig, 1880; Koetschau, dans son édition du *Panégyrique d'Origène*, p. V, XXI, et dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1898, t. XLI, p. 211-250; Harnack, *Geschichte der altchristl. Litteratur*, Leipzig, 1893, t. I, p. 428-436; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 180-181; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchliche Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 272-289; *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. I, p. 309-316; Alb. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 357-362; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 97-100.

P. GODET.

25. GRÉGOIRE DE NYSSE (Saint). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — Grégoire, frère puîné de saint Basile, naquit vers l'an 335; on ne connaît pas au juste la date précise de sa naissance. Élevé dans sa famille, sous l'aile et par les soins de saint Basile, Grégoire s'était voué de bonne heure au service de l'Église, et il remplissait déjà l'office de lecteur, quand, séduit par les attraits d'une vie séculière, il se fit professeur de belles-lettres, préférant, selon le mot de saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, I, *P. G.*, t. XXXVII, col. 41, le nom de rhéteur à celui de chrétien, et s'avisa de se marier avec une certaine Théosébie. Les vives représentations de ses amis le ramenèrent à l'état ecclésiatique. Il descendit de sa chaire et alla s'adonner, au sein du monastère fondé par Basile sur les bords de l'Iris dans le Pont, à l'ascèse et à l'étude de la théologie. Vers la fin de l'année 371, il se résigna, bien qu'à contre-cœur, à se laisser sacrer par saint Basile et à monter sur le siège de Nysse, bourgade de la Cappadoce ressortissant à la métropole de Césarée. Son fidèle attachement à la doctrine de saint Athanase lui valut la haine et les persécutions des ariens. Au printemps de l'an 376, un synode d'évêques ariens ou de prélats courtisans, convoqué par Démosthène, gouverneur du Pont, et tenu à Nysse même, déposa Grégoire en son absence. Mais la mort de l'empereur Valens (9 août 378) lui rouvrit les portes de Nysse, et les applaudissements de ses ouailles firent de son retour un véritable triomphe. En septembre ou octobre 379, il prit part au concile d'Antioche, réuni surtout pour éteindre le schisme mélétien, et se vit confier par le concile une mission de grande confiance auprès des évêques d'Arabie et de Palestine. Pendant qu'il s'en acquittait, il fut choisi, sans doute au mois d'avril 380, pour archevêque de Sébaste dans la Petite-Arménie; et, quoiqu'il eût protesté contre son élection, il se chargea provisoirement, durant quelques mois, de l'administration religieuse du diocèse. Diekamp, *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1908, p. 384-401. On le voit siéger, en 381, dans le IIe concile général de Constantinople, où sa science théologique assure à sa parole une particulière autorité. Ce fut en exécution du 3e canon du concile que l'empereur Théodose décida, par la loi du 30 juillet 381, *Code théod.*, XVI, I, 3, que ceux-là seraient exclus, comme hérétiques notoires, des Églises de la province du Pont, qui ne gardaient pas la communion des évêques Helladius de Césarée, Otreius de Mélitène dans la Petite-Arménie, et Grégoire de Nysse. Saint Grégoire devait reparaître plus d'une fois à Constantinople; on l'y recherchait pour les grandes oraisons funèbres et autres discours d'apparat. On l'y retrouve pour la dernière fois dans le concile célébré en 394, sous la présidence du patriarche Nectaire. Depuis lors, son nom s'efface de l'histoire. Il est probable que sa mort suivit de près.

II. ŒUVRES. — Esprit peu propre, dans sa candeur naturelle, au maniement des affaires, et, dans ses faciles découragements, aux luttes de la vie, mais esprit doué d'une particulière aptitude pour les recherches métaphysiques et très versé dans la philosophie profane, imbu surtout des idées platoniciennes et néoplatoniciennes; à la fois théologien, exégète, auteur ascétique et orateur, saint Grégoire se signalera, au IVe siècle, par la fertilité de sa plume comme par la variété de ses travaux. Il y a lieu d'être surpris que ses œuvres n'aient pas attiré davantage l'attention des critiques modernes et n'aient pas encore été publiées complètement selon toutes les exigences scientifiques.

1° *Théologie.* — Les écrits que saint Grégoire a composés en cette matière et qui font sa gloire, sont, pour la plupart, des traités polémiques contre Eunomius et contre Apollinaire. Le plus considérable qui nous soit resté de l'auteur et l'un des plus importants qu'ait suscités la querelle de l'arianisme, est le Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιῤῥητικοὶ λογοί, *P. G.*, t. XLV, col. 237-1121. Riposte vigoureuse et brillante à la seconde apologie qu'Eunomius venait de lancer contre saint Basile, après avoir attendu prudemment sa mort. Voir t. V, col. 1505. L'ouvrage est divisé, selon les uns, en douze, et selon les autres, en treize livres. Saint Grégoire, à la prière de son frère Pierre, évêque de Sébaste, y venge la mémoire de Basile des calomnies et des outrages d'Eunomius et y disculpe pleinement la doctrine de l'évêque de Césarée sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit. Contre Apollinaire de Laodicée, saint Grégoire a pris la plume deux fois. D'abord, dans un court opuscule, postérieur à l'an 383 et dédié à Théophile, évêque d'Alexandrie, *P. G.*, t. XLV, col. 1269-1277, il se contente de réfuter l'accusation intentée aux catholiques de reconnaître deux Fils de Dieu. Puis, dans son *Antirrheticus adversus Apollinarem*, lequel date des dernières années de saint Grégoire, *ibid.*, col. 1123-1270, il s'attaque au traité de l'incarnation d'Apollinaire et en renverse notamment ces deux thèses, l'une, que la chair de Jésus-Christ est descendue du ciel, l'autre qu'en Jésus-Christ le Verbe a tenu la place et joué le rôle de l'entendement humain. Des deux discours polémiques retrouvés naguère par le cardinal Mai, le premier, *Sermo adversus Arium et Sabellium*, *P. G.*, t. XLV, col. 1281-1302, est apocryphe; le second, *Sermo de Spiritu Sancto adversus pneumatomachos macedonianos*, *ibid.*, col. 1301-1334, semble au contraire authentique, nonosbtant les mutilations de la fin.

En outre, quelques écrits sont consacrés surtout, sans abjurer néanmoins entièrement les allures et le ton de la polémique, à l'exposition et à la défense de la doctrine chrétienne. On doit notamment à saint Grégoire un remarquable exposé doctrinal, intitulé : *Grande catéchèse*, *P. G.*, t. XLV, col. 9-106, et à l'usage des maîtres chrétiens qui ont à instruire les catéchumènes; l'auteur y passe en revue tour à tour, en les vengeant de toutes les attaques, les dogmes fondamentaux du christianisme, la trinité, l'incarnation, la rédemption, les sacrements du baptême et de l'eucharistie. La *Grande catéchèse* a été traduite en français par L. Méridier, Paris, 1908. Quatre courts opuscules vont spécialement à défendre la théologie de la trinité : l'un, *De S. Trinitate*, est dédié à Eustathe de Sébaste; l'autre, *Quod non sint tres Dii*, est adressé à un certain Abladius, *P. G.*, t. XLV, col. 116-136; un autre, sur le même sujet, en appelle contre les païens aux notions du sens commun, Πρὸς Ἕλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, *ibid.*, col. 175-186; le quatrième, *Sur la foi*, dédié au tribun Simplicius, *ibid.*, col. 135-146, soutient la divinité du Fils de Dieu et du Saint-Esprit. A l'exemple et sur le modèle du *Phédon* de Platon, qu'il dépasse de beaucoup en profondeur et en hardiesse, sans

toutefois en égaler le charme du style, l'intéressant dialogue *De l'âme et de la résurrection*, *P. G.*, t. XLVI, col. 11-160, nous livre le suprême échange de pensées entre saint Grégoire et sainte Macrine, sa sœur aînée, morte au mois de décembre 379 ou au mois de janvier 380, à la tête du couvent de femmes qu'elle avait fondé dans le Pont, sur les bords de l'Iris. La sœur y confie à son frère ses idées sur l'âme, sur la mort, sur l'immortalité, sur la résurrection et la consommation finale. Un second dialogue bien plus court, *Contra fatum*, *ibid.*, t. XLV, col. 145-174, relation d'une dispute de l'évêque avec un philosophe païen à Constantinople, défend la liberté humaine contre le fatalisme astrologique. Un opuscule des dernières années de saint Grégoire, *Sur les enfants morts avant l'âge*, *ibid.*, t. XLVI, col. 161-192, dédié au préfet de la Cappadoce, Hiérius, essaie d'expliquer pourquoi Dieu permet les morts prématurées.

2° En *exégèse*, Grégoire de Nysse, comme tous les Cappadociens, est tributaire d'Origène. Vers 379, dans ses deux premiers écrits exégétiques, l'un sur la création de l'homme, qui complète et achève l'Hexaméron de saint Basile, *P. G.*, t. XLIV, col. 125-256, l'autre sur l'œuvre des six jours, qui défend la cause de saint Basile et dissipe les malentendus, *ibid.*, t. XLIV, col. 61-124, il s'étudie à suivre inviolablement le sens littéral; vers la fin du second opuscule, col. 121, il exprime la joie qu'il ressent de n'avoir jamais tourné violemment le texte sacré en figures et en allégories. Mais, plus tard, vers 390 lorsqu'il déroule la *Vie de Moïse* aux yeux d'un certain Césaire, *ibid.*, t. XLIV, col. 297-430, et fait ressortir, l'histoire du législateur d'Israël à la main, les voies mystérieuses de l'élévation de l'âme à Dieu, moins soucieux d'instruire que d'édifier, il court après les allégories les plus subtiles et les plus étranges. Dans son opuscule : *Sur la pythonisse d'Endor*, *P. G.*, t. XLV, col. 107-114, il se rallie à l'opinion que ce ne fut pas Samuel qui apparut à la magicienne, mais un démon revêtu de la forme du prophète. Les deux livres où Grégoire explique les titres des psaumes, *ibid.*, t. XLIV, col. 431-608, vont à montrer, à grand renfort d'allégories, le premier (9 chap.), qu'une seule et même pensée a présidé au classement des psaumes et que les cinq divisions du psautier actuel nous remettent sous les yeux les cinq degrés qui, peu à peu, nous mènent au sommet de l'échelle, c'est-à-dire à la perfection; le second (16 chap.), que tout, titres et psaumes, n'a sans exception qu'un but, celui de nous guider dans la voie du bien. On y trouve annexée dans les éditions une homélie sur la suscription du ps. VI, *Pro octava*, *ibid.*, col. 607-616. Les huit *Homélies sur l'Ecclésiaste*, c. I-III, 13, *ibid.*, col. 615-754, sont imprégnées de l'idée que ce livre, « vraiment sublime et divinement inspiré, » a pour tâche « d'élever l'âme au-dessus des sens, et, par le renoncement aux grandeurs et à l'éclat des apparences d'ici-bas, de lui rendre la paix. » *Homil.*, I, *ibid.*, col. 620. Les quinze *Homélies sur le Cantique des cantiques*, I-VI, 8, *P. G.*, t. XLIV, col. 755-1120, dédiées à Olympius de Constantinople, font ressortir le sens mystique du texte sacré. « La lettre, dit saint Grégoire, ne nous parle que de noces; mais, sous la figure d'un appareil nuptial, on entend l'union de l'âme humaine avec Dieu. » *Homil.*, I, *ibid.*, col. 772. Grégoire, dans la préface de cette explication, soutient la nécessité d'une exégèse spirituelle, anagogique, et, à la fin, il loue chaudement Origène pour son interprétation du Cantique des cantiques. Pour ce qui est du Nouveau Testament, l'évêque de Nysse nous a laissé cinq homélies sur l'oraison dominicale, *P. G.*, t. XLIV, col. 1119-1194, et huit sur les béatitudes, Matth., V, 1-10, *ibid.*, col. 1193-1302, homélies de genre purement moral. Une homélie sur I Cor., VI, 18, figure, sous le titre d'*Oratio contra fornicarios*, parmi les discours de saint Grégoire, t. XLVI, col. 489-489, 1107-1110. Le commentaire sur I Cor., XV, 28, *P. G.*, t. XLIV, col. 1302-1326, empreint des erreurs d'Origène, est dirigé contre les ariens. Une homélie de saint Grégoire de Nysse (texte copte et traduction française) a été publiée par le P. Chaine, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1912 et 1913.

3° *Ascétisme.* — Un esprit ascétique anime le beau livre *De la virginité ou de la perfection*, *P. G.*, t. XLVI, col. 317-416, que saint Grégoire écrivit avant son épiscopat, vers 370 ou 371, et qui développe sous une forme attrayante l'idée que la virginité fait de l'âme l'épouse de Jésus-Christ. On a aussi de Grégoire une série d'opuscules ascétiques : l'un, *Sur les exigences du nom chrétien ou de la vie chrétienne*, adressé à un certain Harmonius, *ibid.*, col. 237-250; l'autre, au moine Olympius, *Sur les vertus et la perfection du chrétien*, *ibid.*, col. 251-286; le troisième, destiné à des moines, *Sur la fin providentielle du chrétien*, *ibid.*, col. 287-306; le quatrième, *Adversus eos qui castigationes ægre ferunt*, *ibid.*, col. 307-316. A ce groupe d'écrits appartient enfin la *Vie de sainte Macrine*, *ibid.*, col. 959-1000, biographie de cette sœur de Grégoire, qui remonte sans doute à l'an 380.

4° *Discours.* — Indépendamment des homélies exégétiques sus-mentionnées, les sermons qui nous restent sont nombreux et offrent les thèmes les plus variés, *P. G.*, t. XLVI, col. 415 sq. Sermons de morale, contre ceux, par exemple, qui diffèrent le baptême, contre les usuriers, contre ceux qui s'affligent à l'excès de la perte d'un parent ou d'un ami; sermons dogmatiques, entre autres le sermon *Sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit*, prêché, selon toute apparence, à Constantinople en 383, et demeuré depuis fameux dans la littérature grecque chrétienne; sermons sur les fêtes annuelles de l'Église, Noël, Épiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte; panégyriques de personnages éminents du temps passé, saint Étienne, saint Théodore martyr, les quarante martyrs de Sébaste, saint Grégoire le Thaumaturge; oraisons funèbres de saint Basile, de Mélèce d'Antioche, mort en 381, de la princesse Pulchérie, morte en 385 ou 386, et de sa mère, l'impératrice Flaccile, morte peu après. Saint Grégoire, par son éloquence, est bien au-dessous de saint Basile comme de son homonyme de Nazianze; il n'égale ni la force ni la gravité ni la concision du premier, et ne rappelle ni la vivacité du ton ni la richesse de coloris du second.

5° *Lettres.* — Les vingt-six lettres que nous avons conservées de l'évêque de Nysse, *P. G.*, t. XLVI, col. 999-1108, sont pour la plupart adressées à des personnes amies et ne parlent guère que des incidents de la vie de l'auteur. Citons néanmoins la lettre IIe, *Sur les pèlerinages de Jérusalem*, *ibid.*, col. 1009-1015, où Grégoire blâme les abus que le pèlerinage de Jérusalem entraînait trop souvent, et rabaisse les avantages spirituels qu'on y attachait ; le pape Benoît XIV l'en reprendra fortement dans sa constitution *Apostolica*, 9, *Bullarium Benedicti XIV*, t. III, p. 65-66. Je citerai aussi la lettre écrite vers 390 à Letoius, évêque de Mélitène, *P. G.*, t. XLV, col. 221-236, laquelle expose la discipline ecclésiastique sur les apostats et autres grands pécheurs.

III. DOCTRINE. — Philosophe autant que théologien, saint Grégoire, comme les Cappadociens, eut à cœur d'asseoir sur la philosophie l'exposition et la défense de la foi chrétienne et de concilier l'esprit du IVe siècle et l'orthodoxie traditionnelle. Malheureusement, ses souvenirs de la culture hellénique ne l'ont pas toujours bien servi, et son attachement passionné aux idées d'Origène, en ce qui regarde notamment la résurrection du genre humain, a compromis le succès de la mission qu'il s'était donnée.

Le dogme de la trinité a particulièrement attiré son attention et inspiré sa plume. En Dieu, l'évêque de Nysse ne s'est jamais lassé de soutenir, avec l'unité de la nature, la trinité des personnes; il est un nicéen convaincu, un continuateur de saint Athanase. Un platonisme exagéré le conduit même à étendre l'unité numérique de la substance ou de la nature jusque dans l'ordre des choses créées, *P. G.*, t. XLV, col. 180. Voir t. V, col. 2455. Mais il remarque, en parant le danger de son système, que le mot Dieu désigne avant tout une activité, non pas la nature; θεός se rattache au verbe θεᾶσθαι, et s'entend de celui qui voit tout. Voir t. IV, col. 1087-1088. Or cette activité, bien que les trois personnes divines y prennent également leur part, ne laisse pas d'être unique; elle a sa source dans le Père, passe par le Fils et se termine dans le Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 120 sq. Rien, ici, qui rappelle l'activité de trois hommes réunis pour produire le même effet. *Ibid.*, col. 125-129. La distinction des personnes divines repose toute sur leur origine, l'une étant cause, τὸ αἴτιον, les deux autres étant causées, τὸ αἰτιατόν. *Ibid.*, col. 133. Les expressions dont se sert habituellement son homonyme de Nazianze, ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις, sont aussi familières à saint Grégoire de Nysse; il préfère cependant, là où il pèse ses mots, appeler le Fils, non τὸ γεννητόν, mais τὸ μονογενές, l'*Unique engendré*. Après avoir distingué soigneusement l'ἐκπόρευσις de la γέννησις, il reconnaît dans l'ἐκπόρευσις une procession, du Père par le Fils : doctrine qui restera en définitive celle de l'Église grecque. L'évêque de Nysse a déterminé le caractère propre du Saint-Esprit avec une précision que ni saint Basile ni saint Grégoire de Nazianze n'avaient atteinte. *P. G.*, t. XLV, col. 133. Voir t. V, col. 784-787.

La deuxième personne de la sainte Trinité s'est incarnée dans le sein de la Vierge Marie. *Ibid.*, t. XLVI, col. 606. Ainsi, la Vierge Marie mérite le titre de θεοτόκος, non pas, comme le veulent quelques moines et comme le voudra Nestorius, celui d'ἀνθρωποτόκος. *Ibid.*, t. XLVI, col. 1024. Car le Christ est une seule personne en deux natures, ἓν πρόσωπον, *ibid.*, t. XLV, col. 697, δύο φύσεις. *Ibid.*, t. XLVI, col. 1112. L'élément humain du Christ et la divinité demeurent en lui, sans confusion ni mélange, gardant chacun leurs attributs propres. *Ibid.*, t. XLV, col. 705. Mais de l'unité personnelle du Christ dans la dualité de ses éléments découle la *communication des idiomes*, c'est-à-dire l'échange réciproque des propriétés, actions et passions des deux natures. *Ibid.*, col. 705. Quant à la nature intime du lien qui unit en Jésus-Christ Dieu et l'homme, la juste mesure des termes et la précision rigoureuse de la doctrine manquent à l'évêque de Nysse comme aux autres Cappadociens; il paraît quelquefois supposer entre les deux éléments du Christ une union simplement morale, *ibid.*, col. 700-705; souvent, au contraire, son langage offre une couleur monophysite, car maintes fois, pour marquer l'union des deux éléments en Jésus-Christ, il emploie le terme d'ἀνάκρασις, lequel désigne dans l'usage commun le mélange des liquides et la diminution de leurs propriétés l'un par l'autre. *Ibid.*, col. 693, 697, 705, 708. On retrouve dans les paroles de saint Grégoire la trace de cette idée origénienne d'une certaine transformation de l'humanité en la divinité après la glorification du Sauveur.

Mais nulle part l'influence d'Origène n'est plus sensible que dans le champ de l'eschatologie. L'évêque de Nysse condamne sans doute formellement les théories origéniennes, que Dieu n'avait créé d'abord que de purs esprits et que l'âme humaine a été enfermée dans le corps en punition d'une faute antérieure. *P. G.*, t. XLVI, col. 125-128. Il contredit aussi Origène, en soutenant, comme saint Méthode d'Olympie, l'identité matérielle du corps resuscité avec le corps vivant. L'âme séparée, fait-il dire à sa sœur Macrine, *ibid.*, col. 76 sq., demeure toujours à côté des éléments corporels qui, sur cette terre, lui ont appartenu; partout elle les suit et partout elle veille sur eux, jusqu'à ce qu'elle en resaisisse, au moment de la résurrection, ce qui lui est nécessaire pour son corps nouveau. Saint Grégoire toutefois adopte pleinement l'idée d'Origène que les peines de l'enfer, au lieu d'être de purs châtiments, ont aussi une valeur médicinale et qu'elles n'ont par suite qu'une durée limitée. Pendant que Sévère d'Antioche, mort en 538, impute à l'évêque de Nysse des erreurs touchant l'*apocatastase*, Photius, *Bibliotheca*, cod. 232, le patriarche de Constantinople, saint Germain mort en 733, jaloux de disculper Grégoire, s'efforcent de prouver que les ouvrages de ce Père ont été postérieurement altérés dans le sens de la théorie origénienne. Photius, *ibid.* Malgré cette apologie, renouvelée de nos jours par deux critiques modernes, il est avéré maintenant, après les études approfondies de Fr. Hilt, que l'orthodoxie de l'évêque de Nysse sur ce point ne saurait être défendue. Ç'a été la conviction de saint Grégoire qu'à la fin tous les hommes et tous les démons reviendront volontairement, mais invinciblement, à Dieu. Voir t. V, col. 70-71. Il est vrai que, pour se conformer au langage de l'Écriture, il insiste sur l'inextinguibilité du feu, sur l'immortalité du ver rongeur, sur l'éternité de la récompense. *P. G.*, t. XLV, col. 105; t. XLVI, col. 312. Mais, au fond, il n'entend par cette éternité qu'une longue série de siècles, t. XLV, col. 49; t. XLVI, col. 152, 157, et il tient, t. XLIV, col. 764, que l'expression scripturaire de « feu inextinguible » réclame une exégèse anagogique. Voir t. V, col. 2201-2202. C'est tout à fait la doctrine origénienne de l'*apocatastase*, à cela près pourtant que, selon Origène, les âmes, en possession de leur liberté, seront capables de passer indéfiniment par des agitations nouvelles, et que, selon Grégoire de Nysse, les âmes, revenues à Dieu, y demeurent immuablement fixées. Pour sa doctrine sur les démons, voir t. IV, col. 354-355, sur l'âme humaine, voir t. I, col. 1001-1002, et sur la présence réelle, t. V, col. 1148-1150. Sa doctrine sur la rédemption a été exposée par M. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 151-159. Saint Grégoire admettait les droits du démon sur l'humanité coupable et enseignait qu'une rançon lui fut payée par le sang du Christ. Le démon fut trompé, mais sans injustice. *Ibid.*, p. 384-386, 420, 422.

J. Rupp, *Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen*, Leipzig, 1834; Fr. Diekamp, *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1908, p. 384-401; Fr. Hilt, *Des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Cologne, 1890; A. Krampf, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des heil. Gregor von Nyssa*, Wurzbourg, 1889; W. Volbert, *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schliesslichen Überwindung des Bösen*, Leipzig, 1897; J.-B. Aufhauser, *Die Heilslehre des heil. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 565-600; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 288-292; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 103-122; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, *passim* (voir table analytique, p. 522-523); Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 156-163.

P. GODET.

26. **GRÉGOIRE DE RIMINI,** célèbre théologien et philosophe italien de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, vécut dans la première moitié du XV[e] siècle, celle que parfois l'on a nommée « de décadence » pour ce qui regarde la pureté des doctrines scolastiques, et qui fut remplie par les disputes entre philosophes réalistes et nominalistes. Venu à Paris comme étudiant en 1322, il y resta dix ans pour se préparer au grade de

bachelier, retourna alors en Italie où, pendant douze ans, il enseigna successivement à Bologne, Padoue et Pérouse, puis revint à Paris en 1340 dans le but d'expliquer au couvent de son ordre le Maître des Sentences et arriver ainsi au grade de docteur en Sorbonne : ce qu'il obtint effectivement, sur recommandation particulière de Clément VI, en 1345. De retour ensuite à Padoue, où il figure, dès 1347, dans les Actes des chapitres de sa province, en qualité de maître en théologie, il fut élu un peu plus tard, c'est-à-dire en 1357, supérieur général de l'ordre des augustins. Il avait à peine commencé à se distinguer en cette charge par son grand zèle pour la réforme des abus introduits çà et là à la suite d'une épouvantable épidémie qui avait fait périr la moitié environ de ses religieux, lorsqu'il mourut inopinément à Vienne en Autriche quelques jours après le 20 novembre 1358, date de son dernier document officiel. Il fut enterré en cette ville, dans le même caveau que Thomas de Strasbourg et, plus tard, le premier historien augustin, Jourdain de Saxe. Ses concitoyens lui érigèrent à Rimini un monument funèbre avec l'épitaphe suivante :

Magister Gregorius Ariminensis | Ord. Erem. S. Augustini Prior Generalis | Eximius Philosophus, Theologus acutissimus | optimorum morum splendore, magnæ doctrinæ copia, prudentia, sanctimonia | Parisiensia egregie sublimavit | gymnasia | multis editis libris Viennæ Austriæ decessit Anno 1358. |

Plusieurs lui ont reproché en philosophie son trop grand attachement à l'école nominaliste. Il était peut-être visé, en effet, dans un décret du chapitre général de son ordre tenu à Pavie en 1348, par lequel on défend formellement à tous et à chacun des religieux augustins « de garder la logique d'Occam, d'étudier ses ouvrages, ainsi que d'*enseigner* ou de suivre en quelque façon que ce soit ses opinions ou d'autres analogues, pour autant qu'elles ne seraient pas appuyées sur la doctrine approuvée d'autres docteurs véridiques. » Toutefois il dut mettre assez de modération dans cet attachement ou du moins s'en déprendre dans la suite, si l'on en juge d'après le bref du pape déjà rappelé, le surnom de *Doctor authenticus* que lui appliquèrent les contemporains, et surtout le choix de ses confrères lorsqu'ils le désignèrent pour le généralat : il est difficile d'admettre, en effet, que ceux-ci eussent accordé leur voix à quelqu'un qui eût passé pour être en rébellion avec une loi obligeant en conscience chacun des membres de l'ordre augustinien.

En théologie, il se distingue surtout par son attachement scrupuleux à la doctrine et même aux opinions personnelles de saint Augustin : ce qui a induit le cardinal Noris à affirmer « qu'aucun scolastique n'avait dépassé Grégoire dans la connaissance des œuvres de ce saint docteur. » Quant à la malicieuse épithète de *tortor parvulorum*, que lui accola le fameux Paolo Sarpi et qui, appliquée plus tard à toute l'école augustinienne, obligea ses partisans à riposter par l'expression de *deceptores populorum* à l'adresse de leurs adversaires, elle a pu être suggérée aussi bien par le nom de famille de Grégoire, qui descendait des « Tortoricci », que par sa thèse connue sur la peine sensible due aux enfants morts sans baptême, opinion que l'on peut voir assez clairement enseignée par saint Augustin lui-même.

En attendant des recherches plus complètes et plus critiques au sujet des ouvrages qui viennent de lui, voici la liste de ceux que lui attribue le mieux informé des bibliographes augustins : 1° *Lectura in librum I et II Sententiarum*, in-fol., Paris, 1482, 1487; Milan, 1494; Venise, 1518 (mss. à la bibliothèque Angelica, à la Bibliothèque nationale de Paris [2 tomes], à Vienne et à Padoue); 2° *Lectura in III et IV Sententiarum;* 3° *Liber de usuris*, Rimini, 1622; 4° *Liber de imprestantiis Venetorum et usuris*, in-4°, Rimini, 1522; 1622; 5° *Commentaria in Epistolam D. Jacobi;* 6° *Libri XIV super Epistolas D. Pauli;* 7° *Tractatus de conceptione B. V. Mariæ*, qui était autrefois conservé à la bibliothèque augustinienne de Milan; 8° *Sermones de tempore;* 9° *Sermones de sanctis;* 10° *Quæstiones metaphysicales;* 11° *Tractatus de conditionibus Florentinorum;* 12° *Tractatus de intensione et remissione formarum;* 13° *Carmina italica et latina*, au témoignage de Raphael Adimario, dans son livre : *De situ Ariminensi*, p. 76.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, au mot *Ariminensis; Analecta augustiniana*, 1911-1912, t. IV, p. 278; Noris, *Vindiciæ augustinianæ*, p. 247; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 620-621.

N. MERLIN.

27. GRÉGOIRE Henri, né le 4 décembre 1750, à Vého (diocèse de Metz, archiprêtré de Marsal), fils d'un humble tailleur d'habits, montra dès son enfance une précocité peu commune. A 8 ans, un ami de sa famille, l'abbé Cherrier, curé d'Emberménil, lui fit commencer le latin et le mit à même d'entrer au collège des jésuites de Nancy. Brillant élève, Henri Grégoire se plut, jusqu'à la fin de sa vie, à rendre hommage au savoir, au dévouement et aux vertus de ses premiers éducateurs. Il fit sa théologie au séminaire de Metz et fut ordonné prêtre le 1er avril 1775. Après avoir été quelques mois professeur au collège de Pont-à-Mousson, il fut envoyé, le 3 janvier 1776, comme vicaire à Marimont; six ans après, il succédait à l'abbé Cherrier dans la cure d'Emberménil.

L'abbé Grégoire fut un pasteur très pénétré de ses devoirs, sans négliger pour cela de s'adonner à l'étude; même dans les voyages qu'il entreprenait au temps des vacances, il cherchait moins le délassement qu'un moyen de compléter son instruction; il prenait des notes qui sont conservées à la bibliothèque de Nancy et dont il tira, à la fin de 1797, plusieurs articles qui parurent dans la *Correspondance sur les affaires du temps.* Tout en se montrant pieux et zélé, il appartenait à la catégorie des jeunes curés qui se croyaient autorisés à intercaler dans leur enseignement religieux des leçons de sciences physiques, des principes d'économie rurale, des conseils d'hygiène et sans doute des digressions politiques. Il obéit à cette tendance lorsqu'en 1788, il présenta à la Société royale des sciences et des arts de Metz son *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs.* Ce mémoire, qui fut couronné, annonçait déjà en Grégoire le défenseur de toutes les libertés et l'adversaire irréconciliable de toutes les oppressions.

En 1789, Grégoire sollicita et obtint un mandat de député aux États généraux; il allait s'y trouver le collègue de l'évêque de Nancy, M. de La Fare, que les curés lorrains n'avaient pas cru devoir exclure de la députation, mais auquel ils prétendaient donner une leçon en lui associant un jeune prêtre d'opinions absolument différentes. Il n'entre pas dans le cadre de cette notice de retracer le rôle politique de Grégoire; il suffira de dire qu'il marcha à la tête de la fraction la plus avancée du clergé, et que, tout en s'inclinant par un reste d'habitude devant le principe monarchique, il fut de ceux qui, dès l'origine de la Révolution, entreprirent de saper les bases de la royauté. Après l'aventure de Varennes, en juin 1791, il devait publier une lettre-manifeste où il réclamait la convocation des électeurs, à l'effet de nommer une « convention » chargée de juger Louis XVI. Il se défendra plus tard d'avoir voté la mort du roi, mais nous voyons ici que, longtemps à l'avance, il excitait les passions populaires et préparait, inconsciemment peut-être, un exécrable forfait.

Grégoire prit une part considérable à l'élaboration de la Constitution civile du clergé et, le 27 décembre

1790, dès que le décret qui imposait le serment eut été sanctionné par le roi, il se précipita à la tribune de l'Assemblée, afin de ne laisser à personne l'honneur d'avoir été le premier à jurer. Le 18 février 1791, il fut choisi pour évêque dans les deux départements de la Sarthe et du Loir-et-Cher; il opta pour Blois et fut sacré le 13 mars, à l'Oratoire de la rue Saint-Honoré, par Gobel, assisté par Massieu et Aubry, nouveaux évêques de l'Oise et de la Meuse. Il prit alors un congé d'un mois pour se rendre dans le diocèse que M. de Thémines n'abandonna pas sans protester; il prit possession et organisa un conseil épiscopal, mais, s'y connaissant mal en hommes, il favorisa des indignes qui déconsidérèrent son administration.

Il lui tardait de retourner à Paris et de retrouver à la Constituante la situation très en vue qu'il s'était faite par son activité et son extraordinaire puissance de travail. Il ne fit pas partie de la Législative et, entre la séparation des Constituants et la réunion de la Convention, il y eut un intervalle d'une année pendant lequel il aurait pu se renfermer dans les devoirs de son ministère épiscopal, mais souvent le politicien qui s'était éveillé en lui reprenait le dessus : l'esprit révolutionnaire transperçait dans ses lettres pastorales et ses mandements. Il prit pour sujet de celui qu'il publia au carême de 1792 : « le devoir pour tous les citoyens de payer exactement leurs contributions. » Présidant, le 14 juillet 1792, les fêtes de la Fédération, son sermon fut une virulente diatribe contre la personne du roi; il y joignit des insinuations grossières à l'adresse de Marie-Antoinette, qu'il compare à Cléopâtre.

Il avait été élu membre de l'administration départementale et en était le président au mois d'août 1792; peu de jours après les massacres des Tuileries, il fit célébrer un service funèbre pour les patriotes qui étaient tombés le 10 août; il prononça à cette occasion un discours incendiaire sur ce texte : *Nolite confidere in principibus.* En même temps, il publiait une lettre pour annoncer l'abolition de la fête de saint Louis, dont le crime était à ses yeux d'avoir régné sur la France. Le 21 septembre 1792, jour où se réunit la Convention, Grégoire prit l'initiative du décret qui abolissait la royauté française. Le 15 novembre, quand l'Assemblée, qu'il présidait, commença à discuter sur le procès du roi, Grégoire demanda la parole pour appuyer la mise en accusation.

Faut-il le ranger parmi les régicides ? Nommé, le 28 novembre, membre de la députation de quatre représentants du peuple qui devait aller organiser républicainement le département du Mont-Blanc, formé par l'ancien duché de Savoie, il fut absent de Paris pendant trois mois. Il était à Chambéry quand Louis XVI fut jugé et, aux quatre appels nominaux des 16 et 17 janvier 1793, il fut porté « absent pour mission. » Et cependant l'accusation de régicide a pesé sur lui pendant tout le reste de sa vie. Il était légalement excusé, et, en 1816, son nom ne figura pas sur la liste des conventionnels qui furent bannis pour avoir voté la mort de Louis XVI. Ce qui aggrave son cas, c'est que, le 13 janvier 1793, les quatre envoyés de la Convention avaient écrit au président de l'Assemblée : « Par la connaissance que nous avons des trahisons du roi-parjure, nous croyons que ce serait une lâcheté de profiter de notre éloignement pour nous soustraire à l'obligation d'énoncer publiquement notre opinion... Nous déclarons donc que notre vœu est pour la condamnation de Louis, sans appel au peuple. »

Ces paroles semblent correspondre au sentiment intime de Grégoire qui, dans son *Essai sur les arbres de la liberté*, écrivait en l'an II, p. 16 : « Tout ce qui est royal ne doit figurer que dans les archives du crime, » p. 47 : « La destruction d'une bête féroce, la cessation d'une peste, la mort d'un roi sont pour l'humanité des motifs d'allégresse..., » p. 48 : « L'arbre de la liberté ne peut prospérer qu'arrosé du sang des rois, » et ailleurs : « L'histoire des rois est le martyrologe des peuples, » ou encore : « Les rois sont dans l'ordre politique ce que sont les monstres dans l'ordre de la nature. » Pour se laver de cette terrible imputation, Grégoire s'est prévalu de ce que, dans la lettre de Chambéry, on ne trouve pas les mots « à mort » après celui de « condamnation »; il a prétendu que ses collègues les avaient écrits d'abord, mais qu'il avait fait de leur omission la condition absolue de sa signature. Il protestait avoir toujours été partisan de la suppression de la peine capitale et il rappela que dans son discours du 15 novembre, il avait formellement dit : « Si Louis est un traître, il faut le laisser en présence de ses remords, et le condamner... à l'existence ! »

En 1801, il essaya de détruire la légende qui s'était accréditée; pendant le concile constitutionnel tenu à Paris en 1801, il fit présenter par son ami Moïse, évêque du Jura, un mémoire où étaient développés tous ses moyens de défense. *Annales de la religion*, t. XIV, p. 35-41. En 1819, quand il eut été élu député de l'Isère, beaucoup de ses collègues demandèrent son exclusion pour le motif d' « indignité ». Il se défendit alors avec la dernière véhémence et protesta contre une accusation qu'il déclarait calomnieuse. Le gouvernement trouva dans l'arsenal de la procédure parlementaire un motif différent pour le faire invalider et la Chambre n'eut pas à se prononcer, mais ses adversaires n'ont pas désarmé; ils n'ont jamais cessé de poursuivre sa personne et ensuite sa mémoire, et ses avocats les plus convaincus n'ont pas réussi à effacer complètement le stigmate dont il reste marqué.

Au retour de sa mission en Savoie et à Nice, Grégoire s'enferma dans les travaux obscurs du Comité d'instruction publique; il dut se prêter à diverses besognes assez méprisables, mais coopéra aussi à des œuvres utiles, comme la création du Conservatoire des arts et métiers, celle du Bureau des longitudes et la restauration de l'Institut de France, auquel il appartint jusqu'à ce que l'épuration de 1815 l'en eût éliminé.

Un jour vint cependant où il sortit de son effacement : le 17 brumaire an II, Gobel, terrifié par les menaces des hébertistes, était venu à la barre de la Convention pour déposer ses insignes épiscopaux et ce fut le signal de ce qu'on a appelé la « déchristianisation ». Les curés et évêques constitutionnels qui siégeaient à la Convention se laissaient emporter par cette vague d'impiété et montaient tour à tour à la tribune pour renier les engagements qui les liaient encore à l'Église. C'est alors que Grégoire entra dans la salle. Il avait été sollicité par les entrepreneurs d'apostasies. Mme Dubois, dont il était l'hôte, a raconté que, la veille au soir, deux émissaires du club des jacobins s'étaient présentés à Grégoire; écoutant à travers la porte, elle avait entendu leurs flatteries, leurs promesses et leurs menaces, scandées par des NON énergiques, seule réponse qu'ils purent obtenir.

Grégoire savait donc d'avance ce qu'on espérait de lui quand il parut à la Convention. Il a consigné dans plusieurs de ses ouvrages les courageuses paroles où il affirma sa foi et revendiqua la liberté. A vrai dire, les journaux du temps ne les ont pas enregistrées, soit parce qu'au milieu du tumulte, elles n'avaient été entendues que d'une façon confuse, soit parce qu'il eût été dangereux de reproduire ce langage si peu d'accord avec l'avilissement général des caractères. Grégoire prit soin de rédiger son beau discours, qu'il a peut-être un peu embelli, dans les diverses éditions qu'il en a données. Il n'en est pas moins vrai que cet acte de courage pouvait lui coûter la vie; il ne s'était fait aucune illusion là-dessus. Rentré chez les époux Dubois, il leur annonça qu'on allait venir l'arrêter; il acheva de

détruire tous ses papiers et fit promettre à sa fidèle hôtesse que, lorsqu'il serait mort, elle irait à Embermênil pour apprendre la fatale nouvelle à sa mère et la consoler.

En dépit de ses appréhensions, Grégoire ne fut pas arrêté; ses antécédents révolutionnaires le préservèrent et aussi les amitiés qu'il conservait dans le camp le plus avancé. En revanche, il ne craignit pas de donner des gages au jacobinisme, notamment, au cours de la séance du 31 mai, où il occupa le fauteuil présidentiel. Par la suite, il eut conscience de ce que sa conduite et ses discours de cette époque eurent de peu épiscopal et son ami Hippolyte Carnot, chargé de rééditer ses œuvres, avait reçu l'ordre d'en faire disparaître quelques pages que Grégoire regrettait, tout en s'excusant de les avoir écrites « en des heures caniculaires. »

Après la chute de Robespierre, il devenait moins périlleux de parler. C'est à la fin de l'année 1794, les 31 août, 29 octobre et 14 décembre, que parurent les trois rapports de Grégoire sur la destruction des objets et monuments d'art accomplis pendant la Terreur. Il trouva des accents indignés pour flétrir les nouveaux barbares et, sous l'inspiration d'une sainte colère, introduisit dans la langue française l'expression vengeresse de vandalisme, qui a fait fortune. On a cherché depuis à contester, ou du moins à atténuer la portée de ses critiques, mais les apologistes de la Révolution n'ont pas réussi à faire honorer les jacobins comme les gardiens vigilants du patrimoine artistique de notre pays. Tout au plus peuvent-ils dire que les Vandales de 1793 ont fait école et qu'ils ont eu de nombreux imitateurs.

Le 1er nivôse an III (21 décembre 1794), commence une nouvelle période de la vie de Grégoire. Il paraît renoncer aux préoccupations d'ordre laïc, dans lesquelles la prudence l'avait retenu et il plaide résolument la cause de la liberté religieuse. Il parla impassible devant un auditoire hostile dont les formidables rumeurs couvraient sa voix. On put croire que son intervention avait été intempestive, et cependant elle produisit ses fruits, car un mois plus tard, le 3 ventôse, la Convention votait une loi, semée de restrictions vexatoires, mais qui reconnaissait pourtant aux croyants le droit de célébrer publiquement leurs exercices religieux.

Au début de 1795, l'Église constitutionnelle avait presque complètement disparu. La loi de 1790, qui était sa raison d'être, s'était trouvée implicitement abrogée le jour où l'Église avait été séparée de l'État; de plus, ses ministres avaient fait preuve d'une telle lâcheté sous la Terreur qu'elle avait sombré sous le mépris universel. La plupart des jureurs avaient abandonné leur état et ceux qui avaient tenu bon devant la persécution en étaient venus à comprendre la faute qu'ils avaient commise en se séparant de la véritable Église. Les rétractations se multipliaient et il semblait que la cruelle épreuve du schisme allait prendre fin.

Obstinément attaché à ses opinions gallicanes et à ses rancunes antiromaines, Grégoire entreprit d'enrayer ce mouvement de réconciliation, et il n'y réussit que trop bien. Sa courageuse attitude au milieu de la panique de 1793 lui donnait un prestige dont il fit le plus déplorable usage. Servi par sa débordante activité, par ses talents de polémiste et par une volonté de fer, il allait rendre pour sept ans une apparence de vie au parti constitutionnel. Mais son expérience des petitesses humaines l'aida à comprendre que son pouvoir ne serait incontesté que s'il ne s'exerçait pas ouvertement. Les ex-constitutionnels ne voulaient pas de pape, ils n'accepteraient pas davantage un antipape.

Grégoire recruta parmi ses collègues de la Convention quelques confrères qui formèrent avec lui le « Comité des évêques réunis » et c'est en se dissimulant derrière ce léger rideau qu'il allait exercer une autorité presque dictatoriale.

Il fonda un journal, les *Annales de la religion*, dont il sera, sauf pendant de courts intervalles, le rédacteur principal et l'inspirateur; il y luttera avec une infatigable persévérance contre tous ceux qui ne partageaient pas ses idées. Lutte circonspecte, mais courageuse, contre l'athéisme officiel du pouvoir civil, contre les blasphèmes des conventionnels, la persécution tantôt sournoise et tantôt violente du Directoire; mais aussi lutte acharnée contre les catholiques soumis au pape, qu'il poursuit de ses sarcasmes, qu'il diffame en répandant contre eux les accusations les plus perfides, qu'il s'efforce de compromettre par des dénonciations empoisonnées.

Il a rédigé coup sur coup deux « Lettres encycliques » où il formule les règles nouvelles qui serviront de charte à l'Église constitutionnelle restaurée et qu'il réussira à faire accepter dans les trois quarts de la France. Il réprimande les timides et les fait rougir de leurs défaillances; il soutient ceux qui ont perdu courage, se tient en garde contre les jaloux, ménage les esprits ombrageux, exploite les vanités et passe entre tous les obstacles avec l'habileté d'un politique consommé; il forme un faisceau presque homogène en groupant des hommes des caractères les plus disparates.

En 1797, il réunit à Paris un concile qui ratifie les mesures qu'il a improvisées sous le couvert des « réunis ». Dans la province de Bourges, dont il est le plus ancien évêque, il assemble un concile provincial par lequel il fait adopter un projet de statuts synodaux; partout où l'évêque est mort, ou apostat, il organise des « presbytères » qui exerceront provisoirement le pouvoir spirituel et travailleront à mettre fin à la viduité de leur Église; c'est ainsi que, sous son impulsion, trente départements ont procédé, entre 1797 et 1801, à une élection épiscopale. Il étend le cadre de la Constitution civile aux colonies d'Amérique, où il crée des diocèses nouveaux auxquels il sait trouver des titulaires; il envoie des prélats qu'il a sacrés à Cayenne et à Saint-Domingue et travaille ainsi à une œuvre qui lui tient particulièrement à cœur, celle de l'évangélisation des noirs, dont il s'est déjà fait l'avocat à la Constituante et à la Convention.

L'annonce d'une réconciliation officielle du Saint-Siège et du gouvernement consulaire menaçait le développement et même l'existence de l'Église constitutionnelle. Quelques esprits superficiels se bercèrent d'abord de l'illusion que le Premier Consul imposerait au pape la reconnaissance d'un épiscopat gallican dont Grégoire aurait été le patriarche ou le primat. On comprit bien vite qu'à aucun prix Pie VII ne se prêterait à un tel accommodement. N'ayant pu tirer du futur concordat les profits qu'ils en avaient attendus, les constitutionnels s'en firent les adversaires irréconciliables et faillirent le faire avorter. Le second concile dit « national » réunit à Paris en 1801 un grand nombre de prélats constitutionnels; il avait pour but principal de masquer le discrédit où était tombée déjà l'Église schismatique, de donner le change sur l'influence qu'elle exerçait encore et d'arracher par l'intimidation ce qu'on n'avait pu obtenir par les flatteries. Mais Bonaparte n'était pas de ceux qu'on fait reculer par de pareils moyens, et, le 15 août 1801, le pseudo-concile fut brusquement invité à se dissoudre. Peu après, les membres de l'épiscopat constitutionnel étaient prévenus qu'on attendait leur démission.

Se soumettant extérieurement, Grégoire et ses amis reprirent le combat sous une autre forme : ils avaient partie liée avec les adversaires de toute idée religieuse, avec la coterie de l'Institut de France où dominaient les tendances matérialistes et sectaires; se posant en

défenseurs des conquêtes de la Révolution, ces intellectuels se complaisaient à caresser des utopies malfaisantes. Les assemblées politiques, sénat, corps législatif et tribunat, renfermaient une majorité hostile à toute entente avec Rome et la candidature de Grégoire au sénat fut l'œuvre de ceux qui voulaient donner un avertissement au Premier Consul. L'élection eut lieu le 25 décembre 1801 et c'était une véritable provocation, puisque le principal adversaire du concordat était choisi comme porte-drapeau par les grands corps de l'État. Bonaparte répondit à cet acte d'indépendance en éliminant des assemblées les meneurs de l'opposition et en les remplaçant par des hommes à lui. Le concordat fut ensuite voté à une immense majorité.

Grégoire avait renoncé à l'évêché de Blois, mais sa démission était rédigée dans des termes qui prouvaient qu'il n'avait pas désarmé; n'ayant plus rien à espérer, il ne se croyait plus obligé à garder des ménagements. Douze de ses collègues allaient être imposés au pape pour occuper des sièges dans la nouvelle hiérarchie catholique, mais Grégoire se sentait trop compromis pour qu'il pût être question de lui.

Au printemps de 1802, il quitta la France avec son ami le janséniste génois Degola. Ils voyagèrent d'abord en Angleterre, puis en Hollande et en Allemagne; c'était une tournée de propagande en faveur de leurs idées; ils plaidèrent la cause des nègres, celle des juifs, se donnèrent comme les missionnaires de la paix universelle, ce qui ne les empêchait pas de réchauffer partout les animosités contre le pape et la cour de Rome, dont ils se disaient les victimes.

Désormais Grégoire allait s'effacer. Membre à vie du sénat, il y fut un des rares opposants à la proclamation de l'Empire; il vota aussi contre le rétablissement des titres nobiliaires, mais ne crut pas devoir se dispenser d'accepter, comme sénateur, celui de comte de l'Empire. Son esprit d'indépendance ne se réveilla plus qu'en 1814 et alors il sera l'un des premiers à voter la déchéance de Napoléon.

Pendant dix ans, il avait vécu dans un isolement profond, recevant peu et n'admettant dans son intimité que des amis sûrs, comme les sénateurs Lanjuinais et Lambrecht, qui partageaient tous ses regrets. Il entretenait aussi des relations plus espacées avec d'anciens membres de l'Église constitutionnelle, évêques démissionnaires ou prêtres réadmis dans le clergé après une soumission qui n'avait pas été exempte de restrictions mentales. Ils surent exploiter l'indulgence du nouvel archevêque de Paris, Mgr de Belloy, prélat pacifique jusqu'à la pusillanimité. Quand il fut mort, l'empereur plaça à Paris le cardinal Maury, qui eût été mal venu à demander des comptes aux anciens intrus et à user contre eux d'une autorité que le pape avait refusé de lui reconnaître. La vacance du siège, de 1814 à 1819, aggrava encore une situation anarchique et le cardinal de Talleyrand, enfin mis en possession de l'archevêché de Paris, se vit dans l'obligation de trancher dans les abus et de sévir contre les insubordonnés. Plusieurs des amis de Grégoire encoururent alors une disgrâce qui n'était que trop méritée.

Le gouvernement de la Restauration s'était montré d'abord plus débonnaire que celui de Napoléon; dès 1814, Grégoire avait pu mettre en vente son *Histoire des sectes religieuses*, dont la première édition avait été saisie par la censure impériale. Enhardi par ce premier succès, il avait commencé à faire paraître des écrits dont les titres anodins couvraient des attaques à peine dissimulées contre le nouveau régime. Enfin, en 1819 l'ex-évêque se démasqua en acceptant une candidature d'opposition dans le département de l'Isère. Il fut nommé, mais son succès provoqua une telle explosion de colères qu'il lui fallut renoncer à rentrer dans la vie publique. S'il se lava, vaille que vaille, de l'accusation de régicide, il n'en restait pas moins le prêtre qui avait proclamé à la tribune de la Convention que « si la République se devait d'être chrétienne, le christianisme ne pouvait être que républicain ». Il devint ainsi le prisonnier du parti avancé, qui seul pouvait accepter son passé, sauf à l'exploiter contre les Bourbons.

Grégoire applaudit à la Révolution de 1830, puisqu'elle amenait au pouvoir ceux qui l'avaient toujours soutenu; il savourait une vengeance et s'enracinait de plus en plus dans les opinions qu'il défendait sans relâche depuis quarante ans.

Telles étaient ses dispositions quand approcha pour lui l'heure suprême. L'archevêque de Paris était alors Mgr de Quelen, un saint, mais un intransigeant, et la ténacité du Breton se trouva en présence de la ténacité lorraine. Se soumettre à l'humiliante rétractation qu'on prétendait lui imposer, c'était pour Grégoire désavouer sa vie entière. Déjà gravement atteint, il recouvra toute la vigueur de son esprit pour répéter ses arguties favorites; se drapant dans une fière obstination, il se refusa à manifester le moindre repentir

Alors intervinrent des officieux qui se crurent assez habiles pour trouver un terrain de conciliation. L'abbé Guillon, professeur à la Sorbonne et que Louis-Philippe venait de désigner pour l'évêché de Beauvais, eut la faiblesse de se prêter à une parodie sacrilège; il se présenta comme le délégué d'une autorité qui ne lui avait donné aucun pouvoir et prétendit apporter à Grégoire un pardon que le malade repoussait comme une injure. Qui entendait-on tromper ?

Le 28 mai 1831, Grégoire mourut dans l'impénitence. Et pourtant ses amis, en contradiction avec eux-mêmes, réclamèrent pour lui les honneurs de la sépulture ecclésiastique. Peu leur importaient les prières d'une religion à laquelle ils ne croyaient pas, mais il y avait un cadavre à promener, un apôtre, un précurseur, un martyr de la liberté à glorifier. Ils profiteraient de cette occasion pour donner une leçon de tolérance à l'archevêque légitimiste, dont ils venaient de dévaster le palais; ils rappelleraient aussi au « roi-citoyen » que c'était la Révolution qui lui avait donné sa couronne. Les anciens insurgés de 1830, exploitant la complicité du premier ministre, Casimir Périer, dictèrent leurs volontés et quelques prêtres interdits allèrent célébrer l'office funèbre dans l'église de l'Abbaye-aux-Bois, dont le clergé s'était retiré, sur l'ordre de Mgr de Quelen. Dans la rue de Sèvres était massée une foule ameutée par les déclamations des journaux du parti démagogique; la « jeunesse des écoles » dételа les chevaux du corbillard et traîna le corps jusqu'au cimetière Montparnasse. Là commencèrent les discours : Thibaudeau le régicide et le jeune révolutionnaire Raspail se firent acclamer en parlant de Grégoire... et de la République, et, le soir, Louis-Philippe pouvait se demander si de telles manifestations avaient consolidé son trône.

Il nous reste à apprécier en Grégoire l'homme politique, l'écrivain et le prêtre.

Le rôle politico-religieux de Grégoire est aussi facile à définir que difficile à justifier. Sans avoir jamais, semble-t-il, souffert personnellement des injustices du sort, il s'était épris pour la liberté d'un amour que la logique de son esprit positif avait poussé jusqu'au fanatisme. Se posant en adversaire de tout despotisme, il en vint à rejeter même toute autorité; après avoir été rebelle à la papauté, il se mit à poursuivre la monarchie d'une haine furieuse et ses rancunes, enfermées d'abord dans l'ordre des abstractions, l'amenèrent par la suite à coopérer, sans peut-être qu'il le comprît très clairement, à des œuvres de sang, dont il a été rendu plus responsable qu'il ne l'était en réalité. Ce ne fut pourtant pas un impulsif inconscient, car en lui la violence n'excluait pas la finesse : au cours de son long conflit

avec l'Église catholique, il se révéla passé maître dans l'art de la controverse cauteleuse et de même, après avoir énergiquement tenu tête aux terroristes, qui menaçaient son honneur et sa liberté, il fit preuve d'une adresse peu commune pour cesser d'attirer l'attention. Il réussit ainsi à vivre, comme son confrère Siéyès, pendant que tant d'autres se montraient même incapables de bien mourir.

Quand des circonstances, qu'il n'avait pas toutes provoquées, le placèrent à la tête de l'Église constitutionnelle, il eut la perspicacité nécessaire pour comprendre que son autorité cesserait d'exister le jour où il en laisserait apparaître l'étendue; il manœuvra donc avec assez de souplesse pour mettre toujours en avant des compères dociles, auxquels il n'avait qu'à souffler leur rôle.

Il combattait sur le terrain des idées, sans poursuivre d'autre intérêt personnel que celui qu'éprouve un ambitieux satisfait. Très dur pour lui-même, il se sentait en droit de réclamer beaucoup de ses partisans et il entendait être obéi quand l'exigeait le bien de la cause commune. Il dédaigna les premières places, se bornant à exercer une domination occulte et sacrifia volontiers les apparences du pouvoir afin d'en mieux posséder les réalités.

Ce qui fit en grande partie la force de Grégoire et ce qui permet, dans une certaine mesure, de l'excuser, ce fut le plein désintéressement qui caractérise sa vie. Il lutta avec acharnement pour des idées qu'il croyait justes et que sa conscience, étrangement aveuglée, lui faisait un devoir de défendre. Dans ses plus lourdes erreurs, il fut un convaincu et un pur.

Comme écrivain, Grégoire fut d'une fécondité intarissable; son esprit curieux, servi par une extraordinaire faculté d'assimilation, le poussa à aborder indistinctement les sujets les plus divers : théologie, philosophie sociale, histoire et statistique religieuses, agronomie, sciences naturelles, etc. Quand il siégeait dans les assemblées politiques, il accepta de rédiger d'innombrables rapports et présenta des motions dont quelques-unes étaient précédées de longs préambules, sur une foule de sujets ; l'enthousiasme patriotique lui fournissait une compétence qui ne semble pas trop improvisée.

Si, dans les polémiques, il fut un jouteur redoutable, trouvant, sans les chercher, les traits les plus incisifs, il perdait de ses avantages quand il écrivait. Son style était clair, sa plume alerte, mais il n'avait pas le loisir, dans sa vie enfiévrée, de chercher la perfection littéraire et il ne paraissait pas y tenir.

Ses principaux ouvrages sont mal composés, alourdis par une érudition indigeste, qui n'était même pas de première main et par des digressions interminables qui en rendent la lecture fastidieuse. Il aimait à transposer dans ses volumes nouveaux des chapitres entiers tirés des précédents; il reprenait sans cesse, sous une forme qu'il ne se donnait pas toujours la peine de rajeunir, des pensées qu'il avait déjà développées ailleurs; on reconnaît là l'homme tenace qui essaie de vaincre en frappant sans relâche sur le même point comme s'il voulait faire entrer de force dans l'esprit de ses lecteurs la conviction dont il était possédé.

La liste complète des œuvres signées ou anonymes de Grégoire comprendrait plus de 150 articles. J'ai dit sa part prépondérante dans la rédaction des *Annales de la religion*, journal officiel de son parti; il collabora pendant toute sa vie aux périodiques dirigés par ses amis : *Correspondance sur les affaires du temps* (1797), *Censeur*, *Minerve française*, *Chronique religieuse*, *Revue encyclopédique*, *Revue ecclésiastique*, etc.

Sa correspondance fut immense : on en peut juger par les lettres qu'il recevait et qui forment une importante collection, classée avec soin, dont la garde est confiée à M. Augustin Gazier, le savant professeur de la Sorbonne. On sait avec quelle largeur d'esprit M. Gazier ouvre aux profanes le sanctuaire dont il est le pieux desservant. Sa courtoisie est d'autant plus méritoire que ceux qu'il introduit au milieu de ses trésors ne sauraient partager absolument toutes ses manières de sentir; mais il est trop droit et trop respectueux des idées des autres pour vouloir leur imposer les siennes.

Grégoire est un des hommes qui ont fait le plus de mal à l'Église de France. Au moment où semblait s'éteindre l'incendie du schisme constitutionnel, il l'a rallumé et l'a attisé pendant sept années; jusqu'à sa mort, il a soufflé sur les cendres à peine refroidies. Dans cette lutte ardente, il a usé sans scrupules des armes les plus déloyales pour salir et compromettre ses contradicteurs, pour propager des calomnies, accréditer de ridicules racontars et faire partager par ceux qui relevaient de lui ses préjugés et ses rancunes. Faut-il en conclure qu'il fut un prêtre indigne, sans mœurs et sans foi ? Ceux qui l'ont dit se sont gravement trompés. Grégoire, je le répète, prêcha et propagea les erreurs les plus pernicieuses, mais il en fut la première victime. Obstinément révolté, il se fortifiait dans sa révolte en prenant pour modèles les glorieux martyrs qui avaient résisté aux persécuteurs; il se regardait comme un persécuté, comme un autre Athanase, un autre Hilaire et ce qui était de l'endurcissement, il s'imaginait que c'était de la constance.

On conserve à la bibliothèque de l'Arsenal de petits cahiers manuscrits qui jettent un jour insoupçonné sur la vie intérieure de Grégoire. Recopiés chaque année, ils renferment d'abord une sorte de calendrier de ses dévotions personnelles : les anniversaires de son baptême, de son ordination, de son sacre, ceux de la mort de ses parents, puis les fêtes des saints pour lesquels il avait un culte particulier : les patrons de sa Lorraine, ceux du diocèse de Blois; il invoquait saint Grégoire, sénateur d'Autun, puis évêque de Langres; enfin les saints et saintes de race noire et tous les apôtres des nègres. En appendice, il a fait transcrire les prières spéciales qu'il récitait en leur honneur. Puis vient son règlement de vie spirituelle : la retraite annuelle, la récollection mensuelle, l'examen hebdomadaire, résumé des examens quotidiens, les pratiques à observer pendant les temps de pénitence et aux quatre-temps. Chaque nuit, « après le premier sommeil, » il interrompait son repos, quittait son lit en récitant le verset du psaume CXVIII : *Media nocte surgebam ad confitendum tibi*, et il commençait une longue oraison nocturne.

Comment concilier cette existence toute pénétrée de surnaturel avec son orgueilleux endurcissement et sa fin scandaleuse ? Sept ans après lui, mourait Maurice de Talleyrand, évêque apostat et marié. Par un geste suprême et probablement sincère, le prince de Bénévent avait paru désavouer toute une vie d'égarements et l'Église avait ouvert ses bras tout grands au vieil enfant prodigue qui s'était humilié. Hautement retranché dans l'infatuation que fortifiait le souvenir d'une carrière sacerdotalement pure, Grégoire s'obstina jusqu'au bout dans son attitude de révolté et perdit ainsi tous les mérites de son abnégation, de son courage, d'une piété sincère, mais inutile, puisqu'elle était mal dirigée. Son orgueil avait flétri d'incontestables vertus.

I. Œuvres de Grégoire. — *Éloge de la poésie*, couronné par l'Académie de Nancy (1773); *Essai sur la régénération... des juifs*, mémoire couronné par l'Académie de Metz (1788); *Deux lettres aux curés lorrains* (1789); *Discours prononcé à Saint-Germain-des-Prés, le 1er novembre 1789, pour la bénédiction des flammes* (fanions) *de la garde nationale* ; Motion, rapports, discours et opinions publiés en sa qualité de député à la Constituante (1789-1791); Mandements, lettres pasto-

rales et discours adressés au clergé et aux fidèles du diocèse de Blois, discours politiques prononcés à Blois (1791-1801) Lettre de communion adressée au pape, le 24 mars 1791 (en latin, 13 lignes); très nombreux mémoires, discours rapports, etc., publiés en sa qualité de député à la Convention et aux Cinq-Cents; discours prononcés à l'occasion de son élection au sénat (1792-1801); *Trois rapports sur le vandalisme* et *discours sur la liberté des cultes* (1794, mais réimprimés depuis); *Essai historique sur les arbres de la liberté* (an II; réimprimé en 1831); Lettres collectives, articles de controverse ou de polémique et publications, généralement anonymes parues dans les *Annales de la religion* (1795-1802); *Apologie de l'évêque Barthélemy de Las Casas*, lecture faite à l'Institut en 1798, et autres mémoires présentés à l'Académie sur des sujets divers (1798-1810); *Les ruines de Port-Royal*, 1801 et 1809; *Essai sur l'état de l'agriculture au XVI*e *siècle*, mémoire lu à la Société d'agriculture en 1804; *Oraison funèbre de Sermet*, évêque démissionnaire de la Haute-Garonne, 1808; *Histoire des sectes religieuses*, 2 vol., 1810 et 1814; 3e édit., 6 vol., dont un posthume (1826-1834); *De la domesticité chez les peuples anciens et modernes* (1814); *De la constitution française de 1814*, plusieurs éditions; *Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane* (1818); *Essai sur les congrégations hospitalières de Frères pontifes*, 1818; *Essai sur les garde-malades et la nécessité d'établir pour elles des cours d'instruction*, 1818; nombreux écrits, lettres et articles de journaux relatifs à son élection dans l'Isère, 1819; *Oraison funèbre de J.-A. Maudru*, évêque démissionnaire des Vosges, 1820; *De l'influence du christianisme sur la condition des femmes*, 1821; *Abdication volontaire et motivée de son titre de commandeur de la Légion d'honneur*, 1822; *Essai sur la solidarité littéraire entre savants*, 1824; *Histoire des confesseurs des empereurs, des rois et autres princes*, 1824; *Histoire critique des dévotions nouvelles au Sacré-Cœur de Jésus et au Cœur de Marie*, s. d.; *Histoire du mariage des prêtres, principalement depuis 1789*, 1826; *Considération sur la liste civile* (1830, se vend au profit des blessés des journées de juillet); Écrits en faveur des juifs (1789-1807); très nombreuses publications en faveur des nègres et pour obtenir l'abolition de la traite (1789-1822); *Mémoires politiques, littéraires et biographiques*, publiés sur le manuscrit original, conservé à la bibliothèque de l'Arsenal, par Hip. Carnot. A la suite du manuscrit des *Mémoires*, on trouve deux œuvres inédites de Grégoire : *Histoire de l'émigration ecclésiastique* et *Révolte du clergé dissident* (lisez : catholique) *contre le Concordat*. Beaucoup d'œuvres de Grégoire ont été traduites en anglais, en allemand, en flamand, en espagnol et en italien.

II. Ouvrages sur Grégoire. — Sur la mort et les funérailles de Grégoire, voir les journaux du temps, les mandements et lettres de Mgr de Quelen et les écrits de l'abbé Guillon. Voir aussi aux Archives nationales *F 19, 1219* et *1236*. — Notices par Buchez et Leroux, dans l'*Histoire parlementaire de la Révolution*, Lavaux (réclame électorale, parue en 1819); Cousin d'Avallon, *Gregoreana*, 1821; *Gazette des cultes*, 20 octobre 1829; Dugast (1833); Hip. Carnot (en tête de l'édition des *Mémoires*); Kruger (en allemand, 1838); Maggiolo (trois fascicules parus en 1875, 1884 et 1885; Niox; H. Hollard (thèse de théologie protestante, 1895). Voir aussi *Correspondance de Le Coz et de Grégoire*, publiée par M. L. Pingaud, 1906; Welvert, *Grégoire fut-il régicide ?* dans *Lendemains révolutionnaires*, 1907; *Biographie d'Eustache Degola* par A. de Gubernatis, Florence, 1889 (nombreuses lettres de Grégoire aux jansénistes italiens).

P. Pisani.

28. GRÉGOIRE MAMMAS (fin du XIVe siècle, 1459), patriarche de Constantinople, surnommé aussi Mélisène et Stratégopoulos. Il naquit en Crète et vint compléter son instruction à Constantinople. De bonne heure il embrassa la vie monastique et la pratiqua pendant de longues années. Ses vertus et son mérite le firent choisir comme confesseur de Jean Paléologue et protosyncelle du patriarche de Constantinople. En 1437, l'empereur l'envoya en ambassade auprès de ses frères qui gouvernaient le Péloponèse. Au concile de Florence où il représentait le patriarche d'Alexandrie, Grégoire Mammas se rallia franchement au parti de l'union et lui resta fidèle jusqu'à la fin. Revenu à Constantinople, il s'employa de toutes ses forces à travailler au maintien de cette union et s'attaqua spécialement à Marc d'Éphèse dont il réfuta les écrits. Le patriarche Métrophane étant mort en 1443, Grégoire Mammas fut choisi pour lui succéder, mais après bien des querelles et bien des intrigues. Ses efforts en faveur de l'union se brisèrent contre le mauvais vouloir des schismatiques. Ces derniers lui causèrent tant d'ennuis que, découragé, il quitta Constantinople en 1451 et se réfugia à Rome. C'est là qu'il mourut en odeur de sainteté en 1459.

Grégoire Mammas a laissé quelques œuvres, dans lesquelles se retrouvent la plupart des controverses théologiques soulevées au concile de Florence. Cinq seulement ont été publiées. Les autres, qui traitent des azymes, de la condition des saints et de la primauté du pape, sont encore inédites. Les œuvres publiées sont : Πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Τραπεζοῦντος περὶ τῶν ἱερῶν δογμάτων, *P. G.*, t. CLX, col. 205-248; Ἀντιρρητικὸς εἰς τὴν ἐπιστολὴν Μάρκου τοῦ Ἐφέσου, *ibid.*, col. 111-204; Ἀπολογία πρὸς τὴν Μάρκου Ἐφέσου ὁμολογίαν, col. 13-110; Ἀνατροπὴ τῶν συλλογιστικῶν κεφαλαίων Μάρκου Ἐφέσου κατὰ Λατίνων; Ἔκθεσις πίστεως; Ἀπολογία περὶ τῶν πέντε κεφαλαίων τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου.

P. G., t. CLX, col. 9-12; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 58-60.

R. Janin.

29. GRÉGOIRE PALAMAS. Voir Palamas.

GREGORIO (Maurice de), dominicain sicilien, né à Camarata, en Sicile, dans la vallée de Mazzara, du diocèse de Girgenti, et non point, comme le dit Toppi, *Biblioteca Neapolitana*, p. 212, à Camerota, dans le royaume de Naples. Il prit l'habit dans le couvent de sa ville natale. Après avoir enseigné la théologie dans son ordre, il fut promu au grade de bachelier au chapitre général de Rome en 1612, puis fait maître en théologie. Au chapitre général de Milan (1622), il est institué régent des études du collège de Messine. Il semble que dans la suite, de la province dominicaine de Trinacrie ou de Sicile, Gregorio se soit affilié à la province lombarde et soit passé à Naples. Du moins Rovetta, *Bibliotheca chronologica*, etc., en 1658, nous le montre comme fils du couvent de Sainte-Catherine *ad Formellum*. C'est là qu'il demeura plusieurs années et se fit dans Naples une renommée d'homme très savant. Il fit partie de la faculté de théologie de l'université napolitaine. Sa connaissance aussi bien du droit civil que du droit canon le fit choisir par le cardinal Aquaviva et par son successeur le cardinal Sabelli comme conseiller et à ce titre Gregorio fit partie de la famille ecclésiastique de ces deux prélats. Il fut également vicaire général d'Horace Aquaviva, évêque de Cajazzo. Gregorio avait un goût très vif pour toutes les recherches curieuses et d'érudition. Selon Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, Gregorio serait mort à Naples, le 3 novembre 1651. Écrivain d'une fécondité remarquable, il a laissé un grand nombre d'ouvrages, aux titres étranges, mais significatifs. — 1° *En théologie.* — 1. *Anatomia totius Bibliæ Veteris et Novi Testamenti et præcipue Apocalypsis, et de omnibus expositionibus suis, seu de scriptoribus ecclesiasticis, cum similitudinibus Homeri, Virgilii, Ciceronis, et declaratione emblematum Alciati*, Naples, s. d.; 2. sous un titre un peu long *Commentarii laconici ad sensum procemii paraphrastici in quatuor Sententiarum libros M. Petri Lombardi canonici regularis Lateranensis, ut in suis chronicis, Novariæ Lombardiæ nati, et episcopi Parisiensis, perantiquos : ubi hoc in isto volumine mira brevitate, ordine, ac claritate, non solum universa theologia continetur cum terminorum concordantia angelici, subtilis doctorum, Ægidii augustiniani, Baconiique carmelitæ, sed etiam summatim omnes controversiæ

Scoti in S. Thomam simul per singulos libros cum recentioribus, nec non oppositiones hæreticales, cunctæ earum etymologiæ, in cujuslibet distinctionis finem rejectæ, et earum scriptores, et contra centum millia falsorum deorum per abecedarium una cum ducentis et eo forte amplius antiquarum recentiorumque opinionum disceptationibus a R. P. M. Mauritio de Gregorio ordinis prædicatorum Siculo Cammarata, etc., cum additione ejusdem styli quam brevissimi in hac ultima impressione, omnium quæstionum et argumentorum Scoti, Aureoli, Gregorii Ariminensis et cæterorum, a principe thomistarum M. Johanne Capreolo collectorum et solutorum, et per M. Paulum Soncinatem in divinum epitoma sic nuncupatum et formalizatum, quod dicitur Capreolinus plusquam decies impressum propter ejus excellentiam : nec non Montagnoli, Ripæ episcopi, Gonzalez, Nugni, Nazarii, Bagnezii, Medinæ et aliorum recentiorum ordinis prædicatorum loca citata ad solvenda argumenta scotistarum ultimorum, Herreræ, Radæ, Vulpis plurimorumque, ut in fine prologi, etc., in-fol., Naples, 1645; 3. *Viridarium omnium scientiarum*, in-8°, Naples; 4. *Summa D. Thomæ cum supplemento ad III*am *partem*, Naples; 5. *Commentarii laconici, ad sensum procemii in quatuor libros contra gentiles*, in-fol., Naples, 1644; 6. *Encyclopædia, id est, omnium scientiarum circulus ad sensum procemii in quatuor contra gentiles*, in-fol., Naples, 1652; 7. *Controversiæ hæreticales ex D. Thoma et Scoto*, en italien; 8. *Defensio D. Thomæ;* 9. *Tractatus de auxiliis*, Naples; 10. *Physica, Metaphysica, Mathematica, Moralis;* 11. *In Gelotoscopiam Prosperi Aldorisii commentaria*, etc., ms. cité par Echard, *Scriptores*, t. II, p. 567. — 2° *En rhétorique.* — Gregorio a laissé un certain nombre d'ouvrages, où il réunit des lieux communs pour servir à ceux qui font profession d'art oratoire : 1. *Condottiere de' predicatori per tutte le scienze, d'onde potranno cavar concetti non solo da quelle, ma da poeti, e da tutti; professori di belle e di curiose lettere, con una Pratica succinta della santissima Inquisitione*, etc., in-8°, Naples, 1615; Venise, 1627; 2. *Rosario delle stampe di tutti; poeti e poetesse antichi e moderni di numero cinquecenti*, in-12, Naples, 1614. — 3° *En droit canon.* — 1. *Aphorismi seu summæ omnium conciliorum et bullarum a D. Petro usque ad præsentem summum pontificem, cum expositione laconica paraphrastica*, etc., in-12, Naples, 1642; 2. *Expositio laconica paraphrastica omnium bullarum ad sensum proœmii, ex prima sub D. Petro usque ad præsentem summum pontificem contra Quarantam, Cappelanum, Novarium, Cherubinos patrem et filium, et cæteros bullaristas, qui incipiunt solummodo ex Gregorio VII anno 1073, derelinquunt etiam multorum aliorum pontificum bullas post Gregorium, modo vero adducuntur omnes, ita ut nullus remaneat pontifex, qui non fecisset saltem unam bullam, seu ordinationem, accipiendo bullam large pro ordinatione : et quid sit bulla, unde dicatur et quotuplex*, ouvrage divisé en huit parties ou traités, in-fol., Naples, 1645, 1649; 3. *Ad concilii Tridentini Margaritas*, in-8°, Venise, 1619; in-4°, 1640; de même dans Baldassini, en appendice à son ouvrage : *Collectanea doctorum S. Rotæ decisionum*, etc., in-fol., Iesi, 1761; 4. *Praxis perutilis pro officialibus tribunalis Inquisitionis*, in-8°, Naples, 1640, etc. — 4° *En histoire.* — 1. *Isola di Sicilia beata di San Domenico : cioè Compendio delle Vite de' Frati singolari Beati Siciliani dell'ordine di detto santo*, in-8°, Naples, 1611; 2. *Idea di far le gallerie, dove si contengono le proprietà delle gemme, delle medaglie, con le historie dell' Assirii, de' Persiani, de' Greci, de' Caldei, e de'Romani, con molti secreti e virtù di piante, d'animali, e pietre*, Naples, 1642.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, 566-568, et les différents auteurs cités par lui; Reichert, *Acta capitulorum generalium*, Rome, 1902, t. VI, p. 213, 339.

R. COULON.

GRETSER Jacques, célèbre controversiste allemand, né en Souabe, à Markdorf, au diocèse de Constance, le 27 mars 1562, commença ses études au petit séminaire d'Inspruck et entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Landsberg, le 24 octobre 1578. Son noviciat achevé, il étudie la rhétorique, puis la philosophie à l'université d'Ingolstadt et se distingue aussitôt, entre tous les étudiants, par une immense curiosité d'esprit et une étonnante pénétration des matières les plus diverses. De 1581 à 1583, il publie des poèmes, des discours, des préfaces philosophiques. Professeur d'humanités au collège de Fribourg, en Suisse, de 1584 à 1586, il fait applaudir ses drames de Naaman le Syrien, de Nicolas d'Unterwald, de Nicolas de Myre. De retour à Ingolstadt en 1586, il étudie la théologie, sous les célèbres professeurs Grégoire de Valencia et Mayerhoffer, avec un tel succès qu'on le charge avant la fin de ses études d'expliquer Aristote à l'Académie. Sa *Disputatio de natura et usu theologiæ præsertim scholasticæ*, publiée à Ingolstadt, en 1588, dès sa seconde année de théologie, avait fait présager en lui un maître. Aussi, après avoir enseigné trois ans la philosophie, de 1589 à 1592, fut-il donné comme successeur à Grégoire de Valencia dans la chaire de théologie scolastique et tout aussitôt commence la série des innombrables travaux d'érudition, de théologie positive, de critique des textes, d'histoire ecclésiastique et profane, de controverse et d'apologétique qui ont fait sa gloire et qui constituent en vérité « une œuvre de géant. » La liste chronologique de ses œuvres soigneusement établie par le P. Sommervogel d'après un précieux manuscrit composé par le P. H. Roth, recteur d'Ingolstadt, et revu par le P. Heser, compte deux cents trente-trois ouvrages sur les questions les plus variées et quarante-cinq manuscrits qui attendaient une dernière revision avant l'impression. Plusieurs de ces ouvrages, comme le *De sancta cruce*, auraient suffi à eux seuls à remplir la vie et à établir la réputation d'un savant.

C'est surtout dans la controverse que Gretser a joué un rôle de premier ordre qui lui a valu de violentes attaques de la part des protestants, mais aussi la reconnaissance de l'Allemagne catholique et l'admiration de Clément VIII. Disciple et défenseur de Bellarmin, s'il n'a pas édifié une œuvre aussi puissante que celle de son illustre maître, c'est que les principales choses avaient été dites sur les principales questions par le savant cardinal et qu'il n'y avait plus qu'à porter l'effort sur des points secondaires et consolider l'œuvre au hasard des attaques directes ou détournées. Mais il fallait aussi une incomparable érudition et une infatigable activité jointes à une sûreté de doctrine éprouvée pour faire face au mouvement de vigoureuse offensive mené alors par les professeurs en vue des universités protestantes contre les controverses de Bellarmin et contre tous les points de dogmatique, de liturgie, de discipline ecclésiastique ou monastique qui pouvaient provoquer un débat. Seul contre tous, Gretser mena la grande bataille contre les Junius, les Daneau, les Wittaker, les Librand, les Hunnius, les Dujon, les Dresser, les Hospinien, les Pappus, les Reinack, rude parfois dans ses coups, voire dans ses invectives, car les mœurs du temps n'étaient pas à la douceur, mais modeste dans la victoire. La controverse s'engagea à propos du culte de la croix rejeté par les protestants. Gretser en appela Lu ther lui-même et publia son *Lutherus Staurophilus, hoc est sententia Lutheri de prima Christi cruce*, Ingolstadt, 1592, l'année même où il remplaçait Valencia dans sa chaire de théologie. Un instant détourné de la lutte par la rédaction et la publication de ses *Rudimenta linguæ græcæ*, Ingol-

stadt, 1593, qui remplacèrent aussitôt dans tous les grands collèges de l'Europe les Rudiments de Nicolas Cleinart, puis par ses *Institutiones linguæ græcæ*, 3 in-8°, *ibid.*, 1593, qui renouvelèrent les études grecques et qui même dans la seconde moitié du XIX[e] siècle n'ont pas eu moins de dix éditions, Paris, 1852, édit. de Guilhermy; Barcelone, 1887, etc., le P. Gretser reprit les armes après la publication de l'*Historia jesuitici ordinis* de Hasenmuller, par P. Leyser, Francfort-sur-le-Mein, 1593. Il répondit, sous le nom de Pierre Stévart, par son *Apologia Petri Stevartii Leodii, theologiæ in Academia Ingolstadiana professoris, ad principes et ordines sacri romani imperii*, Ingolstadt, 1593; Cologne, 1594. La lutte s'engage entre Leyser et Gretser sur les doctrines de la Compagnie de Jésus et sur le caractère de l'institut. Gretser répond par son *Epistola de historia ordinis jesuitici scripta ab Helia Hasenmuller*, Dillingen, 1594, et publie avec les corrections, réfutations et additions nécessaires l'*Historia ordinis jesuitici* de Hasenmuller, Ingolstadt, 1594; trad. allemande, *ibid.*, 1795. Ces débats passionnent alors toute l'Allemagne. Mais ce jeune professeur est absorbé par la préparation de ses cours de théologie et par l'édition de son *Nomenclator græco-latinus*, Ingolstadt, 1595. A part une traduction latine, parue en 1596, de l'ouvrage du P. Louis Richeome, *La vérité défendue pour la religion catholique*, il ne reprend la plume qu'en 1598 et publie la première partie de son *De cruce Christi*, dont les autres volumes paraîtront en 1600 et en 1605, à Ingolstadt. Dès lors ses grands ouvrages de controverse se succèdent sans interruption sous la poussée des circonstances : *Libri quinque apologetici pro vita Ignatii Loiolæ*, Ingolstadt, 1599; *Apologeticus Jacobi Gretseri S. J. adversus librum qui Introductio in artem jesuiticam inscribitur, ibid.*, 1600; *Vindicatio quorumdam Tertullianicorum a Franc. Junii calvinistæ depravationibus, ibid.*, 1600; *De modo agendi jesuitarum, ibid.*, 1600; *Defensio Apologiæ gallicanæ, ibid.*, 1601; *Responsum Jacobi Gretseri S.J. theologi ad theses Ægidii Hunnii prædicantis Witebergensis de colloquio cum pontificiis ineundo, ibid.*, 1602. C'est la relation du colloque de Ratisbonne en 1601 où Gretser, aidé du P. Tanner, prit une part prépondérante, et réduisit au silence ses adversaires dans les controverses relatives à la règle de foi et à l'autorité du magistère ecclésiastique. Cf. *Colloquium de norma doctrinæ et controversiarum religionis judice*, Munich, 1602. Une violente polémique s'engagea entre protestants et catholiques au sujet du colloque. Gretser protesta contre les relations soi-disant historiques publiées par Hunnius et Zeæmann, dans une série d'écrits tels que les *Digressiones sex adversus Ægidii Hunnii calumnias*, Ingolstad, 1602, ou le *Labyrinthus Cretico-hunnianus, ibid.*, 1602, où la discussion prend un tour personnel que les protestants depuis Zeæmann ont vivement reproché à Gretser. Il est incontestable que le souci de la vérité n'obligeait nullement Gretser à traiter les présidents luthériens de *sancti porci* ou de *barbati hirci* et ces violences de langage n'ont rien de commun avec la défense de la foi. Elles s'expliquent toutefois, si elles ne s'excusent point, par la rudesse des mœurs et le ton général des polémiques, par l'ardeur de la lutte et la nécessité de faire face à des adversaires qui eux-mêmes ne ménageaient ni leurs coups ni leurs injures. Le *Labyrinthus Cretico-hunnianus* dont le titre complet manque assurément de sérénité est une réponse de même style à l'ouvrage de Gilles Hunnius intitulé : *Labyrinthus primus papisticus, hoc est, Disputatio de papatu semetipsum contradictionibus implicante, confundente et jugulante*, etc. Le reproche adressé à Gretser s'applique avec la même force à ses adversaires.

La publication de l'*Index expurgatorius* des livres, dressé par ordre de Philippe II et imprimé à Anvers en 1571, avait provoqué chez les luthériens et les calvinistes de virulentes protestations contre cette atteinte portée au nom du concile de Trente à la liberté de penser et d'écrire. Gretser, dans son *De jure et more prohibendi, expurgandi et abolendi libros hæreticos et noxios*, Ingolstadt, 1603, s'attacha surtout à réfuter les ouvrages de François Dujon et de Jean Pappus; il justifie l'*Index* par l'histoire des papes et des conciles et rejette sur les hérétiques l'accusation portée par eux contre les catholiques d'avoir corrompu les ouvrages des Pères. C'est un de ses écrits les plus solides et les plus curieux : il n'eut pas de peine surtout à mettre aux prises sur ce sujet luthériens et calvinistes. Viennent ensuite divers ouvrages de polémique : *Lithus Misenus calvinista nunc tertio libris quinque dedolatus*, Ingolstadt, 1604, dirigé contre Stein qui écrivait sous le nom de *Lithus Misenus*; *Consolatio brevis sed efficax pro Litho Miseno calvinista, ibid.*, 1604; *Exercitationum theologicarum libri sex, ibid.*, 1604, commentaires humoristiques appuyés sur des faits curieux relatifs à des médailles frappées en l'honneur de Luther ou du colloque de Ratisbonne et réponse vigoureuse à l'*Anti-Gretserus* de Hunnius. Cf. Baillet, *Des satires personnelles*, t. I, p. 179 sq.

En 1605, Gretser publia le t. III du *De cruce Christi* œuvre d'une érudition prodigieuse qui met à contribution, en dehors de la théologie spéculative, la patristique, l'histoire, la numismatique, l'étude des monuments et qui ajoute à ces données positives admirablement disposées une collection de plusieurs pièces inédites d'auteurs grecs, telles que les homélies de saint Germain, patriarche de Constantinople, *In adorationem sanctæ crucis*, du diacre Pantaléon *In exaltationem sanctæ crucis*, et autres documents dont plusieurs ont été insérés dans la *P. G.* de Migne, t. XVIII, col. 397-402; t. XLIX, col. 393-398 et 407-418, etc.; de plus, un recueil de chartes du moyen âge sur l'antiquité des pèlerinages en Terre Sainte et un catalogue de tous ceux qui ont fait ce pèlerinage depuis Constantin. L'ouvrage est dirigé contre les hérétiques qui ont proscrit le culte de la croix, notamment les protestants dont il relève avec soin et combat pied à pied les assertions, en faisant ressortir l'évolution de la doctrine luthérienne depuis ses origines. On a reproché à Gretser son manque de critique à l'égard de certaines légendes. C'est lui reprocher d'être un fils de son temps : il admet volontiers tous les faits qu'il rencontre sur la foi d'une tradition dont on n'avait pu encore réviser les données. Cette tendance subjective à tenir pour vrai ce qui semble favoriser sa cause atteint, sans doute, sur bien des points de détail la valeur documentaire de son livre; l'ouvrage n'en reste pas moins un monument d'incomparable érudition et les conclusions de la controverse gardent leur force indemne de ces défaillances. La reproduction des textes est toujours rigoureusement fidèle et aucun auteur protestant n'a pu reprocher à Gretser d'avoir inexactement rendu la pensée de ses adversaires ou faussé le sens des documents : en cela il n'a jamais cessé d'être un modèle pour les controversistes.

Ses polémiques avec Stein et Libavius ne sont que des intermèdes. Il jette dans la mêlée son *Bavius et Mævius*, Ingolstadt, 1605, et l'*Epistola græca Simonis Lithi Miseni in sua elementa resoluta, ibid.*, 1605, et consacre deux importants ouvrages à la défense de la confrérie des flagellants, fort répandue alors en Allemagne : *De spontanea disciplinarum seu flagellorum cruce*, Ingolstadt, 1606; Cologne, 1607, et à la défense des pèlerinages et des processions : *De sacris et religiosis peregrinationibus libri quatuor; De Ecclesiæ catholicæ processionibus seu supplicationibus libri duo*, Ingolstadt, 1606; Cologne, 1608. Fidèle à sa méthode d'investigation documentaire, il publie dans ce dernier ouvrage

tout ce que l'antiquité chrétienne peut lui livrer sur ce sujet; mais il se montre trop confiant dans les traditions populaires. C'est la période de production intense. Voici les *Orationes et quæstiones* sur divers points de la vie de Luther, Ingolstadt, 1606; le *Panegyricus Misenicus*, le *Stigma frontis Misenicæ*, l'*Honorarium Polycarpicum*, le *Palæmon*, le *Paracletus Lutheranus* et la *Demonstratio adversus sectarios præcipuorum quorumdam Ecclesiæ catholicæ dogmatum ex communibus* ἐννοίαις, Ingolstadt, 1606. Ce dernier ouvrage, réédité en 1608 sous le titre de *Murices catholicæ et germanicæ antiquitatis*, avec d'importantes additions, est resté longtemps populaire en Allemagne grâce à la traduction du P. Conrad Vetter.

Le plus célèbre de ses ouvrages, celui qui a le moins souffert des injures du temps et qui a porté les coups les plus rudes au protestantisme en Allemagne est sa défense des controverses de Bellarmin, dont le Ier volume, in-fol. de 1082 p., parut à Ingolstadt en 1607 : *Controversiarum Roberti Bellarmini S. R. E. cardinalis amplissimi defensio. Tomus primus de Verbo Dei.* Le t. II, *De Christo Christique vicario, pontifice romano*, parut en 1609. Tout l'effort de la critique protestante s'était évertuée contre le grand ouvrage de Bellarmin qui ne laissait rien debout des doctrines luthériennes et vengeait magnifiquement le dogme catholique des attaques passionnées qu'il suscitait. Gretser reprit par le menu les positions nouvelles adoptées par Witacker, Daneau, Sibrand, Hunnius et autres polémistes, ne négligeant aucun des ouvrages protestants dirigés contre Bellarmin, formulant les objections dans les termes mêmes où elles étaient posées et répondant avec une précision et une fermeté souveraines. Toutes les questions importantes sont traitées avec étendue, surtout les questions scripturaires. Gretser avait reçu de Rome l'ordre d'intervenir dans le démêlé de Paul V avec la république de Venise et de réfuter le *Trattato* de Marc-Antoine Capelle sur l'immunité ecclésiastique; il le fit avec une rare maîtrise dans ses *Considerationum ad theologos Venetos libri tres de impunitate et libertate ecclesiastica*, Ingolstadt. C'était encore défendre Bellarmin dont Marc-Antoine Capelle prétendait suivre les doctrines.

Il suffit d'énumérer les ouvrages suivants de Gretser, dont la plupart ne portent plus que sur des points particuliers ou complètent les grands traités : *Spicilegium de usu voluntario per flagra castigationis pro tribus libellis de disciplinis*, Cologne,1607; *Prædicans vapulans et disciplinatus*, Ingolstadt, 1607; *Epitome germanica ex Sarcerii volumine de disciplina, ibid.*, 1608; *Mantissa ad primum tomum de sancta cruce, ibid.*, 1608; *Virgidemia Volciana*, suivi de plusieurs dissertations sur divers points de critique textuelle et d'histoire, *ibid.*, 1608; *Apologia pro Gregorio VII* avec des opuscules inédits de Bernaud de Constance, *ibid.*, 1608; *Agonisticum spirituale de disciplinis, ibid.*, 1609; *Petrus Cnapheus seu Tullo, ibid.*, 1609; *Relatio de studiis jesuitarum abstrusioribus, ibid.*, 1609; *Hæreticus vespertilio, ibid.*, 1610; *Lutherus Academicus, ibid.*, 1610; *Furiæ prædicantium Augustæ Vindelicorum quintum Evangelium evangelizantium, ibid.*, 1610; *Petri Cnaphei Theopaschitæ Lixivium, ibid.*, 1610; *De Lutheri doctoratu et lutheranis doctoribus, ibid.*, 1610; *Epistola Cnaptica Petri Cnaphei Teopaschitcæ, ibid.*, 1610; *Pharetra Tertulliana adversus hæreticos, ibid.*, 1610; *Vindiciæ Bellarminianæ et muricum prædicanticorum, ibid.*, 1611; *Summula casuum conscientiæ de sacramentis pro sectariis prædicantibus*, Ingolstadt, 1611; *Desid. Erasmi Roterodami de novo Evangelio novisque evangelistis judicium, ibid.*, 1611; *Antitortor Bellarminianus Joannes Gordonius, ibid.*, 1611; *De funere christiano libri tres adversus sectarios, ibid.*, 1611; *Retectio insipientiæ et falsimoniæ Goldastinæ, ibid.*, 1611; *Prædicantium Augustanorum ob relationem Cambilhoniccum repetitæ furiæ, ibid.*, 1612; *Athleticæ spiritualis geminæ..., ibid.*, 1612; *Suppetitæ... adversus Joannem Forsterum, ibid.*, 1612; *De festis christianorum, ibid.*, 1612; remarquable défense de la liturgie catholique avec un magistral exposé des doctrines luthériennes, calvinistes et anglicanes; *Dissertatio pro sacratissima corporis Christi solemnitate et sacrosanctæ eucharistiæ cultu, ibid.*, 1612; *Gemina adversus Melchiorem Guldinastum... defensio, ibid.*, 1612; *Gratiæ Danieli Cramero persolutæ, ibid.*, 1612; *Arnaldi Brixiensis redivivi vera descriptio, ibid.*, 1613; *Ralegatio Lutheranorum et Calvinianorum prædicantium ex sacro romano imperio, ibid.*, 1613; *Parænesis ad omnes incorruptæ confessionis Augustanæ Academicos, ibid.*, 1613; *Brevis relatio de colloquio 1613... Durlaci instituto, ibid.*, 1613; *Prædicans Heautontimorumenus, ibid.*, 1613; *Mysta Salmuriensis, ibid.*, 1614, dirigé contre l'ouvrage de Duplessis Mornay : *Le mystère d'iniquité, c'est-à-dire l'histoire de la papauté*, Saumur, 1611; *Quid Lutherus de peccatis senserit*, Ingolstadt, 1614; *De benedictionibus et maledictionibus*, Ingolstadt, 1615; *Libelli famosi... adversus ill. card. Robertum Bellarminum castigatio, ibid.*, 1615; *Admonitio ad exteros de Bibliis Tigurinis, ibid.*, 1615; *Rationes... cur prædicantes a disciplinis, ciliciis abstineant, ibid.*, 1615; *Dormitorium apostatarum... exstructum, ibid.*, 1616, réponse au traité de Justus Jonas sur la fin malheureuse des protestants qui reviennent à la foi catholique; *Acta colloquii inter P. Fr. Veronum S. J. et M. Adrianum Hucherum, ibid.*, 1616; *Admonitionis de Bibliis Tigurinis ad exteros defensio, ibid.*, 1617; *Contra famosum libellum, cujus inscriptio est : Monita privata Societatis Jesu, ibid.*, 1618; *Sententia S. Augustini super illa quæstione : Num heterodoxi metu pœnarum ad fidem catholicam cogi possint, ibid.*, 1620; *Camarina lutherana et calviniana de peccatis et legibus, ibid.*, 1620; *Disputatio de variis cælis lutheranis, zwinglinianis*, etc., *ibid.*, 1621; *Index et dux hæreticorum hujus temporis*, édité par Stengel, *ibid.*, 1629. L'authenticité de tous ces ouvrages est établie par le catalogue et les notes du P. H. Roth, recteur d'Ingolstadt, et confirmée par les recherches et la revision du P. Heser.

L'activité du P. Gretser ne fut pas moins étonnante dans le domaine de l'histoire ecclésiastique ou profane et de la critique des textes. Les archives de Munich lui ont livré leurs plus précieux manuscrits. Il publie successivement, avec traduction latine : *D. Gregorii episcopi Nysseni commentarius duplex in Psalmorum inscriptiones*, Ingolstadt, 1600; *Leonis imperatoris homiliæ novem, ibid.*, 1600, textes inédits; cf. *P. G.*, t. XLIV, col. 431-616; t. CVII, col. 171-202; *Chronicon Hippolyti Thebani, ibid.*, 1603; *S. Gregorii Thaumaturgi, episcopi Neocæsareæ, duodecim capita de fide et anathematismi, ibid.*, 1603. La liste complète de toutes ces publications se trouve dans le P. Sommervogel : elle comprend soixante-cinq documents, dont vingt-neuf inédits, tirés des archives de Munich, de Vienne et de Rome. Quelques-uns, comme les opuscules de Théodore Abucara, le discours d'Anastase le Sinaïte sur la sainte synaxe, le troisième livre de l'histoire orientale de Jacques de Vitry, sont de haute importance. Des prolégomènes, qui forment de vrais traités, et des notes savantes accompagnent ces éditions : il faut citer spécialement le commentaire des écrits d'Évrard de Béthune, de Bernard de Chaudefont et d'Ermengard et autres auteurs contre les vaudois : *Trias scriptorum adversus waldensium sectam* Ingolstadt, 1614, etc.; les préfaces des *Vetera monumenta contra schismaticos, ibid.*, 1612; les lettres des papes à Pierre Cnaphée : *Variorum pontificum ad Petrum Cnapheum eutychianum epistolæ decem, ibid.*, 1616; le commentaire sur Codinus et la dissertation

sur les images : *Georgius Codinus europalata de officiis et officialibus magnæ ecclesiæ et aulæ Constantinopolitanæ*, Paris, 1625, les Notes sur l'histoire de Cantacuzène, etc.

L'histoire profane lui est redevable d'excellents travaux. Il donne la première édition du fameux *Codex Carolinus*, l'édition du meilleur manuscrit sur la vie d'Otto de Bamberg, publie et rassemble une foule d'importants documents inédits ou reproduits dans des textes fautifs. Il pousse Gewold à éditer les *Scriptores rerum Boicarum;* lui-même fait transcrire le *Chronicon Reichenspergense* et réunit un grand nombre de matériaux pour les *Antiqua monumenta* d'Henri Canisius, Ingolstadt, 1601-1604. Leibniz place Gretser à côté de Brunner pour les services rendus à l'histoire de l'Allemagne.

Si l'on ajoute à ces immenses travaux les labeurs ordinaires de sa charge de professeur à l'université d'Ingolstadt, de 1589 à 1616, de prédicateur, de confesseur, on se demande par quel prodige un seul homme a pu fournir une pareille carrière. Il fut aidé toutefois dans ce formidable travail jusqu'en 1614 par le P. Ferdinand Crendel. Gretser ne donnait chaque nuit que quatre heures au repos; la cloche du couvent voisin lui fixait à minuit, au signal des matines, l'heure du sommeil. Sa santé eut à souffrir de ce sévère régime et Clément VIII, qui l'avait en haute estime, recommanda instamment à ses supérieurs de veiller sur les jours de ce grand serviteur de l'Église. Sa réputation était universelle. L'empereur Ferdinand II le consultait dans les cas difficiles; à son retour de la diète de Francfort où il fut élu empereur, son premier soin fut d'appeler Gretser auprès de lui à Munich. Gretser resta toujours un homme simple, modeste et droit, un religieux d'éminente vertu. Il mourut à Ingolstadt, le 28 janvier 1624. Son oraison funèbre fut prononcée par le célèbre professeur de droit, Ferdinand Waizenegger et la faculté de théologie fit aussitôt graver dans la grande salle des cours un éloge magnifique du grand controversiste qu'elle regardait comme sa gloire la plus pure.

Depuis 1616, Gretser travaillait à une édition complète de ses œuvres, qu'il revisait avec soin. Le P. Georges Stengel continua activement ce travail. L'édition ne parut qu'au siècle suivant, 17 in-fol., Ratisbonne, 1734-1742, sous la direction du P. G. Kolb.

B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brisgau, 1910-1913, t. II *a*, p. 531 sq.; t. II *b*, p. 391 sq., 654 sq.; Ad. Hirschmann, *Jakob Gretser als Apologet der Gesellschaft Jesu*, dans *Theologische-praktische Monastchrift* de Passau, t. VI, p. 474 sq., 545 sq.; *Gretsers Schriften über das Kreuz*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XX, p. 284; B. Duhr, *Die deutschen Jesuiten als Historiker*, *ibid.*, t. XII, p. 62; Ch. Verdière, *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, Paris, 1887, t. II, p. 230-239, 527-530; Max Haushofer, *Die Ludwig-Maximilians Universität in Ingolstadt*, Munich, 1890, p. 17; Dürrwächter, *Christophe Gewolde*, Munich, 1904, p. 39 sq., 102 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1745-1809; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 728-736.

P. BERNARD.

GRÈVE. — I. Notion. II. Légitimité. III. Grève et sabotage. IV. Grève et liberté de travail. V. Grève des patrons ou *lock out*. VI. Obligation d'éviter les grèves.

I. NOTION. — La grève, que les théologiens contemporains appellent *operistitium* ou simplement *cessatio operis*, est un produit d'origine récente : elle ne date guère que du XIXe siècle; elle consiste dans la cessation collective et concertée de travail par les ouvriers d'une usine, d'une industrie ou d'une profession. *Operistitium*, dit Lehmkuhl, *est cessatio operariorum a labore consilio communi peracta. Theologia moralis*, 11e édit., t. I, p. 779. Pour qu'il y ait grève proprement dite, il faut que la cessation de travail soit à peu près générale et qu'elle résulte d'une entente entre les ouvriers intéressés.

Les grèves sont occasionnées, parfois, par des injustices dont l'ouvrier a à se plaindre ou par un légitime désir, chez lui, d'améliorer son sort au point de vue du salaire et à celui des heures de travail; mais elles le sont, souvent aussi, par des exigences exagérées, des mécontentements mal fondés, des convoitises inacceptables de la part des ouvriers, ou bien encore par des excitations intéressées et des promesses trompeuses venant de gens qui trouvent leur compte à ces conflits entre le capital et le travail. Toutes les grèves ne sont donc pas sérieusement motivées et justes.

La grève doit être considérée comme un fléau; car elle entraîne un énorme gaspillage de forces productives, elle cause de grandes pertes et de grandes souffrances et laisse dans le cœur du vaincu — patron ou ouvrier — des ressentiments qui préparent de nouvelles collisions. Elle est préjudiciable à tous, même quand elle n'est accompagnée d'aucune des violences qui la rendent plus redoutable encore.

II. LÉGITIMITÉ. — La grève doit donc être considérée comme un malheur social; elle est un moyen de guerre, elle a tous les inconvénients de la guerre; malgré cela, les ouvriers ont, dans certains cas, le droit d'y recourir. Ce droit est une suite logique du droit naturel d'association. Si les travailleurs peuvent licitement s'unir et se concerter pour défendre leurs intérêts, ils peuvent tout aussi licitement s'entendre pour décider la cessation collective de leur travail, au moins lorsque cette cessation est, comme cela arrive assez souvent, le seul moyen d'obtenir justice et de faire prévaloir leurs légitimes revendications. Le droit à la fin donne droit à l'emploi des moyens, pourvu que les moyens soient honnêtes. Le droit de grève, les gouvernements de presque tous les grands États l'ont reconnu, à la fin du siècle dernier; ils l'ont inscrit dans la législation, tout en l'entourant de certaines réserves, comme c'était leur devoir. La grève a cessé d'être un délit, mais il ne s'ensuit pas qu'elle doive être toujours tenue pour légitime. Il faut, pour en apprécier la licéité ou la non-licéité, tenir compte et de la cessation du travail en elle-même, et des moyens employés pour la produire, et des conditions révolutionnaires ou régulières dans lesquelles elle s'effectue.

Les ouvriers ne peuvent légitimement se mettre en grève tant qu'ils sont liés, envers leur patron, par un contrat ou un quasi-contrat, à moins que ce contrat ne soit notoirement nul, injuste, ou que le patron n'en ait le premier violé les clauses. Le contrat de travail est un contrat synallagmatique, il oblige les deux parties pour tout le temps de sa durée; l'une d'elles ne peut valablement l'annuler seule, parce qu'elle y trouve satisfaction ou profit ; il faut le consentement des deux. Ce n'est qu'à l'expiration de la convention ou à sa résiliation librement consentie par le patron, que les ouvriers ont le droit de cesser le travail : « L'ouvrier, a dit Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*, doit fournir intégralement et fidèlement tout le travail auquel il s'est engagé par contrat libre et conforme à l'équité. » Il est évident que, si le contrat avait été nul, à l'origine, pour cause d'erreur, défaut de liberté ou tout autre motif, le travailleur serait en droit de le considérer comme inopérant.

Le contrat aurait-il été valide, si le patron n'en observe pas les clauses, les ouvriers peuvent, en toute justice, considérer la convention comme résiliée et suspendre le travail immédiatement : *Ante tempus contractus elapsum operistitium facere injustum non fuerit, si ex parte domini aperta committitur contractus læsio, neque ille monitus velit ab inferenda injustitia desistere.* Lehmkuhl, *op. cit.*, p. 779. Il en serait de même si le patron, sans violer les clauses proprement dites du

contrat, lésait quelqu'un des droits inamissibles de son personnel : comme serait abuser de lui en lui imposant un salaire de famine, un travail exagéré ou exécuté dans des conditions intolérables, etc. *Injusta læsio contractus ex parte domini est depressio mercedis aperte injusta, injusta denegatio requiei festivæ, continuatio periculi gravis contra bonos mores. Ibid.*

S'ils ne sont liés par aucun contrat, les ouvriers peuvent légitimement cesser de travailler, à la condition, toutefois, de se conformer aux usages locaux et aux coutumes professionnelles. Ces usages et ces coutumes ont une vraie force obligatoire, elles s'imposent aux ouvriers comme aux patrons; on est toujours censé les avoir acceptées, quand il n'a pas été fait de stipulation contraire. Mais hors de là, on ne peut invoquer aucun motif pour dénier aux travailleurs le droit de se mettre en grève. Ils demeurent libres, tant qu'ils n'ont pas aliéné leur liberté : libres de travailler ou de chômer, de mettre leur activité au service de celui-ci ou au service de celui-là. S'il y a une chose dont l'ouvrier soit incontestablement maître, c'est bien sa personne et, par suite, son travail qui n'est qu'une continuation de sa personnalité. Il n'est tenu de le laisser au service de quelqu'un que dans la mesure où il lui a plu de s'engager.

Si tout ouvier qui n'est pas lié par un contrat peut légitimement cesser son travail, même sans motif, il ne peut légitimement inciter l'ensemble de ses camarades à suivre son exemple, à moins qu'il n'y ait des raisons graves et certaines de faire la grève. Toute grève entraîne des maux aussi considérables que nombreux; elle est une source de préjudices pour les patrons, la société, l'industrie nationale et même les ouvriers. Il est évident que, pour être en droit de pousser à une mesure qui aura de pareilles conséquences, on a besoin de motifs proportionnés et sur le bien-fondé desquels il n'existe pas le moindre doute.

En résumé, la grève étant parfois la seule arme de défense vraiment efficace que possèdent les ouvriers, on ne peut pas leur interdire de s'en servir, quand ils ont besoin de protéger leurs justes intérêts; mais l'arme est à deux tranchants, elle blesse fréquemment non moins gravement ceux qui la tiennent que ceux contre qui elle est dirigée, on n'est pas autorisé à la sortir à chaque instant du fourreau et à en faire n'importe quel usage.

III. Grève et sabotage. — Le sabotage est, aujourd'hui, le complément de presque toute grève violente. Il consiste à immobiliser, à détériorer et même à détruire l'outillage patronal. La grève, disent les défenseurs du sabotage, c'est la guerre; les ouvriers ont par conséquent tous les droits de belligérants. Ils font ce qu'on fait en campagne, on porte à l'ennemi le plus de coups qu'on peut et l'on n'hésite pas à sacrifier tout ce qui pourrait lui être de quelques secours pour emporter la victoire. Si les travailleurs s'attaquent aux machines et au matériel, ce n'est pas pour le vain plaisir de détruire; c'est uniquement parce qu'une impérieuse nécessité les y oblige. S'ils n'immobilisaient pas les instruments de production, ils iraient à la défaite. L'intérêt supérieur de la classe leur dicte la conduite à tenir; briser ce qui peut faire échouer la grève est de bonne guerre.

Ceux qui parlent ainsi oublient que la grève ne peut que très imparfaitement être comparée à la guerre et que, même en temps de guerre, tout n'est pas permis. On reste tenu au respect des personnes et des propriétés. Des torts, seraient-ils considérables de la part des patrons, ne sauraient légitimer de pareils actes. Même commis à titre de représailles ils n'en seraient pas moins criminels; ils déshonoreront toujours ceux qui s'en rendent coupables. Ils sont, surtout quand ils vont jusqu'à la détérioration grave et à la destruction, réprouvés par la morale, flétris par la civilisation et réprimés par les lois. Si on se bornait à une simple immobilisation momentanée, sans détérioration, et que la grève fût certainement juste, le procédé, quoique d'ordre délicat, n'apparaît pas comme nécessairement injuste et condamnable. Les ouvriers se comportent à l'égard des machines et du matériel comme à l'égard de leurs camarades disposés à continuer le travail, ils les mettent dans l'impossibilité de faire échouer la grève.

IV. Grève et liberté de travail. — Si la grève dans certains cas est un droit, le travail pareillement est un droit et un droit tout aussi strict et tout aussi respectable. Il est possible que, lors d'une déclaration de grève, certains ouvriers n'en soient pas partisans et désirent ne pas abandonner l'atelier; en principe, ils doivent être absolument libres de le faire. Ils ont la disposition de leur activité; ils doivent pouvoir l'utiliser s'ils le veulent. Chacun est maître de faire ce qui n'est pas défendu, et la liberté individuelle n'a d'autre limite que celle qui lui est imposée par la loi ou exigée par le respect des droits d'autrui.

Le droit de travailler peut se trouver en conflit avec d'autres droits. Il y a des grèves incontestablement motivées ; déclarées par la majorité des ouvriers intéressés, elles n'ont été décidées que pour faire respecter des droits certains qu'on s'obstine à méconnaître. Si des camarades refusent de se solidariser avec les grévistes et continuent à travailler, ces camarades pourront être cause que les légitimes revendications formulées seront rejetées et que justice ne sera pas rendue. Leur droit de travailler ne peut pas s'exercer sans qu'il en résulte un préjudice grave, non seulement pour les grévistes, mais pour toute la corporation. Ce préjudice grave, ceux qui ont cessé de travailler sont-ils tenus de le laisser causer ? Si des deux droits qui sont en opposition l'un doit céder, n'est-il pas naturel que le droit de quelques individus s'efface devant celui de la collectivité ?

Tout le monde admet que les grévistes, lorsque la grève a été déclarée pour des motifs certains, sérieux et justes, ont le droit d'essayer d'amener tous leurs camarades à y adhérer, non seulement en employant les moyens de persuasion, mais encore en exerçant une certaine pression morale : *In tali casu, quando de tuendo jure magni momenti agitur, fieri potest, ut non violentiam, quidem, at moralem quamdam coactionem contra alios operarios adhibere liceat, excludendo eos a bonis indebitis, ne ipsi injuriæ repulsam inefficacem reddant, modo tamen hi sine proprio damno incurrendo communem cum aliis causam agere possint.* Lehmkuhl, *ibid.* Mais jusqu'où peut aller cette coaction morale sans devenir abusive; c'est très difficile à préciser.

Ce que l'on peut dire, c'est que jamais, pour entraîner les hésitants ou réduire les opposants, il n'est permis de recourir à la violence. Souvent les instigateurs de la grève, pour la faire réussir, usent de menaces graves, de voies de fait même; ils vont jusqu'aux coups et blessures à l'égard de ceux qui ne leur paraissent pas assez décidés à la cessation du travail. De pareils procédés sont inadmissibles; dans aucun cas ils ne sauraient être réputés légitimes, il y a des moyens que la meilleure des fins n'arrivera pas à excuser.

Il est encore communément admis que, le droit de travailler étant un droit certain et rigoureux, on doit n'y apporter aucune atteinte tant qu'il ne se trouve pas en conflit évident avec un droit tout aussi certain, tout aussi rigoureux et d'un ordre supérieur. Si le conflit existe évident, il semble naturel que, toutes choses égales d'ailleurs, le droit d'ordre supérieur ou d'ordre plus général l'emporte. L'on devrait donc accorder que les grévistes, pour défendre leurs intérêts et mettre fin à des abus se produisant à leur préjudice,

peuvent, dans certains cas, s'opposer au travail, à la condition de le faire par des moyens acceptables et de fournir à ceux qu'ils contraignent à la grève de quoi faire suffisamment face à leurs charges familiales. Cette thèse est théoriquement très soutenable, malheureusement son application risque d'ouvrir la porte à de très graves abus. Il serait souverainement périlleux, en effet, d'établir les ouvriers juges dans leur propre cause et de les laisser se constituer leurs propres justiciers, surtout à des heures d'effervescence et d'exaspération.

V. Grève des patrons ou lock out (mettez dehors). — Il arrive que les patrons d'une même région, soit pour se défendre contre les coalitions ouvrières, soit pour arrêter une production trop considérable, soit pour se débarrasser de stocks de marchandises, soit pour tout autre motif, s'entendent pour suspendre tous ensemble le travail, renvoyer leur personnel et fermer momentanément leurs ateliers, chantiers ou usines. Ces grèves patronales sont-elles légitimes ? La question peut être étudiée au point de vue de la justice et à celui de la charité.

Au point de vue de la justice, les patrons peuvent légitimement proclamer le *lock out*, quand ils le jugent à propos, s'ils ne sont liés à l'égard de leurs ouvriers par aucun contrat explicite ou implicite; ils le peuvent encore, même en l'existence d'un contrat, si les ouvriers ont, les premiers, dénoncé ce contrat ou ont cessé d'en observer les clauses; ils le peuvent probablement pareillement dans le cas d'un contrat non dénoncé et observé, s'ils n'ont que ce moyen de se défendre contre d'injustes manœuvres de leur personnel, d'échapper à la ruine ou seulement d'éviter de très graves dommages sortant de la catégorie de ceux qui font partie des risques professionnels. Ils se trouvent alors dans un cas ou de légitime défense ou de force majeure qui excuse la non-observation des conventions antérieurement consenties. Mais, hors des cas qui viennent d'être énumérés, les patrons ne pourraient, sans se rendre coupables d'injustice, renvoyer des ouvriers envers lesquels ils ont des engagements et les condamner, eux et leurs familles, à une misère imméritée. Les droits et les obligations des patrons sont corrélatifs des obligations et des droits des ouvriers.

Souvent, quand les patrons pourraient en rigueur de justice procéder à la fermeture momentanée de leurs usines ou de leurs chantiers, la charité demande qu'ils ne le fassent pas, s'ils n'y sont pas moralement contraints. La fermeture serait une calamité pour leurs ouvriers qui vivent au jour le jour, n'ont généralement aucune avance et sont, par suite, exposés, en cas de chômage, aux pires privations et aux pires souffrances; privations et souffrances que partagent leur femme et leurs enfants. Des patrons chrétiens ou seulement humains hésiteront avant de condamner tant de malheureux à manquer des choses les plus nécessaires à la vie; ils ne s'y résoudront qu'à la dernière extrémité et, s'il faut s'y résoudre, quels que soient les torts qu'on puisse avoir à leur égard, ils s'appliqueront, dans la mesure du possible, à parer aux inconvénients de la décision qu'ils ont la triste obligation de prendre.

VI. Obligation d'éviter les grèves. — A cause des calamités de toute sorte qu'entraîne avec elle la grève, patrons et ouvriers sont tenus de tout faire pour l'éviter, ils doivent aller jusqu'aux limites extrêmes des concessions et ne recourir à une pareille mesure que lorsque des intérêts très graves sont en cause et qu'ont échoué tous les autres moyens d'arriver à une solution équitable. L'État, de son côté, doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour prévenir ces conflits préjudiciables à tous. Son rôle et ses devoirs ont été précisés par Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum.* « Il n'est pas rare, y dit-il, qu'un travail trop prolongé ou trop pénible et un salaire réputé trop faible donnent lieu à ces chômages concertés que l'on appelle grèves. A cette plaie si commune et en même temps si dangereuse, il appartient au pouvoir public d'apporter un remède, car ces chômages tournent non seulement au détriment des patrons et des ouvriers eux-mêmes, mais ils entravent le commerce et nuisent aux intérêts généraux de la société; et, comme ils dégénèrent facilement en violences et en tumultes, la tranquillité s'en trouve souvent compromise. Mais ici il est plus efficace et plus salutaire que l'autorité des lois prévienne le mal et l'empêche de se produire, en écartant avec sagesse les causes qui paraissent de nature à exciter des conflits entre ouvriers et patrons. »

Une dernière question se poserait et elle est intéressante : les engagements, arrachés à un patron sous la menace de grève et à plus forte raison sous la pression d'une grève déclarée, violente et ruineuse pour lui, doivent-ils être considérés comme valables? Cette question n'est qu'un aspect de celle de la liberté requise pour la validité des contrats, qui a sa place ailleurs. Pour la résoudre, il n'y a qu'à s'inspirer des principes donnés sur la matière par les théologiens, les canonistes et les jurisconsultes.

L. Garriguet.

GRIDEL Nicolas, prêtre du diocèse de Nancy, né à Brouville en 1801, ordonné prêtre en 1830. Successivement vicaire à Saint-Nicolas du Port et curé d'Ogéviller, il enseigna la théologie dogmatique au grand séminaire de Nancy (1837), fut ensuite vicaire général de Mgr Menjaud (1847) et en 1853 curé de la paroisse cathédrale à Nancy. Prêtre zélé, énergique et austère, il exerça sa forte influence partout où il passa et fut mêlé pendant d'assez longues années à tous les événements qui à cette époque agitèrent le diocèse. Désireux de voir la liturgie romaine remplacer les liturgies particulières, il eût préféré le missel romain au missel toulois dont Mgr de Forbin-Janson venait de publier une nouvelle édition; mais il ne put faire triompher ses idées. En 1847, lors de l'affaire des frères Baillard, il fut désigné par Mgr Menjaud pour remplacer Léopold Baillard comme supérieur de l'Institut des Frères de Notre-Dame de Sion-Vaudémont. Plus tard, en 1857, il encourut lui-même la disgrâce de son évêque. Dans une lettre confidentielle adressée à Mgr Menjaud, il avait censuré fortement l'administration des vicaires généraux qui dirigeaient le diocèse à la place du prélat que ses fonctions de grand-aumônier retenaient souvent à la cour de Napoléon III. L'évêque rendit la lettre publique et le curé fut privé de sa cure. L'abbé Gridel, qui garda sa stalle de chanoine titulaire, mit dès lors son infatigable activité au service de l'Institution des Jeunes-Aveugles de Nancy, qui périclitait et qu'il rendit prospère, au point d'en être le vrai fondateur. Il mourut le 6 avril 1885. On a de lui : 1° *Elementa theologiæ : de divinitate religionis et vera Christi Ecclesia*, in-8°, Paris, 1843; ce volume ne devait être que le 1er d'une théologie complète que M. Gridel se proposait de publier; l'administration épiscopale, jugeant qu'il y soutenait des doctrines non conformes à l'enseignement de l'Église (doctrine menaisienne du sens commun), quoique les professeurs de l'université de Louvain, à qui l'ouvrage fut soumis, aient déclaré qu'il n'en était rien, refusa de l'autoriser à publier la suite de son ouvrage autrement que sous le voile de l'anonyme. Mais l'éditeur n'y consentit pas. M. Gridel supprima presque tous les exemplaires de l'édition, qui sont fort rares, et renonça à son projet de publier une théologie complète; son travail toutefois ne fut pas entièrement perdu, et il servit à la composition des autres ouvrages de l'auteur; 2° *L'ordre surnaturel et divin*, publié sous le nom de l'abbé Xavier, in-8°, Nancy, 1847; 3° *Soirées chrétiennes ou Explications du catéchisme par des comparaisons et des exemples*,

8 in-12, Paris, 1851-1854; souvent rééditées; 4° *Cours d'instructions religieuses*, 2 in-12, Lyon, 1860; 5° *Instructions sur les sacrements en général et sur chacun en particulier. Divinisation de l'homme par la grâce*, 5 in-12, Lyon, 1859-1863. C'est dans cette série que se placent ses *Instructions pastorales sur le sacrement de mariage* d'abord prêchées à la cathédrale de Nancy. La liberté avec laquelle il avait abordé et traité les questions délicates relatives au mariage chrétien avait paru dangereuse à l'autorité épiscopale qui avait refusé l'*imprimatur*. L'auteur en ayant appelé à Rome de cette décision, l'ouvrage parut avec l'approbation de la S. C. de l'Index et de plusieurs évêques. Il publia aussi des *Instructions sur les vertus chrétiennes et les péchés capitaux*, 4 in-12, Nancy, 1866-1867. Ces écrits sont d'excellents ouvrages de vulgarisation théologique. Dans son traité de l'*Ordre surnaturel et divin*, il a eu, après Rohrbacher dont il était le disciple et l'ami, le mérite de remettre en lumière les doctrines alors trop oubliées de saint Thomas sur le surnaturel et sur la grâce. Étant vicaire général, il avait eu la part principale dans la nouvelle rédaction du *Catéchisme du diocèse de Nancy*. Curé de la cathédrale, il fut un catéchiste remarquable et il forma une génération de chrétiens très instruits des dogmes et des pratiques de la religion.

E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1903, t. III, p. 354, note et *passim*, notamment, p. 396-398; *Semaine religieuse historique et littéraire de la Lorraine*, 1885, n. 15; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1913, t. V, col. 1534.

V. OBLET.

GRIFFINI Michelange, théologien barnabite, naquit à Lodi le 4 mai 1731, et en 1746 entra au noviciat des barnabites à Monza. En 1747, après sa profession, il fut envoyé à Milan, au collège de Saint-Alexandre, et en 1750 à Bologne. Il y approfondit la théologie et la philosophie. Sa renommée de doctrine était si grande que le cardinal Vincent Malvezzi, archevêque de Bologne, lui confia, malgré sa jeunesse, la chaire de théologie dans son séminaire. Il fut nommé pénitencier, et il consacra sa vie aux études scientifiques et littéraires, à la prédication et au ministère apostolique. Sa mort eut lieu à Bologne, le 19 mars 1809. Voici la liste de ses écrits : 1° *Pro Patrum eloquentia in morum institutione tradenda adversus Joannem Barbeyracium diatriba*, Bologne, 1762; l'auteur y réfute le *Traité de la morale des Pères de l'Église*, par Jean Barbeyrac, calviniste; 2° *Animadversiones in Benedicti XIV binas constitutiones de non absolvendo complice peccati contra sextum decalogi præceptum commissi*, Bologne, 1773; l'auteur y démontre l'utilité des constitutions de Benoît XIV pour sauvegarder la dignité du sacrement de la pénitence; il y défend l'autorité suprême du pape au for intérieur et il pose quelques règles générales pour bien saisir la portée et l'étendue des mêmes constitutions; on trouve à la fin de l'ouvrage seize cas de théologie morale qui se rapportent à l'absolution des complices; ces cas ont paru à part sous ce titre : *Casus decem et sex explicantes Benedicti XIV binas constitutiones de non absolvendo complice peccati contra sextum decalogi præceptum commissi, decerpti ex opere ejusdem auctoris super easdem constitutiones elaborato*, Bologne, 1773; 3° *Della vita di Monsignor Giovanni Maria Percoto* († 1776) *della congregazione di S. Paolo, missionario nei regni di Ava e di Pegu, vicario apostolico e vescovo massulense, libri tre*, Udine, 1781; 2e édit., Crémone, 1898; 4° *Plurium a Sancta Sede apostolica damnatarum propositionum moralium ex præjactis theologiæ principiis deprompta censura, ad usum sacerdotum, qui in collegio divæ Luciæ Bononiæ theologiæ morali operam dant*, 2 vol., Bologne, 1791, 1792; l'auteur y examine un grand nombre de propositions condamnées par les papes entre 1665 et 1752; 5° *Lezioni morali sopra le quattro virtù cardinali*, 2 vol., Bologne, 1793; 6° *Brevi riflessi di Eufrasio Lisimaco sul libro della Riforma d'Italia*, Bologne, 1794; 7° *Ritiro spirituale di alcuni giorni per gli chierici regolari di S. Paolo detti barnabiti disposto da un sacerdote della stessa Congregazione*, 2 vol., Milan, 1800. Griffini a publié aussi la version italienne du discours de saint Basile sur les classiques, et du discours du diacre Agapit à l'empereur Justinien, et il a laissé inédits un catéchisme, tiré des écrits de saint Augustin, et une apologie de la confession auriculaire.

J. A. S. (Ignace Augustin Scandellari), *Della vita e delle opere del Padre D. Michel-Angiolo Griffini prete professo della congregazione di San Paolo Elogio*, Bologne, 1809; Colombo, *Profili biografici di insigni barnabiti effigiati sotto i portici de collegio S. Francesco in Lodi*, Crema, 1870.

A. PALMIERI.

GRIFFON, théologien français de la première moitié du XVIIIe siècle, appartenait à la congrégation de la Doctrine chrétienne dont il fut pendant douze ans supérieur général. Très opposé aux jansénistes, le P. Griffon fit tous ses efforts, trop souvent sans succès, pour faire admettre la bulle *Unigenitus* et souscrire le formulaire par les membres de sa congrégation. Il publia : *Abrégé de la théologie de S. Thomas, contenue dans sa Somme, avec la résolution des principales difficultés qu'on peut former sur les décisions de ce saint docteur, par demandes et par réponses*, 2 in-12, Paris, 1707.

Journal des savants, 5 mars 1708; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 660, note.

B. HEURTEBIZE.

GRILLANDO Paul, jurisconsulte italien du XVIe siècle, a composé un traité *De hæreticis et sortilegiis eorumque pœnis*, Lyon, 1536 et 1547.

Joh. Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, in-8°, Stuttgard, 1880, t. III, p. 456; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 1341.

B. HEURTEBIZE.

GRIM Léopold, théologien ascétique et controversiste, né à Bergreichenstein, en Bohême, le 15 novembre 1688, entra dans la Compagnie de Jésus le 22 octobre 1707, enseigna d'abord les humanités et fut nommé, dès la fin de ses études théologiques, professeur de philosophie à l'université de Prague, où il se distingua par la clarté, la solidité et aussi par l'éloquence de son enseignement. La philosophie ne lui est redevable que d'un traité de morale : *Philosophia scolastico-ethica*, in-fol., Prague, 1726. Chargé de la chaire de théologie dogmatique, et de l'enseignement du droit canon, il publia un traité *De Deo uno*, Prague, 1730, et des questions détachées sur les censures et les contrats, qui n'offrent plus aujourd'hui grand intérêt. Il n'en est pas de même de son *Manuale controversisticum*, Breslau, 1732, et surtout de son plus important ouvrage : *Dissertationes theologicæ cum variis quæstionibus statum religiosum potissimum concernentibus*, Breslau, 1731, qui contiennent encore d'utiles renseignements. Devenu maître des novices, puis recteur de plusieurs collèges et provincial de Bohême, le P. Grim se consacra tout entier à ses chères études de spiritualité. Il reste de lui deux ouvrages d'ascétisme devenus très rares : *Cælum novum*, Breslau, 1733, et *Jesus crucifixus, orbis constitutus magister, ibid.*, 1733, 1737. Le P. Grim mourut à Brunn, le 26 avril 1759.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1830 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1913, t. V, col. 234.

P. BERNARD.

GRIMALDI Constantin, né à Naples le 30 janvier 1667, y mourut le 16 octobre 1750. A dix-sept ans, il avait soutenu des thèses de philosophie péripatéticienne avec une ardeur qui se changea en véritable haine avec les années. Il étudia les mathématiques, apprit le fran-

çais et l'espagnol, acquit des connaissances médicales et aborda aussi l'histoire ecclésiastique et la théologie. Sur la fin de sa vie, il eut à subir quarante jours de prison, comme suspect, 17 février 1744. Devenu avec les années grand admirateur de la philosophie de Descartes, Grimaldi partit en campagne pour la défendre contre les attaques du P. Jean-Baptiste de Benedictis, jésuite, qui, sous le pseudonyme de Benedetto Aletino, avait publié cinq *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica*, in-12, Naples, 1694; il donna d'abord dans ce but une *Riposta alla lettera apologetica in difesa della teologia scolastica di Benedetto Aletino, opera nella quale si dimostra esser quanto necessaria la teologia dogmatica e metodica, tanto inutile e vana la volgare teologia scolastica*, in-8°, Cologne (Genève), 1699. Vint ensuite la *Risposta alla seconda lettera apologetica di Benedetto Aletino, in cui fassi vedere quanto manchevole sia la peripatetica dottrina*, in-8°, Cologne (en Allemagne), 1702; et enfin *Risposta alla terza lettera apologetica di Benedetto Aletino, opera in cui dimostrasi quanto salda e pia sia la filosofia di Renato delle Carte, e perchè questo si debba stimare più d'Aristotile*, in-8°, Cologne (Naples), 1703. Le P. de Benedictis répondit d'abord par sa *Difesa della scolastica teologia*, in-12, Rome, 1702, qui renferme une lettre à un personnage imaginaire, Luigi Oligero, et une *Difesa della lettera precedente, al sig. Costantino Grimaldi;* puis par l'autre *Difesa della terza lettera apologetica, divisa in tre parti, la prima teologica, l'altra filosofica su la filosofica cartesiana, e la terza critica su d'alcuni fatti in essa contenuti, al sig. Costantino Grimaldi*, in-8°, Rome, 1705. Occupé à d'autres travaux, Grimaldi laissa passer plusieurs années avant de reprendre cette question, il revit ses Réponses et en donna une nouvelle édition intitulée : *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi, fatte per occasione delle Risposte alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino*, 3 in-4°, Lucques (Naples, 1725). Le P. de Benedictis était mort depuis 1706, ce ne fut pas lui qui répondit, mais une sentence de l'Index, en date du 23 septembre 1726, inscrivant les *Discussioni* et les *Risposte* parmi les ouvrages condamnés *in prima classe.* Grâce aux recommandations du futur cardinal Tamburini et du P. Orsi, maître du sacré palais, moyennant une rétractation signée par l'auteur, le 30 avril 1736, les livres de Grimaldi furent enlevés de la première série, tout en restant prohibés. Notre auteur avait déjà subi les censures romaines pour ses *Considerazioni teologiche fatte a pro delli editti di Sua Maestà Cattolica intorno alle rendite ecclesiastiche*, divisées en deux parties, in-4°, Naples, 1707, 1708. La première avait été condamnée avec d'autres ouvrages sur le même sujet, par un bref de Clément XI, du 17 février 1710, mais comme la seconde n'était point comprise dans la sentence, un nouveau bref du 24 mars la proscrivit également. Grimaldi écrivit encore une *Dissertazione in cui si investiga quali sono le operazioni che dipendono dalla magia diabolica, e quali quelle che derivono dalle magie artificiale e naturale*, qui parut après sa mort, in-4°, Rome, 1751. Il laissait aussi de nombreux manuscrits relatifs surtout aux questions précédentes, et l'on veut qu'il soit en grande partie l'auteur de l'ouvrage qui porte le nom de son fils Grégoire, *Istoria delle leggi e magistrati del regno di Napoli*, 4 in-4°, Lucques (Naples), 1732-1752. En bon père de famille, Grimaldi voulait ainsi assurer une place à son fils dans la république des lettres.

Mazzuchelli, *Vita di Costantino Grimaldi*, opuscule 45 de la *Raccolta* du P. Ange Calogera, Venise, 1728-1758; Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, Venise, 1753, t. IV, p. 176-185; Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani*, Milan, 1848-1859.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GRISOT Jean-Urbain, théologien, né à Chancey vers 1710, mort à Besançon le 13 avril 1772. Entré dans les ordres, il fut tout d'abord employé au ministère paroissial. Très estimé par son archevêque, Mgr Antoine-Pierre de Grammont, il fut choisi pour un des directeurs du séminaire de Besançon et il refusa toujours toute dignité ecclésiastique. On a de lui : *Lettre à un ministre protestant au sujet d'une abjuration*, in-12, Besançon, 1755; *Lettre à un protestant sur la cène du Seigneur, ou la divine eucharistie*, in-12, Besançon, 1767; *Lettres à une dame sur le culte que les catholiques rendent à Jésus-Christ dans l'eucharistie*, in-12, Besançon, 1770; *Histoire de la vie publique de Jésus-Christ tirée des quatre évangélistes, avec des réflexions et une règle de vie pour se sanctifier dans le clergé*, 3 in-12, Besançon, 1765; *Histoire de la sainte jeunesse de Jésus-Christ, tirée de l'Évangile, par forme d'entretiens*, 2 in-12, Besançon, 1769; *Histoire de la vie souffrante et glorieuse de Jésus-Christ, de la dernière Pâque jusqu'à son ascension au ciel, tirée des évangélistes*, 2 in-12, Besançon, 1770. A sa mort, J.-U. Grisot laissait des *Projets de prône* dont Mgr Claude Drouas de Broussey forma les t. III-V des *Instructions sur les fonctions du ministère pastoral adressées par Mgr l'évêque de Toul, prince du Saint-Empire, au clergé séculier et régulier de son diocèse*, 5 in-12, Paris, 1773. Ces *Projets de prône* furent ensuite publiés à part et eurent plusieurs éditions; nous mentionnerons celle qui parut sous le titre : *Projets de prônes pour tous les dimanches et fêtes de l'année, connus sous le nom d'Instructions de Toul. Édition mise en ordre et augmentée par l'abbé Breuillot*, 4 in-12, Besançon, 1819.

Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 482; Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. IV, p. 225; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1902, t. II, p. 563; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 58.

B. HEURTEBIZE.

GROPPER Jean naquit à Soest, en Westphalie, le 24 février 1503. Son père occupait une situation importante dans cette ville. Il y fut même bourgmestre, et, en cette qualité, semble s'être opposé à la révolution anabaptiste. C'est ce qui l'aurait obligé plus tard à quitter Soest pour s'établir à Cologne. Il avait une nombreuse famille, dont quatre fils, qui se distinguèrent tous comme juristes et occupèrent des situations élevées dans l'Église. Le plus jeune, Kaspar, fut auditeur de Rote et chargé de missions importantes par la cour de Rome. Cf. E. Schwarz, *Die Nuntiaturkorrespondenz Kaspar Groppers*, 1898. Mais Jean, l'aîné, reste de tous le plus célèbre. Dès l'âge de quatorze ans, il entrait à l'université de Cologne pour y étudier la jurisprudence. Plus tard seulement il s'adonna à l'étude de la théologie, et, suivant ses propres paroles, « de façon toute privée et sans maître ». Mais déjà ses succès d'école l'avaient mis en relief. Le 7 novembre 1525, il conquérait le grade de docteur en droit civil. Il resta toujours très attaché à la faculté de droit de l'université, et plus tard, malgré ses occupations et ses dignités, il y faisait encore des cours.

Les honneurs venaient rapidement s'accumuler sur ses épaules. En 1525, il était official du prévôt du chapitre, en 1526, grand chancelier de l'archevêché, en 1527, écolâtre de Saint-Géréon de Cologne, en 1532, chanoine et en 1533, écolâtre de Xanten, en 1543, doyen du chapitre tout à la fois à Xanten et à Soest. Il usait d'ailleurs de tous ces titres et de tous ces bénéfices pour le plus grand bien de l'Église et des âmes. Dès ce moment, en effet, il s'occupait activement de la réorganisation de l'archidiocèse de Cologne. Hermann V de Wied, qui occupait le siège, était un homme sans caractère et accessible à toutes les influences. Gropper en profita tout d'abord. Il composait en 1528 un plan de réforme de la province

électorale, basé sur l'accord de la loi civile et des règles canoniques. Il y déterminait exactement les juridictions, de façon à éviter les conflits qui étaient tout à la fois occasion de luttes personnelles et de scandale. Ce projet fut publié l'année suivante sous le titre : *Jurisdictionis ecclesiasticæ archiepiscopalis curiæ Coloniensis reformatio*, Cologne, 1529. En 1530, il prenait un premier contact immédiat avec la Réforme protestante. Il accompagnait son archevêque à la diète d'Augsbourg. C'est là qu'il noua des relations assez intimes avec Mélanchthon. Il allait d'ailleurs avoir affaire directement avec la poussée protestante qui essayait de pénétrer dans les provinces rhénanes.

Elle se faisait jour dès lors à Soest. Et c'est là l'origine, dans la vie de Gropper, d'un curieux problème d'histoire littéraire. A partir de 1533 paraît toute une série de publications satiriques, qui ridiculisent vivement les tentatives des réformateurs sur Soest. Elles sont signées du nom, qui est évidemment un pseudonyme, de Daniel de Soest. Les principales sont la *Confession des prédicants de Soest* (1534), le *Dialogue sur le début d'Isaïe* (1537), enfin, en 1538, l'*Apologetikon*. Ces ouvrages, écrits en bas-allemand, sont certainement l'œuvre d'un homme qui connaissait très bien Soest et sa situation intérieure. D'autre part, il habitait Cologne. En effet, le conseil de Soest s'adressa au conseil de cette dernière ville pour avoir le nom de l'auteur. Il obtint, du reste, une réponse évasive. Or, d'après Jostes, dont les conclusions sont acceptées par van Gulik, le mystérieux Daniel ne serait autre que Gropper lui-même. Pour des raisons purement philologiques, qui d'ailleurs sont loin d'être décisives, cette conjecture fut rejetée par Édouard Schröder, dans la *Deutsche Litteraturzeitung*, 7 juillet 1888, et par Seelmann, *Litteraturblatt für germ. und rom. Philologie*, t. XI, p. 178. Pourtant, les derniers travaux de Schmitz-Kallenberg, qui démontrent les relations étroites que Gropper garda toute sa vie avec sa ville natale, tendraient à confirmer l'hypothèse de Jostes. Le chancelier de Cologne y intervient dans des questions de discipline intérieure et d'enseignement. Il reste en correspondance avec les prêtres catholiques de la ville auxquels il donne des conseils. Il obtient même la réintégration du gardien des frères mineurs qui avait été expulsé. Une pareille influence répond bien aux données du problème que pose Daniel de Soest.

A la suite de la diète d'Augsbourg, Hermann de Wied s'était décidé à réformer son diocèse. Le meilleur moyen lui parut être la réunion d'un synode, qui se tint effectivement à Cologne du 6 au 10 mars 1536. Mais le concile avait été précédé de travaux importants dus pour la plus grande part à Gropper. C'était d'abord un projet de statuts concernant l'abus de l'excommunication dans les affaires civiles, l'âge trop tendre de certains bénéficiers, l'uniformité des rites et du missel dans toute l'étendue de l'archidiocèse, les règles des prédicateurs d'indulgences, la limitation du nombre des processions du saint-sacrement, et la fixation à 25 ans de l'âge des vœux solennels. Toutes ces règles, admises par le concile, se heurtèrent dans l'application au mauvais vouloir des princes temporels, en particulier du duc de Clèves. Aussi ne publia-t-on immédiatement que la formule de la visite diocésaine avec un résumé des canons, sous le titre : *Formula ad quam visitatio intra diœcesim Coloniensem exigetur*, Cologne, 1536. Deux ans après seulement parut l'œuvre complète du synode sous le titre : *Canones concilii provincialis Coloniensis*, Cologne, 1538.

Mais ce volume renferme autre chose que les canons de Cologne. Il se complète par un travail qui est entièrement de la main de Gropper et qui forme la première de ses œuvres théologiques. Le chancelier d'Hermann de Wied avait voulu tracer un exposé complet de la foi catholique, dans lequel il prenait position au sujet des questions controversées. Il lui avait donné le titre de *Enchiridion christianæ institutionis*. On y trouve une explication du symbole des apôtres, de la doctrine des sept sacrements, de l'oraison dominicale et du décalogue. L'ouvrage, dès son apparition, provoqua les éloges des plus célèbres théologiens catholiques de l'époque. Pourtant le point de vue de Gropper est très particulier. L'*Enchiridion* est, en effet, le programme du parti des « expectants » qui cherchait une conciliation doctrinale entre protestants et catholiques. Le point délicat, origine du reste de toutes les autres divergences, était la question de la justification. S'inspirant de la doctrine du théologien de Louvain, Albert Pigghe (Albertus Pighius), Gropper distinguait une double cause formelle de notre justification, d'abord la justice imputée, comme effet de la foi spéciale, puis la justice inhérente, qui, toujours insuffisante, ne pourrait à elle seule opérer la justification. Grâce à cette distinction, on pouvait, pensait-il, interpréter dans un sens catholique la théorie protestante de la *sola fides*. En même temps, Gropper continuait ses travaux de réforme intérieure dans l'archidiocèse. A cette fin, il publiait cette même année son ouvrage allemand : *Des Erzstiffts Cöllen Reformation der weltlicher Gericht, Rechts und Pollizey*. Cet essai traitait surtout des tribunaux civils. Mais il touchait aussi par bien des points à l'organisation religieuse. Aussi Gropper y reprenait-il différentes ordonnances qu'il avait déjà établies dans sa *Reformatio* de 1529.

Une semblable activité avait fait avantageusement connaître le chancelier de Cologne. Charles-Quint résolut alors de l'employer pour une œuvre qui répondait du reste aux idées et au caractère de Gropper. L'empereur espérait toujours terminer les controverses et les luttes religieuses par la voie pacifique des discussions entre théologiens catholiques et théologiens protestants. A cette fin, il provoquait, en 1540, les colloques de Haguenau et de Worms. Gropper y fut appelé et prit une part considérable aux essais de conciliation, qui, du reste, n'aboutirent pas. Charles-Quint ne perdait point ses illusions. L'année suivante, la diète de Ratisbonne lui fut une occasion de renouveler la tentative. Il y appela, du côté catholique, Gropper, son ami Julius Pflug, évêque de Naumbourg, et Jean Eck; du côté protestant, Mélanchthon, Bucer et Pistorius. Les discussions furent présidées par le palatin Frédéric et par l'évêque Granvelle. Les cardinaux Contarini et Morone, favorables aux idées de Gropper, y assistaient. L'empereur fit soumettre aux théologiens un projet d'union dont on ne connaît pas bien l'origine. Cf. L. Cardauns, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542*, p. 16 sq. Après de longues discussions, sortit de la collaboration de Gropper avec Bucer la formule de concorde connue sous le nom d'*Intérim* de Ratisbonne. Elle traitait en vingt-trois articles toutes les matières controversées. Pour la doctrine de la justification en particulier, elle poussait à l'extrême la complaisance vis-à-vis des théories protestantes. L'original latin en a été publié pour la première fois par Bieck, *Dasdreyfache Interim*, Leipzig, 1721.

Au moment même où Gropper pensait être arrivé à une formule satisfaisante pour les deux partis, son œuvre était attaquée des deux côtés à la fois. Mélanchthon déclarait ne pouvoir accepter ni la double justice, ni la définition de la foi qui faisaient le fond de la théologie des expectants. De son côté, Jean Eck combattait l'une et l'autre dans son *Responsum D. Joannis Eckii theologi contra librum Cæsareanum*, publié par Quirini, *Epistolæ Reginaldi Poli*, Brixen, 1748, t. III, p. XLIII sq. Les auteurs de l'*Intérim* voulurent le

défendre et dans ce but écrivirent leur *Contra reprehensionem J. Eccii th. d. defensio libri, quem imperator noster de religione colloquentibus Ratisbonæ exhibuit.* Mais tout ce travail resta vain, et la diète se sépara en remettant la solution des controverses religieuses à un concile national ou général. C'était l'échec pratique de la théologie des expectants.

D'autres difficultés attendaient Gropper. Hermann de Wied, qui n'avait jamais été bien ferme, sous prétexte de conciliation, penchait de plus en plus du côté de la Réforme. Il avait appelé auprès de lui Bucer, dont il suivait les conseils. Le chancelier de Cologne se prêta un certain temps à ces compromis. Il restait en correspondance avec le réformateur strasbourgeois, lui communiquait des plans, l'exhortait à la modération. La correspondance se transforme même en colloques particuliers. Mais bientôt Gropper aperçoit le danger. Dès 1542, il présente à l'archevêque une supplique de l'université et du clergé lui demandant d'éloigner Bucer. Il prend la tête du parti catholique, obtient l'exclusion d'Oldendorp, professeur de droit, partisan des nouvelles doctrines, poursuit dans le clergé les partisans de la communion *sub utraque*, combat le projet de réforme que l'archevêque avait reçu de Mélanchthon et de Bucer et presse Charles-Quint d'intervenir en personne. Celui-ci oblige Hermann à se séparer de ses conseillers. Mais l'archevêque n'en publie pas moins son ordonnance sous le titre : *Eyn christlich Bedencken einer christlichen Reformation* (fin 1543). Le chapitre et l'université chargent une commission, dont Gropper est l'âme, de réfuter cette ordonnance. Le résultat de ses travaux fut le *Christliche und Catholische gegenberichtung eins ehrwirdigen Dhomkapitels zu Cöllen wider das buch der genannter Reformation.* Une traduction latine, due à Everhard Billick, parut presque en même temps, sous le titre : *Antididagma* (1544). L'auteur principal, sinon unique, de ce travail est Gropper. On y retrouve partout son esprit conciliateur et aussi sa doctrine de la justification.

L'ouvrage fut, en général, favorablement reçu. Mais, le 9 juillet 1544, l'université de Louvain, dans une lettre à l'université de Cologne, y signalait quatre points qu'elle considérait comme équivoques et dangereux. Tous se rapportent à la doctrine de la double justice. Gropper, pour se défendre, composa un mémoire intitulé : *Articuli Antididagmatis notati per theologos Lovanienses.* Il cherchait à démontrer l'accord de sa doctrine de la justification avec les textes des anciens Pères et des théologiens récents. Il invoquait surtout Albert Pighghe et, à tort du reste, le théologien français Jean de Gaigni. Il prétendait même que sa doctrine ne différait pas au fond de celle des maîtres de Louvain. Son zèle de conciliation l'abusait certainement sur ce point. Cette réponse était assez vive à l'endroit de ses adversaires. Aussi, l'université de Cologne, à qui elle fut soumise, jugea préférable de répondre elle-même sur un ton plus modéré. C'est ce qu'elle fit dans une lettre du 24 juillet 1544. Elle y reprenait tous les arguments de Gropper dont elle louait l'œuvre et le caractère.

Mais la doctrine de Gropper n'en était pas moins, dès 1546, formellement abandonnée par les théologiens catholiques qui prirent part au nouveau colloque de Ratisbonne. Elle allait recevoir le coup de grâce au concile de Trente. Après de longues discussions et malgré l'appui de Seripando, les Pères, à la majorité de trente-cinq contre cinq, rejetèrent la thèse de la double justification. Elle fut donc formellement condamnée dans le décret du 13 janvier 1547 : *Demum* UNICA *formalis causa (justificationis) est justitia Dei : non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit.* Sess. VI, c. VII. Gropper se soumit complètement, mais non sans regrets, à la décision du concile.

Il était obligé de se défendre encore d'un autre côté. Bucer venait, en effet, de publier un compte rendu tendancieux du colloque de Ratisbonne. Il y ajoutait un pamphlet dirigé spécialement contre Gropper sous le titre : *Eyn Christlich ongeferlich bedencken, wie ein leidlicher Anfang christlicher Vergleichung in der Religion zu machen seyn möchte.* Bucer mettait en cause l'empereur et la diète. Gropper répondit par : *Wahrhaftige Antwort und Gegenberichtung H. G. Gropper uff M. Buceri freventliche Clage und angeben,* Cologne, 1545. L'ouvrage était dédié à l'empereur lui-même, et l'auteur, pour sa justification, l'adressait à la diète de Worms. En même temps il défendait pratiquement le catholicisme dans le diocèse de Cologne. Hermann de Wied favorisait de plus en plus les prédicants luthériens. Gropper, à la tête des catholiques, en appela d'abord à l'empereur. Celui-ci n'obtint aucun résultat. Alors Gropper s'adressa au pape. Une première bulle de Paul III (2 janvier 1546) prononça d'abord la suspension contre l'archevêque. Une seconde bulle du 16 avril l'excommuniait. Charles-Quint se prononça dès lors nettement et menaça Hermann de peine de corps. Celui-ci résigna le 25 février 1547. Son coadjuteur, Adolf de Schauenbourg, fut nommé à sa place. Gropper ne fut pas étranger à cette nomination, puisqu'il envoyait à Rome, le 27 juillet 1546, un mémoire dans lequel il défendait la pureté de la foi du coadjuteur.

Toutes ces luttes avaient désorganisé la vie religieuse dans le diocèse. Le chancelier de Cologne entreprit de la restaurer. Comme écolâtre de Saint-Géréon, il publia tout d'abord un catéchisme sous le titre : *Capita institutionis ad pietatem,* Cologne, 1546. Cet ouvrage était destiné à la jeunesse des écoles. La question tout à la fois dogmatique et disciplinaire qui avait divisé le diocèse était surtout celle de l'eucharistie et de la sainte communion. Contre les tendances luthériennes et utraquistes introduites avec la connivence de Hermann de Wied, Gropper protestait dans son ouvrage allemand : *Vonn warer, wesentlicher und pleibender gegenwertigkeit des Leybs und Bluts Christi nach beschener Consekration,* Cologne, 1548. L'année suivante, il donnait un *Libellus piarum precum,* manuel de piété destiné aux élèves de Saint-Géréon. En 1550, il élargissait le plan de son catéchisme et en faisait un exposé complet de la doctrine chrétienne destiné surtout au clergé. C'est l'*Institutio catholica, elementa christianæ pietatis succincta brevitate complectens,* Cologne, 1550, qui eut un grand succès et fut, quelques années plus tard, traduite en français. Il y ajoutait une instruction pratique sur la dispensation des sacrements : *Wie bey haltung und reichung der heiligen Sakramenten. . die Priester das Volk und errichten mögen,* Cologne, 1550. Et enfin, toujours pour l'élévation intellectuelle et morale du clergé, une *Formula examinandi designatos seu præsentatos ad ecclesias parochiales,* Cologne, 1550.

Charles-Quint n'avait pas abandonné ses projets de conciliation religieuse. Comme les colloques ne réussissaient pas, il se décida à publier une formule de foi et de discipline qu'il voulait promulguer comme loi d'empire. Ce fut le célèbre *Intérim* d'Augsbourg. Il avait consulté les théologiens catholiques, Pflug et Gropper en particulier. C'est très probablement le projet de ce dernier qui s'est conservé manuscrit à la bibliothèque de Zeitz. Il l'avait communiqué à Pflug qui l'inséra mot pour mot dans son travail, dont l'*Intérim* de 1548 n'est qu'un léger remaniement.

Le concile de Trente s'était de nouveau réuni le 1er mai 1551. L'archevêque de Cologne y partait en septembre. Il emmenait Gropper avec lui. Celui-ci

prit une part importante aux délibérations de la commission qui préparait la xiv[e] session. Le 25 octobre, il y traita, dans un discours de quatre heures, la doctrine de la pénitence, dont il défendit le caractère sacramentel contre Luther et Bucer. Le 14 décembre, il dressait, avec son ami Everhard Billick, une liste de seize propositions hérétiques sur le sacrifice de la messe et le sacrement de l'ordre. Le jour de l'Épiphanie 1552, il prononçait le discours solennel en face des Pères assemblés. Ce discours fut imprimé la même année à Cologne. Mais les temps devenaient difficiles pour le concile. Adolf de Schauenbourg quittait Trente en mars. Il est probable que Gropper revint immédiatement avec lui.

Les éminents services qu'il avait rendus à la cause catholique avaient été reconnus à Rome. Paul IV, au consistoire du 18 décembre 1555, lui conféra la pourpre cardinalice, avec le titre de Sainte-Lucie *in Silice*. Malgré toutes les instances du pape, Gropper refusa d'abord cet honneur. Il fit valoir des raisons de santé qui lui rendaient impossibles le voyage et le séjour à Rome. Il continuait, du reste, à Cologne son œuvre de restauration catholique. Le roi des Romains, Ferdinand, l'ayant sollicité de prendre part au colloque de Worms (septembre 1557), il refusa. Une affaire plus importante allait l'amener à Rome même, où il avait cru ne pouvoir jamais venir. Adolf de Schauenbourg était mort le 20 septembre 1556. Son frère Antoine, qui lui succéda sur le siège de Cologne, ne régna pas même deux ans (18 juin 1558). Le chapitre élut alors le comte Gebhard de Mansfeld, dont l'orthodoxie était plus que douteuse. Aussi Gropper prit-il immédiatement le chemin de Rome, pour empêcher la confirmation de cette élection. Ses adversaires, pour parer le coup, le dénoncèrent à l'Inquisition, à propos de sa doctrine sur la justification et de quelques phrases peu précises sur la primauté de saint Pierre. A peine arrivé, Gropper dut composer un mémoire justificatif. Mais les cardinaux et Paul IV lui-même, si sévère pourtant sur les questions de doctrine, ne semblent pas avoir pris l'affaire au sérieux. Sa justification fut pleinement acceptée. Le pape le consulta sur les affaires religieuses d'Allemagne. Gropper lui soumit un mémorandum dans lequel il préconisait le concile général comme seul moyen d'arriver à l'union. Mais toutes ces intrigues et le surcroît des affaires dont il s'était chargé l'avaient épuisé. Il mourut à Rome le 13 mars 1559. Le pape lui-même voulut prononcer son oraison funèbre au service qui eut lieu à Santa Maria del Anima.

Liessem, *Johann Groppers Leben*, Cologne, 1876; K. Varrentrapp, *Hermann von Wied*, Leipzig, 1878; L. Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V*, Fribourg, 1879; F. Jostes, *Daniel von Soest*, Paderborn, 1888; E. Schwarz, *Historisches Jahrbuch*, t. vii (1886), p. 392-423; t. xviii (1897), p. 821 sq.; van Gulik, *Johannes Gropper*, Fribourg, 1906; Hefner, *Die Enstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekrets*, Paderborn, 1909; L. Cardauns, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542*, Rome, 1910; L. Schmitz-Kallenberg et W. Köhler, dans *Briefmappe*, Paderborn, 1911, p. 120-141, 244-247; St. Ehses, *Römische Quartalschrift*, t. xx, p. 175 sq.

A. Humbert.

GROSSETESTE Robert, théologien anglais, naquit vers 1175 à Stradbrook, dans le comté de Suffolk, de parents très pauvres. Il reçut l'instruction élémentaire dans une école de Lincoln, puis il fut envoyé à Oxford où il étudia non seulement la théologie, mais encore la jurisprudence et la médecine, comme en fait foi une lettre par laquelle Giraud de Barri le recommandait à Guillaume de Vere, évêque de Hereford, avant 1199. On dit couramment qu'il étudia ensuite à Paris, mais aucun auteur contemporain ne mentionne ce fait; quoi qu'il en soit, dans les premières années du xiii[e] siècle nous le trouvons à Oxford, avec le titre de recteur des écoles, qui fut ensuite changé en celui de chancelier. En 1224, sur la demande d'Agnello de Pise, provincial des frères mineurs, il ouvrit ses cours publics dans la maison que ces religieux venaient d'établir à Oxford, et y enseigna jusqu'au moment de sa promotion à l'épiscopat en 1235. Il exerça pendant ce temps différentes charges importantes du ministère pastoral, et à la mort d'Hugues de Wells, évêque de Lincoln, il fut élu par le chapitre pour lui succéder. Le diocèse de Lincoln, qui était alors le plus grand d'Angleterre et s'étendait sur neuf comtés, offrait un champ considérable à l'activité réformatrice du nouvel évêque. Grosseteste ne recula pas devant la tâche, et il se mit incontinent en devoir de commencer la visite de son troupeau. Il se trouva en face de difficultés qui firent de son épiscopat une lutte continuelle. Son chapitre tout d'abord prétendait n'être pas soumis à la visite épiscopale; il ne put en venir à bout qu'après une dispute de six ans, et il fallut l'intervention du pape pour trancher la question en faveur de l'évêque. Il eut aussi des démêlés avec les monastères, qui possédaient dans son diocèse beaucoup de bénéfices, et qui, paraît-il, étaient loin de pourvoir comme ils l'auraient dû aux nécessités spirituelles du peuple; il travailla pendant tout son épiscopat pour les forcer à établir et à payer dans chaque paroisse un vicaire résident. Il réussit en partie, mais les moyens qu'il employa pour arriver à ses fins furent si violents que Matthieu Paris l'appelle un persécuteur des moines.

Mais ce qui a rendu Grosseteste très populaire auprès des écrivains anglais protestants, ce sont ses démêlés avec le Saint-Siège; on a même été jusqu'à faire de lui un précurseur de la Réformation. Ceci est faux; l'évêque de Lincoln a toujours reconnu la primauté du pape et son droit de commander à l'Église entière; il proclame sa croyance maintes et maintes fois dans ses lettres, il engage le roi à se soumettre à celui qui, dit-il, est son père et sa mère; il sait bien aussi avoir recours au souverain pontife dans ses difficultés soit avec son chapitre, soit avec les monastères, soit avec le roi. Il n'a résisté au pape que sur un point : il refusait de conférer des bénéfices à des Italiens qui étaient incapables de les desservir, parce qu'ils ne parlaient pas anglais, et qui souvent ne mettaient même pas le pied en Angleterre. Il réclamait aussi contre le nombre excessif de bénéfices ainsi donné à des étrangers, ce qui appauvrissait considérablement l'Église d'Angleterre. Il a parfois parlé durement, surtout dans une lettre célèbre qu'il écrivit, a-t-on dit, à Innocent IV, mais qui était adressée à un secrétaire du pape qui portait aussi le nom d'Innocent; mais même dans cette lettre il proteste de sa soumission au pape, qui est dans la hiérarchie ecclésiastique le type et le représentant du Christ, et il trouve une formule curieuse pour concilier sa résistance avec son respect pour l'autorité pontificale. « C'est par obéissance, dit-il, que ie désobéis, que je proteste que je me révolte. »

Il favorisa beaucoup les ordres mendiants, qui étaient alors dans toute la ferveur de leur institution primitive, Nous l'avons vu enseigner à Oxford dans l'école des franciscains, qui furent toujours ses préférés, et parmi lesquels il trouva son plus intime ami, Adam Marsh (de Marisco), voir t. i, col. 387; mais il aimait aussi les dominicains, et ce fut l'un d'entre eux, Jean de Saint-Giles, qui l'assista au moment de sa mort, en qualité de médecin aussi bien que de théologien. Il mourut en 1253. Plusieurs tentatives furent faites pour obtenir sa canonisation, mais sans succès.

La liste de ses ouvrages donnée par Pegge, un de ses biographes, remplit vingt-cinq pages in-4°; la plupart sont encore en manuscrit. Il avait une science ency-

clopédique, et écrivit sur toutes sortes de sujets : théologie, surtout pratique, philosophie, sciences naturelles, astronomie, géométrie, arithmétique, médecine, musique, politique; son dessein était de mettre toutes ces sciences au service de la théologie; outre le latin, il savait le grec et l'hébreu; il fit de larges extraits des gloses hébraïques, et traduisit de nombreux textes grecs. Voici les textes de quelques-uns de ses principaux ouvrages qui ont été imprimés. La collection de ses lettres a été publiée, en 1861, par H. R. Luard dans *Rolls series*, Londres. *Commentarius in Dyonisii Areopagitæ librum de Mystica theologia*, Strasbourg, 1502; *Commentarius in libros Posteriorum Aristotelis*, Venise, 1494, et bien des fois depuis; *Compendium sphæræ mundi*, avec d'autres opuscules sur les sciences, Venise, 1508 et 1514; *Libellus de Phisicis unus*, Nuremberg, 1503; *Commentarius in libros Physicos Aristotelis*, Venise, 1506; *De doctrina cordis et speculum concionatorum*, Naples, 1607; *Testamenta XII patriarcharum*, 1520, Haguenau, 1532, et souvent depuis, fut en partie traduit en français, 1555; un fragment du *De cessatione legalium* parut à Londres, en 1658. Ses ouvrages philosophiques ont été publiés par L. Baur, *Des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, philosophische Werke zum erstenmal vollständig besorgt*, 2 in-8°, Munster, 1912.

On trouvera des articles sur Grosseteste dans les dictionnaires et encyclopédies. Pour sa vie, voir Matthieu Paris et les chroniqueurs contemporains; Luard, *Roberti Grosseteste episcopi quondam Lincolniensis epistolæ*, *Rolls series*, Londres, 1861, avec une excellente préface; Brewer, *Adde Marisco epistolæ*, dans les *Monumenta franciscana*, même collection, Londres, 1858; Pegge, *Life of Robert Grosseteste*, Londres, 1793; Perry, *Life and times of bishop Grosseteste*, Londres, 1871, ouvrage rempli de préjugés protestants; J. Felten, *Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln*, Fribourg, 1887; Stevenson, *Robert Grosseteste, bishop of Lincoln*, Londres, 1899; Gasquet, *Henry III and the Church*, Londres, 1905; L. Baur, *Das philosophische Lebenswerk des Robert Grosseteste*, dans la *Dritte Vereinsschrift für 1910* de la *Görresgesellschaft*, Cologne, 1910; *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste* (*Festschrift* en l'honneur de von Hertling), 1914, p. 41-55. On trouvera des détails sur son séjour à Oxford dans Rashdall, *Universities of Europe during the middle ages;* Little, *Grey Friars at Oxford;* Felder (P. Hilarin de Lucerne), *Histoire des études dans l'ordre de Saint-François*, trad. franç., Paris, 1908. Pour ses ouvrages, voir Tanner, *Bibliotheca Britannico-Hibernica*, Londres, 1748; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1835, t. XVIII; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. I, et les auteurs cités plus haut. Sur sa traduction grecque de saint Jean Damascène, voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 256-292.

A. Gatard.

GROSTÊTE DES MAHIS Marin, théologien, né à Paris le 22 décembre 1649, mort à Orléans le 16 décembre 1694. D une famille protestante, il alla étudier à Genève, puis à Oxford, et se fit recevoir ministre. En cette qualité il fut envoyé à Authon, dans le Perche, puis à Brionne et à Orléans. Ayant conçu quelques doutes, il voulut avoir des conférences avec les ministres les plus renommés et avec les docteurs catholiques. Après deux années de sérieuses études, après avoir beaucoup prié, il abjura les erreurs protestantes à Paris, le 27 mai 1681, entre les mains de Mgr de Coislin, évêque d'Orléans. Irrité, son père, qui était un des anciens de Charenton, le chassa de sa maison; mais quelques années plus tard, lui-même avec d'autres membres de sa famille devait venir sous la conduite de son fils à l'Église catholique. Vers 1686, Grostête des Mahis entra au séminaire Saint-Magloire à Paris. L'évêque d'Orléans voulant l'attacher à son diocèse, lui donna un canonicat de sa cathédrale et en 1690 l'ordonna diacre : par humilité il refusa le sacerdoce. Le ministre converti prêcha dans les diocèses de Poitiers et de Luçon afin de ramener les protestants à la véritable Église. Il voulut aussi aller de nouveau dans les différents pays où il avait enseigné l'erreur. Grostête des Mahis contribua beaucoup à la formation de la maison des Nouvelles catholiques à Orléans. Il est auteur des ouvrages suivants : *Lettre à une personne de la religion prétendue réformée où la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est prouvée par la sainte Écriture*, in-8°, Orléans, 1684; *Considérations sur le schisme des protestants*, in-12, Orléans, 1685; *La vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture sainte et la tradition*, 2 in-12, Paris, 1696; parlant de l'auteur de ce dernier ouvrage, Fénelon disait : « Il savait la doctrine des protestants comme un homme qui a été un de leurs plus éclairés pasteurs et celle de l'Église catholique comme un docteur qui aurait été d'abord nourri dans son sein. » En tête de cet ouvrage se trouve un *Éloge historique de feu des Mahis*, signé de Gilles Jousset, mais qui est du P. Quesnel, de l'Oratoire.

Guil. Prousteau antecessoris Aurelianensis epistola ad nobilem et clarissimum virum Petrum de Porrade Massiliensem de obitu ac virtutibus Marini Grostete des Mahis, diaconi et canonici Aurelianensis, in-12, Orléans, 1695; *Journal des savants*, 2 avril 1696; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle, IVe partie*, in-8°, Paris, 1729, p. 435; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. V *b*, p. 402; Picot, *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1824, t. II, p. 222, 251, 260; A. Ræss, *Die Convertiten*, t. VIII, p. 209-231; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 434.

B. Heurtebize.

GROU Jean-Nicolas, jésuite français, né à Calais le 23 novembre 1731, fit ses études dans les collèges de la Compagnie de Jésus, vraisemblablement à Paris, à Louis-le-Grand, et entra au noviciat à l'âge de quinze ans, en novembre 1746. Professeur de grammaire et d'humanités au collège de La Flèche, de 1751 à 1755, il témoigna d'un goût très vif pour la littérature, surtout pour les œuvres de Platon et de Cicéron. Le premier fruit de ces études fut une traduction de la *République* de Platon, publiée à Paris en 1762, 2 in-12, et qui attira aussitôt l'attention de tous les lettrés. Vint ensuite la traduction des *Lois* de Platon, 2 in-12, Paris, 1769, et des *Dialogues*, 2 in-12, Amsterdam, 1770, ouvrages souvent réimprimés et insérés dans plusieurs collections, notamment dans les *Œuvres complètes de Platon*, publiées sous la direction de M. Émile Saisset, Paris, 1869. La traduction de la *République* et des *Lois* a été reproduite, avec quelques corrections, par Victor Cousin dans son édition de Platon. Cf. P. de Bonniot, *Le P. Grou chez M. Cousin*, dans *Études religieuses*, 1888, t. XLV, p. 569 sq.; 1889, t. XLVI, p. 50 sq.

Les attaques des philosophes et des jansénistes contre la Compagnie de Jésus se multipliaient alors avec une violence qui ne se contenait plus. Associé dès 1761 au P. Brottier, le célèbre bibliothécaire de Louis-le-Grand, le P. Grou se hâta d'entrer en lice et de dénoncer les erreurs de fait et les falsifications de textes. A propos d'un prétendu édit de bannissement porté par Henri IV en 1595, il publia une première *Lettre à M.* *** *conseiller au Parlement de Paris*, 1763, suivie bientôt d'une *Seconde lettre...* Toutes deux faisaient justice de la calomnie mise en cours par le Parlement de Paris qui, dans son arrêt du 6 août 1762, rapportait en entier cet édit. Voué tout entier à l'apologie de son ordre, il rédigea et publia avec le P. Sauvage un grand ouvrage qui intéresse spécialement les doctrines de la Compagnie : *Réponse au livre intitulé :* « Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre », que les soi-disant jésuites ont dans tous les temps et persévéramment soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres, 3 in-4°, Paris, 1763-1765. Les *Extraits* étaient l'œuvre du conseiller Roussel de La Tour et des abbés Gouget et Minard. La *Réponse*

établit que ces *Extraits* ne contiennent pas moins de 758 falsifications.

Après la suppression de la Compagnie de Jésus en France par le parlement, le P. Grou s'était retiré en Lorraine. Il passa l'année 1764 au noviciat de Nancy, puis pendant deux ans enseigna la langue grecque à l'université de Pont-à-Mousson. La mort de Stanislas en 1766 amena la dispersion des maisons jusque-là conservées en terre lorraine. Le P. Grou fut appelé secrètement à Paris par l'archevêque, Mgr de Beaumont, qui lui confia le soin d'écrire sur les matières religieuses mises alors en discussion par les incrédules. Il rassembla une immense quantité de documents qui auraient servi, suivant quelques témoignages rapportés par le P. Cadrès, mais nullement décisifs, au *Dictionnaire théologique* de Bergier. Sous le nom de *Le Claire*, il vivait pauvre et caché, dans un galetas de la rue de Sèvres, proche du couvent des Filles de Saint-Thomas de Villeneuve, où il disait la messe tous les jours. Il dirigeait en même temps une communauté de religieuses bénédictines, tout en poursuivant activement sa traduction de Platon. Dans sa détresse, il ne craint pas d'entreprendre le voyage de Hollande, en 1770, pour mener à bien la publication des *Dialogues*. Mais une retraite qu'il fit cette même année, nommée par lui l'année de sa conversion, vint orienter son esprit vers des pensées toutes divines. Désormais il ne sera plus occupé que de la perfection de son âme, qu'il conduira à une éminente sainteté et ses études ne seront plus que des voies spirituelles et des choses de Dieu.

Alors commence la série de ces magnifiques traités de spiritualité douce et ferme, pénétrante et élevée, qui font du P. Grou un des maîtres les plus éminents et les plus aimés de la vie intérieure : *Caractères de la vraie dévotion*, par M. l'abbé Grou, Paris, 1778; *Morale tirée des Confessions de saint Augustin*, *ibid.*, 1786; cf. *Journal* de Feller, août 1787; *Maximes spirituelles avec des explications*, *ibid.*, 1789; *La science pratique du crucifix dans l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie, pour servir de suite à un livre intitulé :* La science du crucifix. Par l'abbé G., *ibid.*, 1789. *La science du crucifix* est du P. Marie, S. J. Il parut de ce livre, en 1783, une nouvelle édition *revue par le P. G.* L'initiale a fait attribuer au P. Grou cet ouvrage qui est du P. Gasté. Cf. Sommergovel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, au mot : *Nic. Gasté*, t. III, col. 1254, n. 2; *Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu* avec un petit écrit sur le don de soi-même à Dieu, Londres, 1796. Toutes les éditions publiées par Périsse frères depuis 1828 et celles de Lecoffre à dater de 1847 contiennent des *Pensées chrétiennes* qui remplissent les onze dernières pages du volume. Ces *Pensées* ne sont pas du P. Grou. *L'intérieur de Jésus et de Marie*, 2 in-12, Paris, 1815, ouvrage publié après la mort de l'auteur sur une mauvaise copie d'un manuscrit qui n'était pas destiné à l'impression; les fautes typographiques se sont par surcroît multipliées dans les éditions suivantes; le P. Cadrès, en 1862, a publié le manuscrit destiné par l'auteur à l'impression; la meilleure édition est celle du P. A. Pottier, Paris, 1889; *Le chrétien sanctifié par l'oraison dominicale*, publié d'abord par A. Chanselle, Paris, 1832, sur la version anglaise du P. Laurenson; puis par le P. Cadrès, Paris,1858, sur le ms. original; *Manuel des âmes intérieures. Suite d'opuscules inédits du P. Grou*, Paris, 1833; *Le livre du jeune homme ou maximes pour la conduite de la vie*, ouvrage inédit publié par le P. Jean Noury, Paris, 1874; le P. Grou avait composé ce traité pour un jeune seigneur anglais; *L'école de Jésus-Christ*, publiée par le P. Doyotte sur le ms. autographe, 2 in-12, Paris, 1885. Tous ces ouvrages ont eu un nombre considérable d'éditions et ont été traduits en anglais, en allemand, en italien, en espagnol, en flamand, en polonais.

En 1792, le P. Grou s'était retiré en Angleterre, dans la famille de sir Thomas Weld, au château de Lulworth. Il continua dans la retraite sa vie de recueillement, d'austérités et de labeur, en dirigeant dans les voies de la perfection un groupe de prêtres et de religieux émigrés. Son activité littéraire tient du prodige. En dehors des nombreux ouvrages publiés de son vivant et après sa mort, tous d'une sûreté de doctrine et d'une perfection de forme également admirables, le P. Grou a travaillé pendant quatorze ans, avec le P. Guérin du Rocher, à la composition d'un *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, dont les matériaux laborieusement rassemblés, s'ils n'ont pas été utilisés par Bergier, ont disparu. Les volumineux manuscrits laissés par le P. Grou contiennent plusieurs retraites qui n'ont pas encore été publiées, des traités sur le bonheur, sur la paix de l'âme, des instructions écrites pour miss Weld, des corrections du texte de Platon d'après l'édition et les notes d'Henri Étienne, des corrections de tout le texte de Cicéron, 2 vol. de 876 et 1488 p., des corrections de l'*Iliade* et d'une partie de l'*Odyssée* (inachevé), des corrections de tout le texte d'Horace, de Tite-Live, une *Novi Testamenti versio vulgata e græco emendata*, 2 vol. de 720 et 459 p., des *Observations sur la doctrine et le style de Massillon*, 713 p., des Lettres adressées à Mme d'Adhémar. La *Retraite spirituelle sur les qualités et devoirs du chrétien* a été publiée par le P. H. Watrigant, Paris, 1913, dans le texte même du manuscrit. Cette *Retraite* est mentionnée par le P. Grou dans une lettre du 30 octobre 1803 au P. Simpson.

Lorsque la Compagnie eut été rétablie en Russie par Pie VII, le 7 mars 1801, les anciens jésuites d'Angleterre demandèrent aussitôt à être incorporés de nouveau à l'institut renaissant. Le P. Gruber leur obtint cette faveur et le P. Grou eut la joie de renouveler ses vœux de profès le 22 mai 1803. Il mourut le 13 décembre de cette même année au château de Lulworth.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1868-1882; *Mémoires de Trévoux*, 1762, p. 773 sq., 892 sq., 965 sq.; *Journal des savants*, 1762, p. 515 sq.; 1763, p. 3 sq.; *Année littéraire*, 1762, t. II, p. 289 sq.; *Journal encyclop.*, 1763, t. VIII, p. 25 sq.; 1770, t. VII, p. 194; *Correspondance de Grimm*, t. I, p. 85; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., Inspruck, 1913, t. V, col. 830; A. Cadrès, *Le P. Jean-Nicolas Grou*, 2ᵉ édit., Paris, 1866; Eug. Martin, *L'université de Pont-à-Mousson*, Paris, 1891, p. 416.

P. BERNARD.

GUADAGNOLI Philippe, né à Magliano dans les Abruzzes vers 1596, fit profession dans la congrégation des clercs réguliers mineurs, le 13 mai 1612. Doué d'une grande aptitude pour l'étude des langues orientales, il apprit le grec, l'hébreu, le chaldéen, le persan et principalement l'arabe, qu'il enseigna à la Sapience. Le 14 janvier 1656, il complimentait en cette langue la reine Christine de Suède; ce devait être sa dernière satisfaction d'orientaliste; il mourut le 27 mars suivant. En 1631, Guadagnoli faisait paraître une *Apologia pro christiana religione, qua respondetur ad objectiones Ahmed filii Zin Alabedin Persæ Asphahensis, contentas in libro inscripto Politor speculi*, in-4°, Rome. Ce livre a une histoire : un jésuite espagnol, le P. Jérôme Xavier, avait publié en langue persane un ouvrage apologétique intitulé : *Le miroir qui montre la vérité*, 1596. Il tomba entre les mains du Persan Ahmed qui chercha à le réfuter par le *Polisseur du miroir*, 1621; on dit qu'il envoya son livre au pape en le défiant de lui répondre. Urbain VIII, auquel il parvint, chargea Guadagnoli de ce travail; de là l'*Apologia*, écrite en latin avec de nombreux passages en arabe. L'auteur la traduisit en cette langue et elle parut sous ce titre latin : *Responsio ad objectiones Ahmed*, etc., in-4°, Rome, 1637. Continuant encore le même travail, notre apologiste donna

les *Considerationes ad Mahomettanos cum responsione ad objectiones Ahmed*, etc., in-4°, Rome, 1649. On rapporte que le fils de Zin Alabedin fut converti par la réfutation de Guadagnoli. Dans la préface des *Considerationes* l'auteur disait avoir achevé une version arabe de la Bible, à laquelle il travaillait depuis vingt-sept ans; mais il croyait utile de faire précéder l'édition des Livres saints par celle des *Considerationes*. La *Biblia sacra arabica Sacræ Congregationis de Propaganda fide jussu edita*, 3 in-fol., ne parut qu'en 1671 : la traduction de Guadagnoli avait été revue par Abraham Echellensis († 1664), voir t. I, col. 116, et par Louis Maracci. Celui-ci, croyons-nous, écrivit la Préface, dans laquelle l'idée première de la traduction est attribuée à l'archevêque de Damas, Serge Risi († 1638), et la date de 1625 fixée comme celle de la commission donnée à plusieurs orientalistes, bien que Guadagnoli dise avoir commencé son travail en 1622. Tout en le poursuivant, il avait aussi édité les *Breves arabicæ linguæ institutiones*, in-fol., Rome, 1642, et composé un *Dictionnaire arabe* qui était conservé manuscrit dans son couvent de Saint-Laurent *in Lucina* ainsi que d'autres ouvrages inédits, mentionnés par Léon Allatius dans les *Apes Urbanæ*.

Nicolas Toppi, *Bibliotheca Napolitana*, Naples, 1678, p. 85; Moréri, *Dictionnaire historique*; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Paris, 1898, t. VIII, col. 1337.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GUALANDI Jean-Bernard, Florentin, avait embrassé la cléricature; il ne voulut toutefois accepter aucune des dignités auxquelles sa vaste culture lui ouvrait le chemin, afin de se consacrer entièrement à ses études. Bien que comme élégance il soit inférieur à d'autres, il est demeuré surtout connu par ses traductions de la *Vie d'Apollonius de Tyane* par Philostrate, in-8°, Venise, 1549; du *Traité des monnaies* (*De asse*) de Guillaume Budé, in-8°, Florence, 1562; et des *Apophtegmes de Plutarque*, Venise, 1567. La vie de Gualandi est demeurée assez inconnue: un concours de circonstances, qu'il ne précise pas, l'avait conduit, à sa grande frayeur, au milieu des batailles qui se livrèrent dans le Milanais, entre Français et Italiens sous François Ier. *In hortis nostris, ex valle Ticini*, il dédiait au duc de Milan François II Sforza, le 13 août 1523, un *Dialogus de optimo principe*, édité plus tard avec un autre *Dialogus de liberali institutione*, dédié à Côme de Médicis le Jeune (1531) et un discours, plus académique que religieux, prononcé *in epulo* au palais ducal, *Oratio in honorem divum Cosmæ et Damiani*, in-8°, Florence, 1561. Gualandi publia encore un *Tractatus de vero judicio et providentia*, in-8°, Florence, 1562.

Jules Negri, *Istoria degli scrittori fiorentini*, Florence, 1742, p. 254; Barthélemy Gamba, *Serie dei testi di lingua italiana*, Venise, 1828; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GUALDO Gabriel, né à Vicence, de la famille des Gualdi-Mori, vers 1657, entra jeune chez les théatins de sa ville natale le 8 juillet 1674. Environ dix ans après, ses études achevées, il fut envoyé à Padoue pour y enseigner la philosophie; on le chargea ensuite du cours de théologie qu'il professa de longues années; enfin, usé par les ans et les travaux, il y mourut plus qu'octogénaire, le 9 mars 1743. Gualdo fut bon théologien et canoniste; probabilioriste pour lui-même, il était probabiliste pour autrui, car il voyait là un moyen efficace de travailler au salut des âmes; il se fit donc un des plus ardents champions de l'usage de l'opinion probable, qu'il défendit dans une foule d'écrits, publiés pour la plupart sous des noms d'emprunt, Guy Bellagra, Ange Cupezioli, Nicolas Pégulet. Sous le premier il publia la *Risposta all'autore dell' Apologia de' Santi Padri*, in-12, Salzbourg (fausse indication), 1701. Cette apologie des saints Pères, Bassano, 1696, avait eu pour auteur un conventuel, le P. Bernardin Ciaffoni de Sant-Eplidio († 1684), qui, sous prétexte de défendre les Pères contre l'abus que les probabilistes faisaient de leurs doctrines, attaquait ceux-ci et les jésuites en copiant les *Lettres provinciales*. Déjà le P. De Benedetti, S. J., avait répondu par *La scimmia del Montalto*, Gratz, 1698. Ces deux livres furent condamnés par décret du Saint-Office le 14 septembre 1701. Gualdo publia ensuite, sous le nom de Nicolas Pégulet, son *Tractatus probabilitatis ex principiis antiquorum compositus, in quo probabilitas in genere, æqualis et minor per ea quæ docuerunt antiqui stabiliuntur*, in-4°, Louvain (en Italie), 1707. Cet ouvrage, qui est le principal du savant théatin, fut condamné par la S. C. de l'Index, le 13 mai 1710. Bientôt après, sous le pseudonyme d'Ange Cupezioli, Gualdo fit paraître : *Baptisma puerorum in uteris existentium iterum assertum, dissertatio medico-theologica*, in-8°, Padoue, 1710; 1712; où il reprend et développe ce qu'il avait écrit sur cette question dans le *Tractatus probabilitatis*. Le *Giornale de' letterati d'Italia*, Venise, 1710, t. I, p. 357, avait fait de ce livre, un grand éloge qui déplut au P. Chrysostome Scarfa, basilien de Naples, et sous le nom de Crisofano Scardiecletti, il fit imprimer une addition, *Giunta al primo tomo del Giornale de' letterati*, Naples, 1712, dans laquelle il attaquait Gualdo et faisait grand cas du livre condamné de Ciaffoni et d'autres. Le théatin répondit par la *Difesa del P. D. Gabrielle Gualdo al signor Grisofnoa Cardiecletti. Operetta d'Angelo Cupezoli*, 1712. Cette défense parut de nouveau avec d'autres opuscules dans le *Baptisma puerorum... tertio assertum... auctore Angelo Cupetioli*, in-8°, Venise, 1723. Un confrère de Gualdo, le P. Scarella, réédita encore ce livre, in-4°, Udine, 1769. Les antiprobabilistes accusaient leurs adversaires de résoudre les cas de conscience par la seule raison: notre théatin répondit pour les justifier dans une *Disputatio an liceat solis rationibus naturalibus quæstiones theologicas dirimere*, in-8°, Padoue, 1717. Il écrivit contre le Rituel d'Alet de Nicolas Pavillon une *Dissertatio an liceat peccatores statim post confessionem absolvere*, in-8°, Padoue, 1719; il en publia une autre, *De auctoritate D. Augustini, ibid.*, 1720, contre Henri Noris; une troisième, *An metus inferni expellere possit voluntatem peccandi, ibid.*, 1721. Dans sa 3e édition du *Baptisma puerorum*, 1723, il donna de nouveau une *Disputatio an auctoritates Patrum, quas in medium proferunt probabilioristæ, efficaciter probent majorem probabilitatem esse sequendam* (Padoue, 1719), contre les décisions de l'Assemblée du clergé de France en 1700; une autre, *An recentiores aliquid invenerint quo aliqui ex ipsis ab opinione Magistri, Alensis, Alberti Magni, D. Thomæ, D. Bonaventuræ, Scoti et aliorum antiquorum in materia de pœna peccato originali debita merito discedere potuerunt*, qui est relative au sort des enfants morts sans baptême; enfin une *Breve difesa del probabilismo*. Le P. Jacques-Hyacinthe Serry, dominicain, ayant attaqué Gualdo, qu'il traitait d'écrivain masqué, au sujet d'un texte de saint Augustin sur les enfants morts sans baptême, celui-ci répliqua par une *Larvati scribillatoris brevissima defensio ab injuriis ac falsitatibus aliisque auctoris Vindiciarum Ambrosii Catharini*, Padoue, 1727, et par une *Altera defensio*. Il en fit encore paraître une autre sous le nom de Cupezioli : *Defensio ab aliquibus objectis contra probabilitatem in libro cui titulus Elementa moralia repertis*, in-4°, Padoue, 1730. Arrivé à une heureuse vieillesse, le P. Gualdo donna pour couronner son œuvre un important ouvrage, qu'il avait poursuivi au milieu de ses polémiques en faveur du probabilisme : *Theologia contemplativa et moralis D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, auctore Angelo Cupetioli*, 3 in-fol., Venise, 1737. Le docte et laborieux théatin avait aussi cultivé la poésie et

il existe de lui deux œuvres de jeunesse assez curieuses : *Carmen philosophicum, id est conclusiones ex universa philosophia depromptæ et exametro carmine decantatæ*, in-4°, Padoue, 1704, auquel fait pendant un *Carmen theologicum*, du même genre, *ibid.*; réédités en 1710 et 1712.

Giornale de'letterati d'Italia, Venise, 1710, t. I, p. 357; t. XXXI, p. 430; t. XXXII, p. 555; Innocent Savonarola, *Memorie del P. Gabrielle Gualdo*, dans la *Miscellanea di varie operette* du P. Joseph Marie Bergantini, Venise, 1744, t. VIII, p. 426; Antoine François Vezzozi, *Scrittori de' clerici regolari detti teatini*, Rome, 1781, t. I, p. 425-432; G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani*, Milan, 1748-1759; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1639-1640.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GUARINI Jean-Baptiste, jésuite italien, né à Palerme le 9 décembre 1719, admis au noviciat le 7 décembre 1733. Il enseigna la philosophie à Palerme, puis la théologie à Messine. Son traité de droit naturel : *Juris naturæ et gentium principia et officia ad christianæ doctrinæ regulam exacta*, Palerme, 1758, plusieurs fois réimprimé, lui acquit une réputation méritée. Cf. Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. IV, p. 304 sq.; t. VIII, p. 1-62. L'ouvrage est reproduit intégralement dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XV, col. 345 sq. Après la suppression de la Compagnie en 1773, le P. Guarini, tout en s'adonnant avec le plus grand succès à la prédication, poursuivit avec ardeur ses travaux théologiques et, préoccupé tout particulièrement des besoins de l'époque, il publia sous le titre de *Ragionamenti filosofici*, Rome, 1785-1786, quatre volumes de dissertations sur les matières de la théologie fondamentale attaquées alors par le parti des philosophes. Dans la tourmente qui suivit en Italie la Révolution française, le P. Guarini s'éteignit obscurément; d'après Gusta, il mourut à Rome en 1795.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1899-1901; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1913, t. V, col. 500; Zaccaria, *Raccolta di dissert. di storia eccles.*, t. VIII, p. 238 sq.

P. BERNARD.

GUÉNÉE Antoine, controversiste, né à Étampes le 23 novembre 1717, mort à Fontainebleau le 25 novembre 1803. D'une famille pauvre, il vint à Paris, et après avoir achevé ses études, il embrassa l'état ecclésiastique. En 1741, il fut nommé professeur d'éloquence au collège du Plessis. Il conserva cette fonction pendant vingt ans, puis libre de tout autre soin, se mit à travailler pour la défense de la religion attaquée par les philosophes. Il connaissait le grec et l'hébreu et il profita de voyages en Allemagne, en Angleterre et en Italie pour apprendre la langue de ces pays et s'inspirer des travaux apologétiques qui y étaient publiés. L'évêque d'Amiens, Mgr d'Orléans de La Motte, lui donna un canonicat de sa cathédrale et le cardinal de La Roche-Aymon, grand aumônier, l'attacha à la chapelle royale de Versailles. En 1778, il fut appelé à prendre place parmi les membres de l'Académie des inscriptions. Peu après, le comte d'Artois le choisit comme sous-précepteur de ses enfants, et en 1785 il reçut l'abbaye de Loroy dans le diocèse de Bourges. A la Révolution, il se retira dans une petite propriété qu'il possédait près de Fontainebleau, et pendant la Terreur il fut emprisonné dans les prisons de cette ville. Rendu à la liberté après dix mois de détention, il retourna vivre à la campagne, puis s'établit à Fontainebleau, où il mourut. En 1769, pour répondre aux attaques perfides de Voltaire contre les saintes Écritures, l'abbé Guénée publia *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire*, in-8°, Paris. Il y réfute avec autant de modération que de savoir, d'esprit que de force les assertions erronées de ce philosophe et fait ressortir les beautés de l'ancienne loi, de cette loi donnée par Dieu, mais qui n'était que l'attente d'une loi plus parfaite émanée de la même autorité, la loi de Jésus-Christ. Les éditions de cet ouvrage se succédèrent rapidement. La dernière publiée du vivant de l'auteur fut la 5e et parut en 1781, 3 in-12. La 6e parut en 1805, 3 in-8°, et 4 in-12, par les soins du baron de Sainte-Croix qui la fit précéder d'une notice sur la vie et les œuvres de l'abbé Guénée par M. Dacier. M. Beuchot donna la 8e sous le titre : *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire avec un petit commentaire extrait d'un plus grand à l'usage de ceux qui lisent ses œuvres, et Mémoires sur la fertilité de la Judée*, in-8°, Versailles, 1817. Cette édition, revue et corrigée avec soin, est augmentée de notes afin de mettre l'ouvrage en rapport avec les œuvres de Voltaire publiées à Kehl. On y a ajouté les quatre *Mémoires* que l'abbé Guénée lut à l'Académie les 4 mai 1779, 1er août 1782 et 16 mars 1784 et qui se trouvent au t. L des *Mémoires de l'Académie royale des inscriptions*, in-4°, Paris, 1808, p. 142. Ils sont réunis sous le titre : *Recherches sur la Judée, considérée principalement par rapport à la fertilité de son terrain, depuis la captivité de Babylone jusqu'à notre temps.* L'édition par M. Beuchot a servi de base à toutes celles qui ont été faites au cours du XIXe siècle. L'abbé Guénée publia en outre : *La religion chrétienne démontrée par la conversion et l'apostolat de saint Paul*, traduit de l'anglais de lord Lyttelton et suivi de deux *Dissertations sur l'excellence de l'Écriture sainte*, traduites de Seed, in-12, Paris, 1754; *Observations sur l'histoire et sur les preuves de la résurrection de Jésus-Christ*, traduit de l'anglais de West, in-12, Paris, 1757. Il donna la seconde édition de l'ouvrage : *Les témoins de la résurrection de Jésus-Christ examinés suivant les règles du barreau*, traduit (par Lemoine) de l'anglais de Sherlock, in-12, Paris 1753.

Annales littéraires et morales, in-8°, Paris, an XIII-1804, p. 321; *Mémoires de l'Académie royale des inscriptions*, in-4°, Paris, 1808, t. L, p. 246; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 504; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 356; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 578-579.

B. HEURTEBIZE.

GUÉRANGER Prosper-Louis-Pascal, liturgiste et théologien, né à Sablé, dans le diocèse du Mans, le 4 avril 1805, mort à Solesmes le 30 janvier 1875. Ses études terminées au collège royal d'Angers, il entra au séminaire du Mans et devint le secrétaire de l'évêque, Mgr de La Myre-Morry. Il fut ordonné prêtre à Tours le 7 octobre 1827. L'année suivante, il entrait en relations avec l'abbé de Lamennais, lui demandant conseil pour des études historiques qu'il pensait entreprendre; mais s'il côtoya quelque temps l'école mennaisienne, il ne fut cependant jamais, à vrai dire, un des disciples du maître de La Chesnaie. Le 8 septembre 1829, Mgr de La Myre mourait à Marolles dans le diocèse de Meaux, et l'abbé Guéranger était nommé par Mgr de Quelen administrateur de la paroisse des Missions Étrangères. A cette époque, il donna au *Mémorial catholique* quelques articles parmi lesquels on remarqua les *Considérations sur la liturgie catholique*, 28 février, 31 mars, 31 mai, 31 juillet 1830. Les tenants du gallicanisme s'en émurent et M. Picot, dans l'*Ami de la religion*, 9 juin 1830, crut devoir relever les liturgies particulières du discrédit qu'un écrivain anonyme avait voulu leur infliger. L'abbé Guéranger répliqua par une *Défense des Considérations sur la liturgie catholique*, publiée dans la *Revue catholique*, 15 juin 1830. A la suite des événements de juillet, il revint au Mans et publia dans l'*Avenir*, 24 et 28 octobre, un article intitulé : *De la prière pour le roi.* L'année suivante, il faisait paraître un volume : *De l'élection et de la nomination des évêques*, in-8°, Paris, 1831. Au printemps de cette année, l'ancien prieuré bénédictin de Saint-Pierre de Solesmes

près de Sablé, fut mis en vente. La pensée vint alors à l'abbé Guéranger d'acheter le vieux monastère et d'y rétablir le culte divin et les études avec la pratique de la règle de saint Benoît. Il s'ouvrit de ce dessein à quelques amis et, soutenu par Mgr Caron, évêque du Mans, il en prit possession le 11 juillet 1833. Au milieu d'embarras de toute nature, il fit paraître sous le nom de la communauté de Solesmes : *Les origines de l'Église romaine*, in-4°, Paris, 1836; puis il se rendit à Rome à Saint-Paul-hors-les-Murs où il fit profession de la règle de saint Benoît le 26 juillet 1837. Le 1er septembre suivant, Grégoire XVI approuvait l'œuvre commencée, érigeait le prieuré en abbaye et nommait dom Guéranger abbé de Saint-Pierre de Solesmes et supérieur général de la congrégation de France de l'ordre de Saint-Benoît. Le nouvel abbé revenait aussitôt en France et le 21 novembre il recevait la profession de ses premiers compagnons. L'évêque du Mans, Mgr Bouvier, s'était montré tout d'abord très favorable à l'œuvre de la restauration bénédictine; ses dispositions ne tardèrent pas à se modifier. L'exemption monastique et les privilèges accordés aux supérieurs des abbayes lui parurent une diminution de son autorité épiscopale. De là naquirent des difficultés de toute nature dont les conséquences pesèrent lourdement sur dom Guéranger pendant tout le reste de sa vie. L'abbé de Solesmes ne laissait pas toutefois de continuer ses travaux. En 1840 paraissait le Ier vol. des *Institutions liturgiques*, in-8°, le Mans et Paris, traduit en allemand par le Dr Jacob Fluck : *Geschichte der Liturgie*, in-8°, Ratisbonne, 1854; le IIe fut publié en 1841 et le IIIe seulement en 1851, in-8°, Paris. L'auteur montrait que les missels et bréviaires introduits dans la plupart des églises de France au XVIIe et au XVIIIe siècle manquaient de valeur et d'autorité et qu'il fallait revenir à la liturgie romaine. Par suite des polémiques soulevées par l'apparition de cet ouvrage, dom Guéranger fut amené à publier : *Lettre à Mgr l'archevêque de Reims sur le droit de la liturgie*, in-8°, le Mans, 1843; *Défense des Institutions liturgiques, Lettre à Mgr l'archevêque de Toulouse*, in-8°, le Mans et Paris, 1844; *Nouvelle défense des Institutions liturgiques* : trois *Lettres à Mgr l'évêque d'Orléans*, 3 in-8°, le Mans et Paris, 1846-1847. La 2e édition des *Institutions liturgiques*, 4 in-8°, Paris, 1878-1885, reproduit toutes ces brochures. En même temps qu'il travaillait avec succès au rétablissement de la liturgie romaine dans l'Église de France, dom Guéranger commençait la publication de l'*Année liturgique*, destinée à donner à tous les chrétiens cette éducation surnaturelle que recueillent du cœur de l'Église tous les fidèles en communion avec sa liturgie. Le Ier vol., *L'Avent liturgique*, parut en 1841, in-12, le Mans. L'ouvrage complet compte 15 vol.; les neuf premiers seuls sont l'œuvre de dom Guéranger. Un de ses fils devait continuer et terminer heureusement l'*Année liturgique*. Chacun des volumes a eu de nombreuses éditions et a été traduit en italien, en anglais et en allemand. Au milieu de tous ses travaux et des préoccupations inséparables d'un monastère se développant malgré bien des difficultés, dom Guéranger n'était indifférent à aucun des événements intéressant la vie de l'Église à son époque. Le nonce à Paris, Mgr Fornari, qui se plaisait à lui témoigner la plus confiante amitié, Mgr Pie, évêque de Poitiers, le pressèrent de composer un écrit qui pût hâter le moment où Rome proclamerait dogme de foi l'immaculée conception de la Mère de Dieu. Le travail demandé parut sous le titre : *Mémoire sur la question de l'immaculée conception de la très sainte Vierge*, in-8°, Paris, 1850. Ce travail fut très remarqué, et Mgr Malou, évêque de Bruges, pouvait écrire : « De tous les écrits publiés en 1850 sur le mystère de l'immaculée conception, le plus remarquable, sans contredit, est le *Mémoire* de dom Guéranger. » L'année suivante, l'abbé de Solesmes était obligé de se rendre à Rome, où Pie IX l'accueillit avec la plus paternelle bonté, et le nomma consulteur des S. C. de l'Index et des Rites. Effrayé des tendances naturalistes qu'il remarquait dans l'étude de la philosophie et l'histoire, dom Guéranger publia dans l'*Univers*, 12 octobre 1856-20 décembre 1857, une série d'articles reproduits avec quelques modifications dans un volume intitulé : *Essais sur le naturalisme contemporain. M. de Broglie, historien de l'Église*, in-8°, Paris, 1858. L'affaire Mortara vint ensuite lui fournir l'occasion de proclamer les droits de l'Église à maintenir l'enfant en possession des avantages qu'il a reçus dans son baptême et il le fit dans un article fort apprécié à Rome et publié dans l'*Univers* du 24 octobre 1858.

L'œuvre principale de dom Guéranger, la restauration de la vie bénédictine, ne laissait pas cependant de progresser. Sur l'invitation de Mgr Pie, des moines de Solesmes avaient en 1853 relevé l'antique abbaye de Saint-Martin de Ligugé, et en 1865 un prieuré était fondé dans la ville de Marseille sous le patronage de sainte Madeleine. Les religieux allemands qui devaient établir l'abbaye et la congrégation de Saint-Martin de Beuron venaient à Solesmes recevoir les conseils et profiter de l'expérience de dom Guéranger. Puis en 1866 celui-ci commençait la fondation d'un monastère de bénédictines qu'il plaçait sous le vocable de sainte Cécile. De ses voyages à Rome l'abbé de Solesmes avait rapporté une tendre dévotion à la grande martyre romaine. En 1849, il avait publié une *Histoire de sainte Cécile, vierge et martyre*, in-12, Paris; 2e édit., in-12, Paris, 1853, ouvrage traduit en anglais, en allemand et en italien. Plus tard, il reprit ce travail, le refit complètement sous le titre : *Sainte Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles*, in-4°, Paris, 1874; in-8°, Paris, 1878 : sous ces deux formats l'ouvrage eut de nombreuses éditions. Mais tant de travaux avaient eu raison des forces de dom Guéranger : aussi quand il reçut l'invitation de se rendre au concile du Vatican, il dut faire agréer ses excuses. Malgré les pressantes et affectueuses sollicitations du cardinal Pitra, de Mgr Pie, évêque de Poitiers, de Mgr Fillion, évêque du Mans, de Louis Veuillot, il demeura dans son abbaye de Solesmes, suivant avec attention les polémiques engagées soit en France, soit à l'étranger au sujet de l'infaillibilité du pontife romain. Il publia alors : *Première défense de l'Église romaine contre les accusations du R. P. Gratry*, dans la *Revue du monde catholique*, 10 février 1870, et in-8°, le Mans et Paris; *Deuxième défense*, dans la *Revue du monde catholique*, 25 mars 1870, et in-8°, Paris; *Troisième défense*, dans l'*Univers*, 3, 11 et 21 juin, 7 juillet 1870, articles intitulés : *La quatrième lettre du P. Gratry*; cette troisième défense fut traduite en anglais : *Defence of the Roman Church against Father Gratry*, in-8°, Londres, 1870; *Réponse aux dernières objections contre la définition de l'infaillibilité du pontife romain*, in-8°, Paris, 1870; *De la définition de l'infaillibilité papale à propos de la lettre de Mgr d'Orléans à Mgr de Malines*, dans la *Revue du monde catholique*, avril 1870, et in-8°, Paris; *De la monarchie pontificale à propos du livre de Mgr de Sura*, in-8°, Paris, 1870; deux autres éditions parurent en cette même année ainsi qu'une traduction allemande : *Die höchste Lehrgewalt des Papstes*, in-8°, Mayence, 1870. Pie IX, quelques années plus tard, après la mort de dom Guéranger, dans un bref du 19 mars 1875, louait l'abbé de Solesmes de s'être appliqué pendant toute sa longue vie à défendre courageusement, dans des écrits de la plus haute valeur, la doctrine de l'Église romaine et les prérogatives du pontife romain, brisant les efforts et réfutant les erreurs de ceux qui les combattaient.

En plus des ouvrages mentionnés ci-dessus, nous signalerons encore parmi les écrits de dom Guéranger : *Notice sur le prieuré de Solesmes*, in-8°, le Mans, 1834; *Officia propria congregationis Gallicæ O. S. B. cum plurimis aliis jam antea concessis*, 4 in-24, s. l. n. d.; *Notice sur l'abbaye de Solesmes*, in-12, le Mans, 1839; *Explications sur les corps des saints martyrs extraits des Catacombes et sur le culte qu'on leur rend*, in-12, Angers, 1839; *Lettres sur les Institutions liturgiques*, dans l'*Ami de la religion*, 9 février, 15 et 20 juin, 5 septembre 1843; *Lettre à M. Hauréau sur sa brochure intitulée : Manuel du clergé ou examen de l'ouvrage publié sous le titre de Dissertatio in sextum Decalogi præceptum et supplementum ad tractatum de matrimonio*, in-8°, le Mans, 1843, sous la signature Ulysse Pic; *Fin de la controverse sur l'inamovibilité des desservants*, dans l'*Auxiliaire catholique*, 1845, t. I, p. 65; *De quelques attaques contre la théologie casuistique*, *ibid.*, p. 129; *Constitution de S. S. Grégoire XVI sur les rapports du Saint-Siège avec les chefs politiques des divers États*, *ibid.*, p. 166; *Premier concile de Baltimore*, *ibid.*, t. I, p. 193, 321; t. II, p. 5; *Des curés et de leurs droits dans l'Église*, *ibid.*, t. I, p. 257; t. II, p. 65; *Décisions récentes du siège apostolique sur la matière, la forme et les cérémonies des sacrements*, *ibid.*, t. I, p. 294, 483; *Étude sur le Manuale compendium doctrinæ moralis de virtutibus, auctore Lequeux*, *ibid.*, t. I, p. 385; t. II, p. 193; *Constitution de S. S. Grégoire XVI contre les erreurs de l'hermésianisme*, *ibid.*, t. I, p. 422; *De l'institution du dimanche*, *ibid.*, t. II, p. 183; *Dissertation sur la manière dont il faut entendre cet axiome : La discipline est muable de sa nature*, *ibid.*, t. III, p. 354, 476; t. IV, p. 417; *Lettre à Mgr l'évêque d'Orléans (sur la liturgie)*, dans l'*Ami de la religion* et dans l'*Univers*, 27 décembre 1845; *Essai historique sur l'abbaye de Solesmes, suivi de la description de l'église abbatiale, avec l'explication des monuments qu'elle renferme*, in-8°, le Mans, 1846; *Du droit des évêques sur la liturgie*, dans l'*Univers*, 3 juin 1849; *Lettre à propos d'un article de M. l'abbé Bouix sur la présence des abbés aux conciles provinciaux*, dans l'*Univers*, 13 octobre 1849; *Pontificale romanum... auctore Josepho Catalano. Nova editio recognita et novis commentariis et annotationibus locupletata, accurante aliquo sacrorum rituum cultore*, 3 in-4°, Paris, 1850-1852; *Des prélats inférieurs aux évêques et de leurs privilèges*, dans les *Analecta juris pontificii*, 1857, p. 2074 et 2206; *Le jansénisme et la Compagnie de Jésus*, dans la *Revue de l'Anjou et du Maine*, IIe série, t. II, p. 289; t. III, p. 75 et 136, et in-8°, Angers, 1857; *Du naturalisme dans la philosophie*, dans l'*Univers*, du 27 septembre 1857 au 17 janvier 1858; *Du naturalisme dans l'histoire*, dans l'*Univers*, du 31 janvier 1858 au 3 juillet 1859; *Marie d'Agréda et la Cité mystique*, dans l'*Univers*, du 23 mai 1858 au 7 novembre 1859; *L'Église et l'empire romain au IVe siècle : études sur le livre de M. A. de Broglie, t. III et IV*, dans l'*Univers*, du 20 novembre 1859 au 29 janvier 1860; *Madame Swetchine, sa vie et ses œuvres, études sur le livre de M. le comte de Falloux*, dans *le Monde*, du 8 juillet au 30 décembre 1860; *Saint Louis et la papauté*, dans *le Monde*, du 21 mai 1860 au 18 février 1861; *Sixte-Quint et Henri IV, études sur le livre de M. A. Segrétain*, dans *le Monde*, du 19 août 1861 au 5 janvier 1862; *Enchiridion benedictinum, complectens vitam et laudes sanctissimi occidentalium monachorum patriarchæ. Accedunt Exercitia sanctæ Gertrudis Magnæ et Blosii speculum*, in-12, Angers, 1862; *Essai sur l'origine, la signification et les privilèges de la médaille ou croix de saint Benoît*, in-18, Poitiers et Paris, 1862, traduit en allemand et en anglais ainsi que l'ouvrage suivant : *Les exercices de sainte Gertrude, vierge et abbesse de l'ordre de Saint-Benoît*, in-32, Poitiers et Paris, 1863; *Inscriptiones christianæ urbis Romæ sæculo VIIo antiquiores. Étude sur le livre de M. De Rossi* dans *le Monde*, 2 février 1863; *William Faber*, *ibid.*, 3 et 19 janvier 1864; *Imagines selectæ Deiparæ virginis in cœmeteriis subterraneis udo descriptæ. Étude sur l'ouvrage de M. De Rossi*, dans *le Monde*, 7 mars 1864; *Roma sotteranea christiana. Étude sur les tomes I et II de l'ouvrage de M. De Rossi*, dans *le Monde*, 28 décembre 1865 et 2 février, 1er mai 1866; *Roma sotteranea, t. II*, dans l'*Univers*, 27 octobre, 7 décembre 1868 et 4 février 1869; dans la *Revue de l'art chrétien*, 1868, t. XI, p. 481; 1869, t. XIII, p. 60 et 177; *L'Église romaine et le premier empire à propos du livre de M. d'Haussonville*, dans l'*Univers*, du 18 mai 1868 au 3 octobre 1869; *Explication des prières et des cérémonies de la messe d'après des notes recueillies aux conférences de dom Guéranger*, in-18, Solesmes, 1884, traduit en anglais, en allemand, en italien et en espagnol; *Conférences sur la vie chrétienne prononcées dans le chapitre de Saint-Pierre de Solesmes*, 2 in-4°, Solesmes, 1880-1884; *Notions sur la vie religieuse et monastique*, in-16, Solesmes, 1885, traduit en anglais, en allemand et en espagnol. Dans un volume intitulé : *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie*, in-8°, Solesmes, 1887, sont reproduits quelques-uns des ouvrages que dom Guéranger publia de 1830 à 1837.

Dom Guéranger, abbé de Solesmes, par un moine bénédictin (dom Delatte), 2 in-8°, Paris, 1909; Mgr Pie, *Oraison funèbre du T. R. P. dom Prosper Guéranger, abbé de Solesmes, supérieur de la congrégation bénédictine de France*, in-8°, Paris et Poitiers, 1875; Mgr Freppel, *Discours sur l'ordre monastique prononcé dans l'église abbatiale de Solesmes à l'anniversaire des obsèques de dom Guéranger*, in-8°, Angers, 1876; *Bibliographie des bénédictins de la congrégation de France*, in-8°, Solesmes, 1889, p. 3-33; 2e édit., in-8°, Paris, 1906, p. 55-71; dom A. Guépin, *Solesmes et dom Guéranger*, in-12, le Mans, 1876; *Dom Prosper Guéranger, abbé de Solesmes, restaurateur de l'ordre de Saint-Benoît et de la liturgie romaine en France*, dans le *Bulletin de Saint-Martin et de Saint-Benoît*, 1905, t. XIII, p. 225 et 257; *Dom Guéranger et Madame Durand, souvenirs monastiques d'après la correspondance de l'abbé de Solesmes*, in-8°, Paris, 1911; abbé Pichon, *Étude sur la vie et les ouvrages du T. R. P. dom Guéranger, abbé de Solesmes*, in-8°, le Mans, 1875; dom Thomas Buhler, *Dom Prosper Guéranger, Abt von Solesmes und Neubegrunder des Benediktinerordens in Frankreich*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-Orden*, 1905, p. 95; L. Calendini, *Dom Guéranger et Mgr Gerbet d'après trois lettres autographes*, dans les *Annales Fléchoises*, 1905, p. 39; A. Roussel, *Correspondance de Lamennais et de l'abbé Guéranger*, in-16, Lyon, 1906; dom Démaret, *Un moine, dom Guéranger, abbé de Solesmes*, dans les *Questions ecclésiastiques*, avril-juin 1910; *Montalembert et dom Guéranger, Lettres inédites*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1910; P. Dudon, *Huit lettres inédites de Lamennais à Guéranger (1830-1832)*, dans *Le mois littéraire*, juillet 1911; Delfour, *Dom Guéranger*, dans l'*Université catholique*, 1911, t. LXVI, p. 1; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. V, col. 1839-1843; dom Piolin, *Les contemporains*, 1893, n. 6; J. Chantrel, *Le T. R. P. dom Guéranger, abbé de Solesmes*, Paris, 1875.

B. HEURTEBIZE.

GUÉRET Louis Gabriel, théologien janséniste, né en 1678 à Paris où il mourut le 10 septembre 1759. Fils d'un avocat au parlement, il embrassa la carrière ecclésiastique, se fit recevoir docteur en théologie et devint grand vicaire de l'évêque de Rodez. Son attachement aux doctrines jansénistes lui valut d'être plusieurs fois frappé d'interdit. Il mourut âgé de 80 ans chez son frère, le curé de Saint-Paul, qui lui donna les derniers sacrements. Parmi ses ouvrages nous mentionnerons : *Réflexions d'un théologien sur l'instruction pastorale de M. de Cambray*, in-4°, 1735; *Observations sur le sentiment de Mgr l'archevêque de Cambray*, in-4°; *Mémoire sur les immunités du clergé*, in-12, 1751; *Avis d'un docteur de Sorbonne au sujet de la déclaration du roi du 17 août 1750 et de la réponse du clergé de France*, in-12, Berlin (Paris), 1751; *Lettre d'un théologien sur l'exaction des billets de confession pour administrer le saint viatique*, in-12, 1751; *Droit qu'ont les curés de*

commettre leurs vicaires et les confesseurs dans leurs paroisses, suivi d'une dissertation sur les interdits arbitraires des confesseurs, in-12, Paris, 1753; la dissertation est du P. Timothée de Livoy, barnabite; *Lettre au sujet du nouveau bref de Benoît XIV*, in-4°, 1756.

Nouvelles ecclésiastiques, 16 octobre 1759; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 507; *Biographie universelle* de Michaud, t. XVIII, p. 53; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 426-427; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, 1910. t. VII, p. 159-163.

B. HEURTEBIZE.

GUERRE. — I. Définition et division. II. La guerre et le droit naturel. III. La guerre et l'Écriture sainte. IV. La guerre et les saints Pères. V. La guerre et l'Église. VI. Questions morales se rapportant aux préliminaires de la guerre. VII. De ce qui est permis durant la guerre. VIII. Du droit conféré par la victoire. IX. Des efforts tentés pour faire disparaître la guerre, ou, du moins, en atténuer les effets. X. Violations récentes du droit des gens et de la justice éternelle commises par des belligérants sans conscience. XI. Des conséquences surnaturelles de la guerre.

I. DÉFINITION ET DIVISION. — 1° Le mot guerre est d'origine germanique. Par l'intermédiaire de la basse latinité, *guerra, gwerra, werra*, il dérive de l'allemand *wehr*, arme, moyen de résistance, qui se retrouve dans les mots saxons *war, warre* et *werre;* et dans les langues néo-latines, italien et espagnol, *guerra*. Cf. Du Cange-Henschell, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, 10 in-4°, Niort, Paris, 1883-1887, t. IV, p. 129; t. VIII, p. 414; Diefenbach, *Glossarium latino-germanicum mediæ et infimæ ætatis*, in-4°, Francfort-sur-le-Mein, 1857, p. 270, 272; Diez, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, in-4°, Bonn, 1887, p. 179. Ce mot germanique, cependant, signifie plutôt arme défensive, résistance passive, comme les mots analogues qui, dans les langues modernes, dérivent, ainsi que lui, du sanscrit, dans lequel la racine *vri*, ou *var*, signifie plutôt s'entourer, s'envelopper, comme pour se garder, pour se garantir, etc. On ne pourrait pas inférer de là, évidemment, que les anciens n'ont fait, ou n'ont considéré comme légitime que la guerre défensive. Toute l'histoire, depuis le berceau de l'humanité, protesterait contre cette assertion.

2° Au sens figuré, le mot guerre signifie une lutte quelconque : la vie de l'homme est une guerre permanente avec lui-même, avec les besoins de l'existence, avec les passions qui l'inclinent au mal, etc. *Militia est vita hominis super terram.* Job, VII, 1.

3° Dans un sens large, quoique déjà plus approprié, le mot guerre signifie toute lutte qui s'accomplit non pas seulement par un conflit de paroles, ou d'arguments, comme le serait une discussion ou une dispute, mais par l'emploi de la force matérielle ou de la violence. C'est à ce point de vue que Cicéron a dit : *In republica maxime conservanda sunt jura belli. Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim; cumque illud proprium sit hominis, hoc belluarum : confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore. De officiis*, l. I, c. XI. Les juristes modernes, dans leurs traités de droit des gens, ont souvent donné aussi une définition semblable : *Bellum est status per vim certantium, qua tales sunt.* Grotius, *De jure belli et pacis*, l. I, c. I, in-4°, Leyde, 1625; édit. française, 2 in-4°, Amsterdam, 1724. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, de Vattel s'exprimait de même : « La guerre est cet état dans lequel on poursuit son droit par la force. » *Le droit des gens*, l. III, c. I, § 1, 3 in-8°, Paris, 1830-1838, t. II, p. 77. Ainsi défini, le mot guerre s'applique autant à la *guerre privée*, c'est-à-dire d'individu à individu, qu'à la guerre publique, c'est-à-dire de multitudes à multitudes; il s'applique également aux subdivisions de la guerre privée, comme la simple rixe, le duel, etc.; et aux subdivisions de la guerre publique : guerre civile ou intestine entre les citoyens d'une même nation; sédition, entre habitants d'une même ville; guerre étrangère, d'État à État.

4° Au sens propre, chez les anciens comme chez les modernes, le mot guerre signifie la lutte entreprise au nom et par l'autorité constituée d'une société civile contre les ennemis du dehors. Ainsi la définit saint Thomas, qui la distingue de tous les autres genres de conflit, par ces paroles : *Bellum proprie est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, aut paucorum ad paucos ; seditio autem proprie est inter pares unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XLII, a. 1.

5° Le droit international, depuis assez longtemps, entend par guerre, non pas seulement proprement, mais uniquement, l'état de lutte à main armée entre deux ou plusieurs nations indépendantes, cherchant à conquérir par la force des armes ce qu'elles n'ont pu obtenir par des négociations, soit que par ce moyen elles tâchent de faire prévaloir leurs prétentions, soit qu'elles ne visent qu'à se défendre contre les prétentions des autres. Cf. Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, au mot *Guerre*, § 1, n. 1-2, in-fol., Paris, 1905, p. 701; cf. art. 1er de la Conférence internationale de La Haye, en 1907.

Par définition, la guerre est un « état de lutte », non un simple combat : celui-ci n'est qu'un acte transitoire ou un épisode particulier de la guerre, qui peut continuer, même quand il n'y a pas actuellement de combats. De même, on appelle ennemis de guerre, non pas seulement ceux qui luttent au moment du combat, mais tous ceux qui, par conseils, machinations, ou toute autre mesure, préparent le combat, ou en assurent le résultat favorable.

On dit aussi que la guerre n'est qu'entre nations indépendantes, considérées comme telles, *inter nationes liberas, qua tales.* La guerre, en effet, n'a pas lieu entre citoyens particuliers de diverses nations, soit pris individuellement, soit même pris collectivement; mais seulement entre ces nations elles-mêmes, en tant que chacune d'elles, sous le pouvoir suprême du gouvernement monarchique, oligarchique, ou démocratique qu'elle s'est donné, constitue une personne publique et politique. Il s'ensuit que les citoyens, ou leurs groupements particuliers de diverses sortes : associations, syndicats, académies, etc., dont se compose la nation qui est en guerre, ne sont impliqués dans cette guerre que secondairement, et comme indirectement, car ils ne prennent part à la guerre que sur le mandat et au nom de la nation elle-même qu'ils soutiennent par les armes, ou dont ils augmentent les forces par leur action.

Certains auteurs ont défini la guerre : *Violati ordinis publici violenta restitutio :* le rétablissement par la force de l'ordre public violemment troublé. Mais, outre que cette définition peut tout aussi bien s'appliquer à la répression des séditions et à la guerre civile, elle ne paraît convenir qu'à la guerre juste, ou à la guerre défensive. Cf. Zigliara, *Ethica et jus naturæ*, part. II, l. II, c. III, a. 2, n. 1, *Summa philosophica*, 3 in-12, Paris, 1887, t. III, p. 289. Il faudrait que la définition de la guerre, même entre nations différentes, convînt à toutes les guerres de diverses sortes qui peuvent exister entre elles, qu'elles soient guerres justes, ou non, et quels qu'en soient l'origine et les motifs.

6° La guerre entre nations indépendantes est *défensive*, ou *offensive*, suivant qu'une nation prend les armes pour repousser un ennemi qui l'attaque, ou qu'elle les prend la première, pour attaquer un autre peuple qui, jusqu'à ce moment-là, vivait en paix avec elle. Cf. de Vattel, *op. cit.*, § 5, t. II, p. 79. Cette diffé-

rence provient donc d'un fait purement extérieur, car la guerre qui est vraiment défensive chez une nation, est offensive chez son ennemie, et réciproquement. On pourrait, cependant, appeler aussi guerre défensive, quoique dans un sens un peu plus large, la guerre entreprise pour empêcher une violation de droit imminente, ou ayant déjà reçu un commencement d'exécution, bien que la nation ennemie n'ait pas encore pris les armes, dans le but de soutenir cette injustice méditée, ou déjà perpétrée en partie. Guerre défensive serait, aussi, dans un cas analogue, celle pour demander ou obtenir une réparation proportionnée au dommage matériel ou moral causé; ou encore, avec un ennemi turbulent et toujours dangereux, pour assurer une paix plus durable et plus solide. Dans ce cas, ce qui semble une agression, ne serait, en réalité, qu'un acte de légitime défense. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, *De bello*, sect. I, n. 6, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XII, p. 738. De même, la guerre offensive est celle qui est soutenue par le parti dont les agissements l'ont provoquée et rendue inévitable, alors même que ce parti n'aurait pas accompli, de son côté, les premiers actes d'hostilité matérielle, car, suivant le mot de Montesquieu, le véritable auteur d'une guerre n'est pas celui qui la déclare, mais celui qui la rend nécessaire.

II. La guerre et le droit naturel. — 1° *Historique et erreurs.* — 1. La guerre est certainement un des plus grands fléaux de l'humanité, et ce n est pas sans motif que l'Église met sur les lèvres de ses enfants cette supplication : *A peste, fame et bello libera nos, Domine.* Très souvent ces trois maux n'en font qu'un, car la guerre entraîne à sa suite les épidémies et la famine. La guerre est aussi, à n'en pas douter, une des suites les plus désastreuses du péché originel, soit à cause des misères physiques dont elle est la source, soit à cause de la perte des âmes qui, si nombreuses, paraissent devant le juge souverain, sans aucune préparation, et dans l'ivresse du carnage ou les fureurs de la haine. L'homme, s'étant révolté contre Dieu, non seulement a vu les créatures se révolter contre lui, mais il a été aussi, depuis lors, en lutte avec lui-même et avec ses semblables. La terre, jusque-là paradis de délices, est devenue aussitôt un champ de bataille, et, avec la faute de notre premier père, s'est introduite dans le monde la lutte pour la vie, le *struggle for life*. Dans son *Speculum doctrinale*, Vincent de Beauvais enseigne que le nom latin de guerre, *bellum*, dérive de *belluis*, bêtes fauves, parce que, dit-il, *bellantes sæpe feritatem belluarum imitantur*, l. XI, c. XXVI, 10 in-fol., Strasbourg, 1473. Cf. Cicéron, *De officiis*, l. I, c. XI.

Abstraction faite de la faute originelle et de la terrible sanction qui l'a suivie pour toute la postérité d'Adam, car c'est par le péché du premier homme que la mort est entrée dans le monde et a atteint toutes les générations, Rom., v, 12; VI, 23; I Cor., XV, 21, peut-on affirmer que la guerre n'est qu'une manifestation de la loi générale de destruction qui pèse sur le monde, et n'épargne aucun être dans le vaste domaine de la nature vivante? Une force occulte, mais indéniable et irrésistible, sorte de rage universelle, arme tous les êtres les uns contre les autres. Un décret de mort violente semble écrit aux sources mêmes de la vie, pour que nul n'y échappe ; et le redoutable législateur qui l'a formulé, a choisi, dans chaque grande division du règne animal, des familles qu'il a spécialement chargées de l'exécuter : insectes de proie, reptiles de proie, oiseaux de proie, poissons de proie, quadrupèdes de proie. A chaque instant de l'innombrable série des siècles, des êtres vivants sont dévorés par d'autres. Au-dessus de ces multitudes de races destinées à servir de pâture à d'autres mieux outillées pour la lutte, est placé l'homme dont la main destructrice ne fait grâce à rien de ce qui vit : il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer : roi superbe qui a besoin de tout, et à qui rien ne résiste... Le philosophe peut même découvrir comment le carnage permanent est prévu et ordonné dans le grand tout. Mais cette loi s'arrêtera-t-elle à l'homme? Non, sans doute. Et quel être exterminera celui qui les extermine tous ? C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme. Comment, cependant, pourra-t-il accomplir la loi, lui qui est un être moral et miséricordieux; lui qui est né pour aimer; lui qui pleure sur les autres comme sur lui-même; lui à qui il a été déclaré qu'on lui demandera compte jusqu'à la dernière goutte du sang qu'il aura versé injustement, Gen., IX, 5? C'est la guerre qui accomplira le *décret*. A la terre qui crie et réclame du sang, celui des animaux ne suffit pas, ni même celui des criminels immolés par le glaive de la justice humaine, qui ne peut les atteindre tous; ... qui souvent en épargne par clémence coupable, crainte, lâcheté, énervante sensiblerie, sans prendre garde que cette douceur mal entendue est plus cruelle que la férocité, car, en travaillant à éteindre l'expiation dans le monde, elle contribue à rendre la guerre nécessaire... La terre n'a pas crié en vain : la guerre s'allume; l'homme, saisi tout à coup d'une fureur *divine*, étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le champ de bataille, sans savoir ce qu'il veut, ni même ce qu'il fait. Qu'est-ce donc que cette horrible énigme? Rien plus que tuer n'est contraire à sa nature, et, alors, rien ne lui répugne moins : il fait avec enthousiasme ce qu'il a en horreur... Innocent meurtrier, instrument passif d'une main redoutable, il se plonge, tête baissée, dans cet abîme, où il donne et reçoit la mort... Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense, où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort même de la mort, le dernier ennemi qui doit être détruit, après avoir tout soumis à son sceptre, suivant la vigoureuse expression de l'apôtre : *Novissima autem inimica destruetur mors : omnia enim subjecit sub pedibus*, I Cor., XV, 26. Voilà par quelles considérations le comte Joseph de Maistre expose qu'il n'y a pas moyen d'expliquer comment la guerre, « la plus grande des extravagances humaines», est humainement possible, quand on songe que l'homme est doué de raison, de sensibilité et d'affection ! Cf. *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence, suivis d'un traité sur les sacrifices*, 2 in-8°, Paris, 1822, VIIe entretien, t. II, p. 30 sq. Cet auteur voit donc dans la guerre l'intervention d'une loi supérieure à l'humanité, loi occulte et terrible qui a besoin pu sang humain. De là découle, dit-il, cette prééminence que toutes les nations, antiques et modernes, ont toujours accordée à la profession des armes. N'est-ce pas étrange, en effet, que le droit de verser innocemment le sang innocent ait toujours été regardé comme le plus honorable dans le monde, au jugement de tout le genre humain sans exception? et n'y a-t-il pas quelque chose de mystérieux et d'inexplicable dans le prix extraordinaire que les hommes ont toujours attaché à la gloire militaire ? Cf. Besse, *La thèse de Joseph de Maistre sur la guerre*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1916, t. XXII, p. 466-484, 537-549.

Il nous semble, à nous, que, sans recourir à une loi occulte, il n'est pas difficile d'expliquer, chez tant d'hommes de tous les temps et de tous les pays, l'amour de la gloire. Elle ne se comprend que trop, par le désir de faire parade de la supériorité de leurs forces phy-

siques, des ressources de leur intelligence et de celles de leur génie, non moins que par leur désir de dominer leurs semblables et de se dresser au-dessus d'eux. Tout cela ne s'explique que trop par l'orgueil, la vanité, la convoitise, le mépris d'autrui, choses trop naturelles à l'humanité déchue, et dont on découvre, chaque jour et partout, de trop nombreuses et déplorables preuves. Sans doute, de terribles ravageurs se sont attribué le rôle de justiciers de Dieu, et Attila entre autres s'appelait lui-même le Fléau de Dieu. Cependant, la plupart des grands capitaines, épris de gloire, n'élevaient pas leurs pensées au-dessus des horizons bornés de ce monde. Assurément Dieu par eux a fait son œuvre; mais, eux, le plus souvent, ne songeaient à autre chose qu'à l'indépendance, à la domination, aux richesses et aux honneurs. Cf. Mgr Horace Mazzella, archevêque de Rossano, *Il catechismo della guerra*, in-12, Rome, 1916, p. 35 sq.

Joseph de Maistre est mieux inspiré, quand il explique la raison d'être de la guerre, non par une application de la loi générale de destruction pour tous les êtres, à quelque degré qu'ils appartiennent de la hiérarchie dans le monde matériel, mais par une loi de l'ordre spirituel : celle de l'expiation, indispensable ici-bas, pour les crimes sociaux. Les hommes sont malheureux, ou parce qu'ils sont coupables, ou parce que, même innocents, ils doivent souffrir pour les criminels, afin d'obtenir leur salut. Les hommes qui par leurs prévarications rendent nécessaires tous les maux physiques qui les châtient, et surtout la guerre, s'en prennent naturellement aux rois, causes visibles de ces affreux conflits; et l'on connaît le vers d'Horace, *Quidquid delirant reges, plectunctur Archivi*, Epist., I, II, 14;

> Du délire des rois les peuples sont punis.
> .... de tout temps,
> Les petits ont souffert des sottises des grands.

Mais, plus justement un autre poète, J.-B. Rousseau, a dit :

> C'est le courroux des rois qui fait armer la terre :
> C'est le courroux du ciel qui fait armer les rois.

Lorsque les crimes, et surtout les crimes d'un certain genre, se sont accumulés jusqu'à un certain point marqué par la justice divine, celle-ci frappe, parfois au même instant, tous les peuples coupables; et ces peuples, loin de faire aucun effort pour échapper à la divine sentence, ou pour l'atténuer, ou pour l'abréger, se précipitent les uns contre les autres, s'offrant comme d'eux-mêmes aux souffrances, aux supplices et à la mort expiatrice. Tant qu'il leur restera du sang, ils viendront l'offrir sur l'autel du sacrifice, et, plus tard, une jeunesse devenue rare, après la disparition de tant de générations fauchées par les aveugles exécuteurs de la vengeance divine, se fera raconter ces guerres désolatrices produites par les crimes de ses pères.

La guerre est donc divine en elle-même, comme la terrible justicière du Dieu offensé, mais non comme l'application de la loi générale de destruction présidant aux phénomènes de l'ordre matériel. Il faut remarquer aussi que, si l'homme avait gardé la justice originelle, ces destructions auraient été de beaucoup moins nombreuses. Sans affirmer absolument, en effet, que si l'homme avait continué à habiter le paradis terrestre, il ne se fût pas nourri de la chair des animaux, on ne peut contester que la nourriture que Dieu lui assigna dans l'état d'innocence, si elle n'était exclusivement végétale, l'était du moins principalement. Gen., I, 29. Il semble aussi, d'après le ℣. 30, que la nourriture des animaux était aussi principalement végétale. Ce qui est également certain, c'est que l'usage de la chair des animaux, comme nourriture, est expressément permis à l'homme, seulement à partir du déluge. Gen., IX, 3.

Toutes les traditions antiques, même païennes, se sont faites l'écho de ces vérités, quand elles décrivent les merveilles de l'âge d'or :

> At vetus illa ætas, cui fecimus Aurea nomen,
> Fœtibus arboreis, et, quas humus educat, herbas,
> Fortunata fuit, nec polluit ora cruore.

Ovide, *Metam.*, XV, 96-98; cf. *ibid.*, I, 89-106; Virgile, *Georg.*, I, 125-128; Varron, *De re rust.*, II, I; Plutarque, Περὶ σαρκοφαγίας, II, 3-4.

Historiquement, il est bien rare qu'on ait considéré le métier des armes comme une sorte de sacerdoce, pour venger Dieu outragé. Très généralement ceux qui marchaient au combat avaient des vues beaucoup moins élevées. De tout temps, dit fort judicieusement un moraliste, pour quelque morceau de terre de plus ou de moins, les hommes sont convenus entre eux de se dépouiller, se brûler, se tuer, s'égorger les uns les autres. Et, pour le faire plus ingénieusement et avec plus de sûreté, ils ont inventé de belles règles qu'on appelle l'art militaire. Ils ont attaché à la pratique de ces règles la gloire ou la plus solide réputation. Et ils ont, depuis, enchéri, de siècle en siècle, sur la manière de se détruire réciproquement. De l'injustice des premiers hommes, comme de son unique source, est venue la guerre... Si content de son propre bien, on eût pu s'abstenir de convoiter et de prendre celui du prochain, on aurait eu pour toujours la paix et la liberté. Cf. La Bruyère, *Caractères*, *Du souverain ou de la république*, in-8°, Paris, 1878, p. 309 sq.

Cette guerre féroce se montre dans le monde dès l'origine de l'humanité. Elle existe entre les deux fils du premier homme, et, simplement par jalousie, Caïn verse le sang de son frère Abel. Cette guerre, d'individu à individu, passe vite de collectivités à collectivités. Dès qu'il y a deux familles, ou deux peuplades voisines dont les intérêts sont différents, le conflit éclate. Plus la notion des droits d'autrui s'affaiblit dans l'esprit, ou plus la volonté s'oppose au respect de ces droits, plus on a recours à la violence pour résoudre les questions en litige. Dans ces cas, la raison du plus fort est toujours la meilleure, en pratique, bien entendu. Et quand aucun principe de morale n'est assez puissant pour mettre une barrière aux emportements de la force, alors les droits des vaincus sont comme n'existant pas. Ils sont foulés aux pieds et radicalement détruits. L'antiquité païenne avait un mot cruel pour exprimer cette méconnaissance de tout droit, chez ceux que la victoire n'avait pas favorisés : *Væ victis !* Malheur aux vaincus ! Cf. Barbayrac, *Histoire des anciens traités, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'empereur Charlemagne*, 2 in-fol., Amsterdam, 1739.

2. Dans l'antiquité païenne, en effet, la guerre était particulièrement sauvage. La bataille était un carnage sans merci, jusqu'à épuisement complet, ou destruction totale. La victoire conférait au vainqueur le droit absolu et illimité sur les propriétés et les personnes des vaincus. Le sol avec ses productions; les troupeaux et les habitations; les hommes, les femmes, les enfants, tout passait en la possession du vainqueur qui avait droit de vie et de mort sur les personnes, et pouvait ravager, à son gré, leur pays. Les uns, comme les Carthaginois, torturaient affreusement les prisonniers de guerre, les suppliciaient et les crucifiaient; d'autres les vendaient comme esclaves, non par un sentiment plus éclairé des droits de l'humanité, mais par un intérêt sordide, comme l'on vend un vil bétail, qu'on a cependant le droit de conduire à la boucherie. Quant aux femmes, jetons un voile sur les excès des passions brutales que les vainqueurs se croyaient permis par rapport à elles. Le viol était un de leurs droits les plus incontestés, et l'honnêteté la plus élémentaire n'arrêtait aucun de leurs débordements. Entre ennemis,

et même entre alliés, la parole donnée et les serments les plus solennels ne renfermaient aucune garantie. Nul n'y avait confiance. Tous étaient prêts à se parjurer, et à déchirer les contrats les plus sacrés, dès que leurs intérêts étaient en jeu, et que l'accroissement de leur puissance leur promettait l'impunité. C'était, on peut le dire, une erreur généralement répandue dans la gentilité, qu'il était permis de prendre les armes et de faire la guerre, uniquement pour conquérir des royaumes, acquérir des richesses et un nom glorieux. Cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. IV, t. XII, p. 743.

3. Aux temps de la civilisation si avancée de la Grèce et de Rome, les choses ne se passaient guère autrement. Nul ne songeait à contester au vainqueur la plénitude de ses droits. Si Alexandre, ou le Sénat romain consentirent à en rabattre, ce fut uniquement par des calculs d'intérêt plus raffinés, et parce que leur ambition plus habile visait et plus haut et plus loin. A quoi leur aurait servi la domination universelle, si elle ne s'était étendue que sur de vastes déserts, ou sur des terres sauvagement ravagées par leurs armées, et pour longtemps stériles ? Ils ne voulurent donc pas la destruction des biens des vaincus, ni même la dépossession complète de ceux-ci, ce qui pratiquement revenait presque au même. Aux vaincus, ils se contentaient d'imposer de fortes rançons, des tributs onéreux, souvent une sorte de protectorat, ou d'alliance, qui n'était qu'un assujettissement déguisé. Mais si ces nations, unies par la force à celle qui les avait dominées, frémissaient sous le joug, et tentaient de s'en affranchir, alors le vieil instinct païen se réveillait dans toute sa férocité, et la guerre recommençait, sauvage, cette fois, guerre d'extermination, qui ne se terminait que par la dépopulation, l'expropriation en masse, la destruction, dût un peuple entier être rayé du livre de vie. Cela paraissait juste, et les plus fins lettrés, ou les meilleurs moralistes de l'antiquité, tels que Cicéron, ou Sénèque, ne trouvaient rien à redire à cela. Cf. Platon, *De republica*, l. V.

Au nom de quels principes ces philosophes qui approuvaient la politique romaine envers les vaincus, auraient-ils pu condamner, ou simplement blâmer les barbares, qui, quelques siècles plus tard, se précipitant à l'assaut de l'empire romain, y commirent toutes sortes d'infamies, de meurtres atroces et de déprédations? Les Teutons et les Cimbres, les Goths et les Visigoths, les Suèves, les Huns et les Vandales, les Hérules, les Francs et les Germains pouvaient-ils avoir des notions plus exactes sur la propriété, la dignité humaine et les droits des vaincus? A leurs yeux aussi le droit de la guerre, ou le droit du plus fort, comprenait l'ensemble et l'universalité de tous les droits sans exception. Vaincre, c'était tout conquérir, personnes et choses. Le conquérant devenait, de fait et de droit, le maître absolu du pays dont il avait réussi à s'emparer, et pour aussi longtemps qu'il pouvait s'y maintenir. Le chef suprême distribuait le sol à ses compagnons d'armes. Ainsi se forma une aristocratie féodale que le temps consolida, en consacrant toutes les spoliations.

4. Si l'influence du christianisme, en adoucissant les mœurs publiques, et en rendant plus claire dans les masses la notion du devoir opposée à celle du droit, n'a pas fait disparaître complètement la guerre du sein de l'humanité, du moins elle a amené les vainqueurs à apporter une certaine réserve dans leurs exigences. Mais, même chez les nations modernes les plus policées et les plus civilisées, plus le sentiment religieux s'efface, plus le respect de l'humanité disparaît, et l'intérêt devient le seul mobile. L'égoïsme inspire la diplomatie, et, de nos jours, comme il y a trente ou quarante siècles, les chefs des peuples ne sont que trop portés à admettre le vieil axiome païen que la « force prime le droit ». Cf. Dumont et Brunel, *Recueil des traités de paix, d'alliance et de trêves faits en Europe depuis Charlemagne jusqu'à présent*, 8 in-fol., Amsterdam et La Haye, 1726.

5. Ils sont légion encore, parmi nos contemporains, ceux qui, se vantant d'être au nombre des intellectuels les plus cultivés, enseignent ou pensent que le succès justifie tout, et que peu importent les moyens, pourvu qu'on réussisse. Dans son ouvrage *L'Allemagne et la prochaine guerre*, dont la 5e édition allemande parut en 1912, von Bernhardi, général qui aimait à philosopher en faisant fi de la morale, s'efforce de prouver que, pour sa patrie, la guerre de rapines, décorée du nom de guerre de conquêtes, non seulement est un *droit*, mais un *devoir*. Et voulez-vous savoir la raison d'une si étrange thèse et d'une si formidable prétention? C'est que l'Allemagne, pour satisfaire son insatiable soif d'annexions et son désir de grandir sans limites (ce à quoi elle se croit prédestinée), a besoin des terres, provinces ou royaumes, non moins que des richesses naturelles que les autres peuples détiennent, très injustement, selon elle. Et pourquoi les propriétaires actuels sont-ils d'injustes possesseurs? C'est parce qu'ils ne savent pas tirer suffisamment parti des régions qu'ils occupent, tandis que l'Allemagne saura merveilleusement les mettre en valeur, et que, en outre, par suite de la supériorité des qualités qui la distinguent, elle a droit à la domination universelle. « Tout ce qui est bon à prendre est à nous », disaient les anciens Germains, dont, selon Tacite, la devise était : *Ubi præda, ibi patria !* Après vingt siècles, beaucoup de leurs descendants parlent encore de même. Les téméraires qui, même en se défendant, mettraient obstacle à l'expansion de l'Allemagne et l'empêcheraient d'atteindre sa fin qui est de tout absorber, commettraient donc une injustice flagrante, un crime irrémissible. Il n'est que juste de les en châtier par l'asservissement ou la destruction totale. Et plus la guerre qu'on leur fera sera dure, atroce, farouche, impitoyable et inhumaine, plus elle sera méritoire et digne d'éloges, car on arrivera ainsi plus tôt à la victoire, en inspirant partout la terreur et l'épouvante. Une traduction française de cet ouvrage significatif du général von Bernhardi, avec préface du colonel suisse F. Feyler, a paru, in-8°, Paris, 1916. Cf. général von Hartmann, dans la *Deutsche Rundschau*, 1877-1878. Tel est, d'ailleurs, l'enseignement officiel donné par le grand état-major allemand, dans le manuel paru en 1902, et intitulé : *Kriegsbrauch in Landkriege*. Il y oppose aux prescriptions des juristes la coutume et la tradition héréditaires, dit-il, de la race germanique. D'après cette tradition nationale, affirme-t-il avec insistance, l'officier allemand doit se mettre en garde contre les « conceptions humanitaires », *humanitare Anschauungen*, p. 3, dont se sont inspirées les Conférences de Genève, de Bruxelles et de La Haye. C'est donc non seulement un droit, mais un devoir, pour tout chef d'armée, d'employer sans ménagement les moyens d'intimidation, car c'est précisément dans l'emploi illimité des mesures de rigueur, et dans l'absence totale de scrupules, que réside le plus souvent l'humanité, p. 7, 115. Cette tradition dans la race germanique remonte haut et loin, en effet, car elle remonte jusqu'à Luther, qui écrivait aux princes de son temps : « Déchaînez-vous, exterminez, égorgez. » Cf. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. franç., t. I, p. 17-18, 213; Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, 6 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1876-1888, t. II; t. IV, p. 506 sq.; Boutroux, *La force substituée au droit*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 octobre 1914, p. 387 sq.; Ch. Ander, *Les usages de la guerre et la doctrine de l'état-major allemand*, in-8°, Paris, 1915; *Le pangermanisme*, in-8°, Paris, 1915; Joachim von der Goltz (le fils du maréchal de ce nom), *Les dix commande-*

ments de fer du soldat allemand, in-8°, Leipzig, 1915. Tout cela, d'ailleurs, était déjà très clairement exprimé par l'historien de l'Allemagne contemporaine, Karl Lamprecht, *Zur jungsten deutschen Vergangenheit*, 3 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1903-1905; *Moderne Geschichteswissenschaft*, in-8°, Berlin, 1909.

Et il s'est trouvé des théologiens pour soutenir cette abominable thèse, en invoquant l'axiome : *In extrema necessitate omnia bona sunt communia.* Comme si une collectivité regorgeant de richesses, enivrée de puissance et d'orgueil, et assoiffée de domination mondiale (*Weltpolitik*), pouvait être assimilée à un individu qui, mourant de faim, a le droit de prendre, quoique ne lui appartenant pas, un morceau de pain qu'il trouverait à sa portée, parce que, en le lui refusant, le propriétaire commettrait une faute grave ! D'après ses partisans eux-mêmes, la *Weltpolitik* devait entraîner inévitablement la guerre. Cf. Mumbauer, dans la revue *Hochland*, 1914-1915, p. 99 sq. Donc, pour s'emparer du bien d'autrui qu'elle convoite, l'Allemagne a le droit de déchirer les traités qu'elle a signés; de manquer à la foi jurée; de ne tenir aucun compte des serments les plus solennels; de violer la neutralité des nations non belligérantes; d'attaquer même les citoyens paisibles qui ne portent pas les armes; de bombarder par ses zeppelins et ses avions les villes ouvertes; de couler par ses sous-marins les navires même de commerce, et cela sans avertissement préalable, sans se soucier de la vie des voyageurs inoffensifs, seraient-ils absolument étrangers à la guerre; de massacrer par conséquent les innocents; de faire marcher devant ses soldats, pour leur faire un rempart de leur corps, les vieillards, les enfants et les femmes; de diminuer le nombre de ses adversaires en tirant sur les ambulances et les hôpitaux; de déporter en masse des populations entières, sans s'inquiéter des liens de famille, ni des prescriptions de la morale la plus élémentaire, en séparant arbitrairement les jeunes filles de leurs mères, ou des parents, pères et frères, qui pourraient protéger leur vertu contre les passions brutales de la soldatesque effrénée; d'incendier méthodiquement, systématiquement, et de détruire de fond en comble villes et villages, pour inspirer partout la terreur salutaire de son nom; de ne pas même épargner les églises et cathédrales, temples du Dieu vivant, etc. « Ces infractions voulues délibérément aux lois de la guerre, dit le docteur Karl Strupp, nous apparaissent, malgré leurs horreurs, comme conformes au droit des gens, et toute ville est coupable des actes de chacun de ses habitants. » *Das internationale Landgriegsrecht*, in-8°, Berlin, 1914, p. 9, 248. Toutes ces idées avaient été émises, deux ans auparavant, dans un ouvrage publié par M. Daniel Frymann, sous le titre : *Wenn ich der Kaiser war !* in-8°, Leipzig, 1912, et dont il s'est vendu plus de trente mille exemplaires en Allemagne. Ces mêmes idées furent répandues, d'autre part, dans le grand public, quelques mois avant que la guerre allemande éclatât, et, cette fois, avec la haute approbation du prince héritier de la couronne impériale, par le colonel von H. Frobeninus, *Des Deutschen Reiches Schichsalstunde*, in-8°, Berlin, 1914. Cf. Louis Bertrand, *Nietzsche et la guerre*, in-8°, Paris, 1915; Léon Daudet, *L'esprit allemand. De Kant à Krupp*, in-12, Paris, 1915; M. F. Roz, *La préméditation allemande démontrée dans un livre anglais de 1912*, dans le *Correspondant* du 25 mars 1915, ouvrage d'autant plus significatif qu'il a paru deux ans avant la guerre de 1914, qui devait traduire en action, et sur une si vaste échelle, ces abominables doctrines ; A. Pillet, professeur à l'université de Paris, *La science allemande et le droit de la guerre*, dans la *Revue des Deux Mondes*, du 1er avril 1915; Jacques Flach, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, *Essai sur la formation de l'esprit public allemand*, in-12, Paris, 1915: E. Lavisse et Ch. Ander, *Pratique et doctrine allemandes de la guerre*, in-8°, Paris, 1915.

2° *La guerre, cependant, est-elle intrinsèquement mauvaise et contraire au droit naturel* ? — 1. Faut-il souscrire aux déclarations de prétendus philanthropes qui répètent de toutes manières, à notre époque, que la guerre n'est que le meurtre et le vol enseignés publiquement et commandés, sous les peines les plus graves, aux peuples par leurs gouvernements respectifs ? qu'elle est le meurtre et le vol acclamés, loués, récompensés, blasonnés, couronnés ? qu'elle est le meurtre et le vol soustraits à l'échafaud par l'arc de triomphe ? qu'elle est donc le meurtre et le vol, moins le châtiment et la honte, plus l'impunité et la gloire ? qu'elle est donc aussi la plus flagrante des inconséquences légales, puisque dans la guerre la société autorise ce qu'elle défend par ses lois, récompense ce qu'elle punit chez les individus, et glorifie ce qu'elle flétrit de ses anathèmes; de sorte que ce que fait la société par la guerre ne diffère de ce qu'elle défend si sévèrement aux individus que par le nom, l'étendue et la multiplicité. Mais depuis quand la multitude des crimes commis, ou leur universalité, ou les noms pompeux dont on les décore, en atténuent-ils la culpabilité ?

Il y a dans ces déclamations plus de phraséologie que de vérité. Quoique la guerre soit un redoutable fléau entraînant toutes sortes de calamités, elle n'est pas cependant intrinsèquement mauvaise et contraire au droit naturel. Elle est toujours un très grand mal physique; elle n'est pas toujours un mal moral. Elle peut être juste, et, quelquefois, même nécessaire.

Parfois, en effet, elle est l'unique moyen par lequel un État peut pourvoir à sa propre sécurité, et assurer son existence contre les injustes agressions d'un État voisin, ou maintenir le respect de droits d'une grande importance auxquels il ne saurait renoncer sans un grave dommage, ou sans un déshonneur plus préjudiciable encore qu'une perte de biens matériels. Or, de même que, de droit naturel, il est permis à un individu de repousser, même par la violence, un injuste agresseur qui en veut à sa vie, à sa fortune, ou à son honneur; de même, et à plus forte raison, cela est permis à une nation, qui, constituée en corps politique, forme une personne morale et publique. Le chef de cette nation a non seulement le droit, mais aussi le devoir de prendre ce moyen pour sauvegarder les intérêts généraux dont il a la charge. Ce droit et ce devoir s'entendent non seulement de la guerre strictement défensive, mais aussi de la guerre offensive rendue nécessaire par les agissements d'un État voisin, dont les menées ambitieuses constitueraient un danger réel. Cf. Bellarmin, *IIa Controversia generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laicis*, c. XIV, *Opera omnia*, 8 in-4°, Naples, 1872, t. II, p. 327.

2. La guerre qui, évidemment, n'est pas toujours contraire aux lois de la justice, n'est-elle pas du moins toujours opposée aux lois de la charité ? S'il en était ainsi, on devrait conclure que la guerre n'est jamais légitime, car il ne suffit pas à un homme, serait-il chef d'État, de respecter les lois de la justice : celles de la charité ne l'obligent pas moins. Ce qui est conforme aux lois de la stricte justice n'est pas toujours permis, car les limites de la justice stricte confinent de près à l'injustice : *summum jus, summa injuria.* Il peut arriver qu'une guerre, juste en soi, au point de vue de la justice stricte, devienne, cependant, *in concreto*, et vu les circonstances, gravement coupable, si elle viole, par ailleurs, en matière grave, le précepte naturel par lequel nous sommes tenus d'aimer le prochain, notre frère, comme nous-mêmes. Mais, en faisant abstraction de ces circonstances particulières, où la loi de la charité commanderait de tempérer un peu la poursuite des

droits qu'on tiendrait de la stricte justice, on peut se demander si la guerre est toujours, de soi, à cause des maux incalculables qu'elle entraîne, contraire aux lois de la charité, et, par conséquent, à ce titre, toujours défendue comme intrinsèquement mauvaise.

A cette question ainsi formulée, une réponse négative doit être évidemment faite. On ne peut pas supposer, en effet, que Dieu, comme auteur et législateur suprême de la nature, ait concédé aux sociétés, comme aux individus, le droit de légitime défense, c'est-à-dire pour les sociétés le droit à la guerre, et que, par une autre loi, telle que celle de la charité, il en ait prohibé à jamais l'usage. Ce serait, là, un droit inutile et dérisoire, ce qui répugne à la divine sagesse. Il y aurait, en outre, entre deux parties du décalogue, une contradiction flagrante, l'une défendant ce que permettrait l'autre, et cette contradiction ne répugne pas moins à l'infinie sagesse du législateur éternel. On peut donc affirmer, *a priori*, comme une vérité certaine, que la guerre, en tant qu'elle est juste en soi, c'est-à-dire légitime de droit naturel, ne peut pas, en même temps, *per se et ex natura sua*, être illicite, par rapport à la loi de la charité; et si, quelquefois, cette loi de la charité s'oppose à l'exercice de ce droit, ce ne peut être que *per accidens*, dans quelques cas particuliers, et non d'une façon générale. Cf. Bellarmin, *op. cit.*, c. XIV, in fine, *Opera omnia*, t. II, p. 330.

Ceux qui, dans une nation, ont la puissance souveraine, ne sont obligés à s'abstenir d'une guerre légitime que si les maux prévus pour le prochain, comme résultat de cette guerre, sont tels qu'il n'y aurait aucune juste proportion entre ces maux et l'avantage auquel ont droit les auteurs de cette guerre légitime. A la guerre s'appliquent toutes les considérations que les théologiens font au sujet du volontaire indirect. Quand un acte, légitime en soi, peut avoir un double effet, l'un bon et l'autre mauvais, il faut, pour poser cet acte, des raisons d'autant plus graves que les maux qui en résultent, quoique non voulus directement, sont plus considérables. Voilà pourquoi les bons princes que l'ambition ou la passion de la gloire militaire n'aveuglent pas, ne se déterminent à faire la guerre que lorsqu'ils y sont contraints par une inéluctable nécessité, et que toutes les autres voies d'accommodement ont été inutilement tentées. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XL, a. 1; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. I, n. 1, 4, 5; sect. IV, VI, *Opera omnia*, t. XII, p. 737, 743 sq., 749 sq.; Bellarmin, l. III, *De laicis*, c. XV, *Opera omnia*, t. II, p. 331; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum, secundum quinque libros Decretalium*, l. I, tit. XXXIV, § 1, *De bello*, n. 2 sq., 12 in-4°, Rome, 1843-1845, t. I *b*, p. 276 sq.; Zigliara, *Ethica et jus naturæ*, l. III, c. II, a. 2, n. 2 sq., t. III, p. 289 sq.; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. III, c. II, a. 1, § 2, n. 735 sq., 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. II, p. 788 sq.

3. Les raisons qui peuvent légitimer une guerre offensive se ramènent généralement à une grave offense subie. Celles que les auteurs énumèrent sont les suivantes : réduire à l'obéissance des sujets rebelles; récupérer une province, ou une ville perdue; venger une grave offense faite soit au chef de la société, soit à la société elle-même; punir une autre nation de l'aide qu'elle a donnée à un ennemi injuste; porter secours aux alliés; châtier ceux qui ont violé les traités; obtenir ce que le droit international concède et ce qui est injustement refusé, etc. Mais il est facile de voir que les guerres de ce genre, offensives en apparence, sont défensives en fait. Cf. Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. XII, n. 6, 2 in-fol., Venise, 1769; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. XXXIV, § 1, n. 7, t. I *b*, p. 279. Un autre motif reconnu juste est celui de punir de leurs fautes ou de leurs agissements des ennemis qui, s'ils pouvaient espérer l'impunité pour leurs méfaits, auraient toutes les audaces, et ne mettraient aucune borne à leurs mauvais desseins. Cf. Schmalzgrueber, *op. cit.*, § 1, n. 3, t. I *b*, p. 277. Suarez en donne la raison par les réflexions suivantes : *Quia, sicut intra eamdem rempublicam, ut pax servetur, necessaria est legitima potestas ad puniendum delicta, ita, in orbe, ut diversæ reipublicæ pacate vivant, necessaria est potestas puniendi injurias unius contra aliam. Hæc autem potestas non est in aliquo superiore, quia nullum habent (qua independentes) ; ergo necesse est ut sit in supremo principe reipublicæ læsæ, cui alius subdatur ratione delicti. Unde hujusmodi bellum introductum est loco justi judicii vindicativi. De charitate*, disp. XIII, sect. IV, n. 5, *Opera omnia*, t. XII, p. 744. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, c. I, dub. V, a. 2, n. 402 sq., in-4°, Rome, 1905-1912, édit. Gaudé, t. I, p. 659.

III. La guerre et l'Écriture sainte. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — 1. On n'y trouve aucun texte qui insinue que la guerre est une chose intrinsèquement mauvaise, ou qu'elle soit défendue aux fidèles serviteurs du vrai Dieu. Beaucoup de passages, au contraire, la présentent comme une chose bonne en diverses circonstances, et les écrivains inspirés louent, à maintes reprises, les hauts faits de guerre accomplis par les saints de l'Ancien Testament, ou par les hommes suscités de Dieu, à cette fin. Ainsi furent loués Abraham, Moïse, Josué, Samson, Jephté, Gédéon, Barac, David, les Machabées, etc. Gen., XIV, 19, 20; Jos., X, 11-13; I Reg., XII, 11; Is., IX, 4; X, 26; Ps. LXXXII, 12; Jud., V, 1; II Mac., X, 29, 31. etc. Les textes qui approuvent la guerre abondent: Exod., XVII, 11, 16; Num., XXI, 3; XXV, 11; Deut., VII, 1; XXV, 17; Jud., III, 1-4; X, 16; I Reg., XV, 2-3; Jos., I, 6, 8, 10. — 2. Non seulement Dieu approuve la guerre, mais souvent il commande lui-même de la faire aux ennemis de son peuple, cf. Num., XXV, 16; Jud., IV, 6-7, 13, etc.; et cela quelquefois uniquement pour punir des injures. Cf. II Reg., X-XI. — 3. Bien plus, parfois Dieu prend fait et cause pour ses serviteurs, opère des miracles et combat avec eux pour leur assurer la victoire. Cf. Gen., XIV, 19-20; Jos., X, 11-14; Jud., IV, 15; V, 20, 21; II Mac., X, 29, 31, etc. — 4. Dieu prend très souvent le titre de Dieu des armées. Is., III, 1; V, 7; VI, 3; VIII, 13; X, 33; Os., XII, 5; Amos, V, 14; Mich., IV, 4, etc. — 5. Loin de condamner la guerre, les Livres saints rappellent souvent qu'elle est un fléau, dont Dieu se sert pour châtier les peuples dans sa colère. Lev., XXVI, 24; Deut., XXVIII, 40; Jos., XVII, 13; Jud., I, 3; II, 21-23; V, 6; X, 7; Is., X, 5; Jer., V, 15, etc. Voir art. *Guerre*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 361-366.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Jean-Baptiste le précurseur n'a pas commandé aux soldats d'abandonner l'état militaire; il leur a seulement recommandé de s'y bien comporter, en ne commettant pas de déprédations injustes, en se contentant de leur salaire, etc. Luc., III, 14. — 2. Notre-Seigneur loua la foi du centurion, et ne lui commanda pas, non plus, d'abandonner l'état militaire. Matth., VIII, 10. De même, fut louée la foi de Corneille, centurion de la cohorte italique. Act., X, 2 sq. — 3. De tous les saints guerriers indiqués plus haut, saint Paul affirme que c'est au moyen de leur foi récompensée par le secours de Dieu qu'ils ont triomphé de leurs ennemis dans les combats, et qu'ils les ont mis en fuite. Heb., XI, 32-34.

3° *Objections.* — 1. Dieu réserve à Salomon, fils de David, la gloire de lui élever un temple, à l'exclusion de son père, parce que celui-ci, étant homme de guerre, a versé le sang. I Par., XVII, 4; XXVIII, 3. — *Réponse.*— Il n'y a pas là une condamnation de la guerre, mais seulement une mesure spéciale à David, soit à cause de l'homicide injuste d'Urie, soit à cause du respect dû au temple de Jéhovah. Cf. Suarez, *De charitate*,

disp. XIII, *De bello*, sect. I, n. 3, *Opera omnia*, t. XII, p. 738. — 2. On objecte aussi les textes des prophètes : *Conflabunt gladios in vomeres, et lanceas in falces; non levabit gens contra gentes gladium; — non exercebuntur ultra in prælium;... non nocebunt et non occident in monte sancto.* Is., II, 4; XI, 13 sq., etc.; Mich., IV, 3, etc. — Ces paroles s'appliquent au temps du Messie et à la paix que la rédemption accomplie apportera aux hommes, qui, jusque-là, étaient l'objet de la colère divine; ou bien elles font allusion aux moyens dont se servira le Messie pour établir son règne sur la terre; car la guerre que le Messie et les prédicateurs de l'Évangile devront faire aux démons et aux erreurs, étant une guerre spirituelle, sera poursuivie non avec le glaive matériel qui tue les corps, mais avec le glaive spirituel de la parole sainte qui illumine les âmes; ou bien encore, les prophètes, dans les passages de ce genre, entrevoient à l'avance le royaume de la gloire éternelle, après la résurrection, royaume qui n'aura plus d'ennemis à combattre; mais tant que les ennemis subsistent dans cette terre de larmes, ces textes ne défendent pas de lutter contre eux, même par la guerre. Cf. Bellarmin, *IIa Controversia generalis, De membris militantis Ecclesiæ*, l. III, *De laicis*, c. XIV, *Opera omnia*, t. II, p. 328. — 3. Le texte de l'Évangile : *Ego autem dico vobis, non resistere malo; sed si quis te percusserit in dexteram maxillam, præbe et alteram*, Matth., v, 39, s'entend de la vengeance personnelle qui est défendue, et non d'une guerre juste pour la défense d'un État, ou le maintien de ses intérêts compromis par la malice d'autrui. Cf. Bellarmin, *loc. cit.* — 4. Quand Notre-Seigneur, la veille de sa passion, ordonne à saint Pierre, dans le jardin des Olives, de remettre le glaive dans le fourreau, car ceux qui se servent du glaive, périront par le glaive, Matth., XXVI, 52; Joa., XVIII, 11, il ne condamne pas davantage la guerre en général. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XL, a. 1, ad 1um; Suarez, *loc. cit.*; Bellarmin, *loc. cit.* Pour obéir à son Père céleste, le Christ s'offrait lui-même à ses bourreaux. Il ne voulait donc pas que Pierre mît obstacle à son oblation spontanée. J., LIII, 7. — 5. Quand saint Paul recommande aux chrétiens de ne pas se défendre, il n'a en vue, également, que la vengeance personnelle, qui n'est pas permise. Le contexte manifeste clairement la pensée de l'apôtre : *Scriptum est enim : Mihi vindicta, ego retribuam, dicit Dominus.* Rom., XII, 19. Même réponse à un autre texte de saint Paul, *Non malum pro malo reddentes.* Rom., XII, 17. Dans ces textes et d'autres analogues, il n'est jamais question de l'autorité publique et légitime qui, non seulement a le droit, mais le devoir d'empêcher les ennemis de la société de lui nuire. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. IV, n. 6, t. XII, p. 744 sq. Saint Paul l'insinue lui-même très clairement, lorsqu'il dit du chef d'un État : *Non sine causa gladium portat : Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit*, Rom., XIII, 4; et cette puissance contre les méchants, le chef de l'État peut et doit l'exercer, non seulement contre les ennemis du dedans, mais aussi contre ceux du dehors, comme le font remarquer les commentateurs de ce passage. Cf. Suarez, *loc. cit.*, t. XII, p. 744. — 6. En rappelant que les principales armes des chrétiens sont le bouclier de la foi, le casque du salut, la cuirasse de la justice, le glaive de la parole, Eph., VI, 14-18, l'apôtre des nations ne leur défend pas de se servir aussi des armes matérielles contre les ennemis de la société. Le contexte, en effet, montre clairement qu'ici saint Paul n'a en vue que la lutte des chrétiens contre les légions infernales : *Induite vos armaturam fidei, ut possitis stare adversus insidias diaboli, quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ.* Eph., VI, 11, 12. Ce passage peut signifier aussi que, même dans la guerre, les principales armes du chrétien sont la foi et la prière, et qu'il doit se confier plus en le secours de Dieu que dans la force de son bras, comme le fit Moïse qui priait sur la montagne, tandis que les Hébreux combattaient dans la plaine, Exod., XVII, 10-14; comme le fit Josué qui priait en combattant, Jos., X, 11-14; comme le firent les Machabées que Dieu secourut du haut du ciel, en leur envoyant plusieurs de ses anges, sous la forme de cavaliers armés. II Mac., X, 29-31, etc. Mais ni ce passage, ni les textes analogues ne défendent l'usage des armes matérielles contre les ennemis publics. Ils recommandent seulement, tout en se servant des armes, de s'adresser par de ferventes prières au Dieu des armées de qui dépend la victoire, et c'est ce qu'ont toujours fait les princes chrétiens, à travers tous les siècles, en invoquant Dieu, avant de marcher au combat. Cf. Bellarmin, *IIa Controversia generalis, De membris militantis Ecclesiæ*, l. III, *De laicis*, c. XIV, *Opera omnia*, t. II, p. 330.

IV. La guerre et les saints Pères. — 1° *Que la guerre n'est pas mauvaise en soi.* — En bien des endroits les Pères l'affirment. — 1. Tertullien dit que les chrétiens ne refusent pas, dans ce but, de s'unir aux païens : *Navigamus et nos vobiscum, et militamus, et rusticamur, et mercamur. Apolog.*, c. XLII, *P. L.*, t. I, col. 491. Selon lui, elle n'est pas plus répréhensible que la navigation, le travail des champs, ou le négoce. — 2. Parmi les vertus, saint Ambroise place la force guerrière. *De officiis*, l. I, c. VII, n. 40, 41, *P. L.*, t. XVI, col. 81-84. — 3. Saint Augustin l'expose longuement en commentant les passages de l'Évangile, où il est question des soldats : *Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, ut abjicerent arma, seque militiæ omnino subtraherentur. Dictum est autem eis : Neminem concusseritis; sufficiat vobis stipendium vestrum. Quibus proprium stipendium sufficere præcipit, militare non prohibuit. Epist.*, V, *ad Marcellinum*, c. II, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 531 sq.; *Serm.*, LXXXII, *de verbis Domini*, 19, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1904. Cf. S. Jean Chrysostome, *Homilia in Joannem*, *P. G.*, t. LIX, col. 35; S. Athanase, *Epistola ad Amunem*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1173. — 4. Saint Grégoire le Grand enseigne la même doctrine : *Sicut excellentiam vestram hostilibus bellis in hac vita Dominus victoriarum fecit luce fulgere, ita oportet eam inimicis Ecclesiæ ejus omni vivacitate mentis et corporis obviare. Epist.*, l. I, epist. LXXIV-LXXV, *ad Gennadium*, *P. L.*, c. LXXVII, col. 528 sq. — 5. Saint Grégoire de Tours désire que les princes chrétiens n'hésitent pas à faire la guerre, quand elle est nécessaire : *Utinam et vos, o reges, in his præliis, in quibus parentes vestri desudaverunt, exercemini, ut gentes vestra pace contentæ, vestris viribus premerentur. Histor.*, l. V, c. I, *P. L.*, t. LXXI, col. 515. — 6. De son côté, saint Bernard montre que la guerre est légitime et même méritoire : *At vero Christi milites securi præliantur prælia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium cæde peccatum, aut de sua nece periculum, quando quidem mors pro Christo, vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriæ mereatur. Sermo ad milites*, c. III, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 924. Les Pères grecs parlent de même. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, III, *de pace*, *P. G.*, t. XXXV, col. 1155 sq.

2° *Que la guerre doit être entreprise par l'autorité publique.* — *Ordo naturalis mortalium paci accommodatum hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit.* S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XXII, c. LXXV, *P. L.*, t. XLII, col. 448.

3° *Causes qui légitiment la guerre.* — 1. *Justa bella definiri solent quæ ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas quæ bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injurias ablatum est.* S. Augustin, *In Pentateuch.*, l. VI,

q. x, *P. L.*, t. xxxiv, col. 181. — 2. La guerre est juste, quand elle est entreprise pour acquérir une paix durable : *Bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.* S. Augustin, *Epist.*, CLXXXIX, *ad Bonifacium*, n. 6, *P. L.*, t. xxxiii, col. 856. Cf. S. Léon IV, *Epist. ad exercitum Francorum*, *P. L.*, t. cxv, col. 656 sq.; Labbe et Cossart, *Concilia*, t. viii, p. 533; S. Léon IX, *P. L.*, t. ccxv, col. 107.

4° *Ce qui rend les guerres injustes.* — 1. *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellendi, libido dominandi, et si qua similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur.* S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XXII, c. LXXIV, *P. L.*, t. xlii, col. 447. — 2. C'est une grande erreur de croire qu'une guerre est justifiée par le désir d'agrandir un empire, d'obtenir des richesses, et d'acquérir la gloire. Guerroyer dans ces conditions et pour ce but, c'est faire un grand acte de brigandage : *Hoc quid aliud quam grande latrocinium nominandum?* S. Augustin, *De civitate Dei*, l. IV, c. vi, *P. L.*, t. xli, col. 117. Cf. l. XIX, c. viii, col. 634 sq. — 3. Seuls les méchants trouvent un plaisir à faire la guerre; pour les bons, elle ne doit être qu'une nécessité. *Belligerare malis felicitas, bonis necessitas.* S. Augustin, *De civitate Dei*, l. IV, c. xv, *P. L.*, t. xli, col. 124. Cf. S. Grégoire VII, *P. L.*, t. cxlviii, col. 565 ; Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 535; Innocent III, *Epist. ad regem Francorum*, *P. L.*, t. ccxv, col. 65 sq., 177-184, 326.

5° *Réponse des saints Pères aux objections tirées de l'Écriture sainte.* — 1. A l'objection tirée des paroles de Notre-Seigneur : *Omnes qui acceperint gladium, gladio peribunt*, Matth., xxvi, 52, saint Augustin répond : *Ille utitur gladio qui nulla superiore ac legitima potestate, vel jubente, vel concedente, in sanguinem alicujus armatur. Contra Faustum*, l. XXII, c. LXX, *P. L.*, t. xlii, col. 414. De même, ailleurs, il distingue le cas de prendre les armes de sa propre autorité, de celui de les prendre au nom et par mandat de l'autorité publique. *De mendacio*, c. xv, *P. L.*, t. xl, col. 506 sq. Saint Jérôme, *Epist. ad Ageruchiam, De monogamia : Olim bellatoribus dicebatur : accinge gladium tuum super femur tuum, potentissime; nunc Petro dicitur : converte gladium tuum in vaginam : omnes enim qui acceperint gladium*, etc. Saint Jérôme veut seulement dire ici que, dans l'Ancien Testament, Dieu lui-même commandait de faire la guerre, pour conquérir la terre promise, ou pour en conserver la possession; tandis que, dans le Nouveau Testament, Dieu commande plutôt la paix, car, pour acquérir le royaume céleste, pas n'est besoin des armes matérielles. Cf. Origène, *Contra Celsum*, l. II, c. x, *P. G.*, t. xi, col. 813, où il dit qu'on ne doit pas prendre à la lettre ces paroles du Sauveur : *Qui non habet gladium, vendat tunicam, et emat gladium.* Luc., xxii, 36.

2. A l'objection tirée de ce texte de l'Évangile : *Ego autem dico vobis, non resistere malo*, Matth., v, 39, et de celui de saint Paul : *Non vosmetipsos defendentes*, Rom., xii, 19, saint Augustin répond en disant que ces paroles signifient que l'homme juste doit toujours être prêt à renoncer à sa défense personnelle, quand un plus grand bien l'exige ou le conseille, *De sermone Domini in monte*, c. xix, *P. L.*, t. xxxiv, col. 1258; mais que, dans bien des circonstances, il faut, au contraire, agir différemment pour le bien commun, et même pour l'intérêt de ses propres ennemis : *Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quidem asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vicitur; quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur. Epist.*, CXXXVIII, *ad Marcellinum*, c. ii, n. 14, *P. L.*, t. xxx, col. 531. Saint Augustin réfute aussi très longuement les manichéens qui, regardant toute guerre comme injuste, accusaient d'impiété Abraham, Josué, David, et tous les saints personnages de l'Ancien Testament, qui, sur l'ordre de Dieu, avaient fait la guerre aux ennemis de leur patrie. *Contra Faustum*, l. XXII, c. LXXVIII, *P. L.*, t. xlii, col. 450 sq.

6° *Réponse aux objections tirées des saints Pères eux-mêmes.* — 1. Pour prouver que les saints Pères condamnaient la guerre en général, on apporte ce texte de Tertullien : *Credimusne humanum sacramentum divino superinduci licere? et in alium Dominum respondere post Christum? licebit in gladio conversari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? et prælio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet ? De corona militis*, c. xi, *P. L.*, t. ii, col. 91. Tertullien qui, dans son *Apologétique*, c. v, xlii, *P. L.*, t. i, col. 295, 491, enseigne que l'état militaire n'est pas opposé aux vertus chrétiennes, ne condamne pas ici la guerre comme intrinsèquement mauvaise, car, dans ce livre de la *Couronne militaire*, il avoue également qu'un chrétien qui était déjà soldat avant son baptême peut continuer à porter les armes, après avoir été régénéré par l'onde baptismale. Il dit seulement que ceux qui n'étaient pas soldats avant d'être baptisés ne doivent pas ensuite s'enrôler dans l'armée, mais garder leur liberté antérieure : *Plane si quos militia præventos fides posterior invenit, alia conditio est, ut eorum quos Joannes admittebat ad lavacrum, ut centurionum fidelissimorum quem Christus probat, et quem Petrus catechizat, dum tamen, suscepta fide, atque signata, aut deserendum statim sit, ut multis actum, aut omnibus modis cavillandum, ne quid adversus Deum committatur. De corona militis*, c. xi, *P. L.*, t. ii, col. 92. Comme on le voit, c'est moins un ordre qu'un conseil de prudence, à cause du danger d'idolâtrie auquel se seraient exposés imprudemment ces néophytes, à une époque où presque tous les princes étaient païens. Tertullien enseignait donc que, dans ces circonstances particulières, *per accidens*, l'état militaire était mauvais pour eux, car ils seraient exposés, presque à chaque instant, à recevoir des ordres en contradiction avec leur foi. Et il en donne des exemples : *Excubabit pro templis quibus renunciavit? et cœnabit illic ubi apostolo non placet? et quos interdiu exorcismis fugavit, noctibus defensabit ? vexillum quoque portabit æmulum Christo?* etc. *De corona militis*, c. xi, *P. L.*, t. ii, col. 92. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 420.

2. En commentant cette parole du Maître : *Qui non habet gladium, vendat tunicam et emat gladium*, Luc., xxii, 36, saint Ambroise s'écrie : *O Domine, cur emere me jubes gladium, qui ferire me prohibes? cur haberi præcipis quem vetas promi? nisi forte ut sit parata defensio, non ultio necessaria, et videar potuisse vindicari, sed noluisse ? lex tamen referire non vetat, et ideo fortasse Petro duos gladios offerenti, sat est, dicis, quasi licuerit usque ad evangelium : ut sit in lege æquitatis eruditio, in evangelio bonitatis perfectio. In Lucam*, l. X, c. liii, *P. L.*, t. xv, col. 1817. Il est évident que, dans ce passage, saint Ambroise ne parle pas de la guerre proprement dite, entreprise par l'autorité publique, mais seulement de la vengeance privée, ou de la défense personnelle. Le renoncement à celle-ci ne fait pas, selon lui, l'objet d'un précepte formel, mais seulement d'un conseil de perfection, comme la chose ressort clairement des termes qu'il emploie : *ut sit in lege æquitatis eruditio, in evangelio bonitatis perfectio.*

3. Saint Léon le Grand, *Epist.*, CLXVII, *ad Rusticum*, s'exprime ainsi : *Contrarium est ecclesiasticis regulis post pænitentiæ actionem redire ad militiam sæcularem, cum apostolus dicat : Nemo militans Deo, implicat se negotiis sæcularibus.* II Tim., ii, 4. *Unde non est liber a diaboli laqueo qui se militiæ mundanæ voluerit implicare. P. L.*, t. liv, col. 1206 sq. Cette prescription a été insérée dans le Décret de Gratien, part. II, caus. XXXIII,

q. III, *De pœnitentia*, dist. V, can. 3, et, comme le font remarquer les commentateurs de ce texte du *Corpus juris*, le pape, par ces paroles, ne réprouve pas la guerre, en général; mais il parle de ceux qui, ayant été condamnés à une certaine pénitence publique, revenaient à la vie des camps avant d'avoir achevé cette pénitence qui devait réparer leurs fautes et assurer leur persévérance dans le bien. Il y avait eu, d'ailleurs, de nombreuses raisons, au commencement de l'Église, de défendre aux néophytes de s'enrôler aussitôt dans les armées, sous des chefs infidèles, et au milieu de camarades pour la plupart infidèles. C'était pour eux un grand danger de perversion. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIV, sect. II, n. 3, *Opera omnia*, t. XIII, p. 378. Ces raisons n'existaient plus au temps de saint Léon, et ces paroles font surtout allusion à ceux qui, ayant commis de nombreuses fautes dans la profession militaire, avaient subi une pénitence publique, et étaient, cependant, retournés à cette vie des camps, où l'expérience leur avait démontré qu'ils ne pouvaient vivre sans commettre une foule de fautes, non point que l'état militaire soit un état intrinsèquement mauvais, mais à cause de leur propre faiblesse. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXI, c. II, *P. G.*, t. LVII, col. 590; Bellarmin, *IIa Controversia generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laicis*, c. XIV, *Opera omnia*, t. II, p. 328.

4. La même pensée est exprimée par saint Grégoire le Grand dans une prescription insérée aussi dans le Décret de Gratien, part. II, caus. XXXIII, q. III, *De pænitentia*, dist. V, can. 6. Ceux qui s'adonnent à un état qu'ils ne peuvent exercer sans offenser Dieu, dit le pape, ne peuvent être admis à la pénitence que s'ils renoncent à cet état, et il donne comme exemple l'état militaire. *Quicumque miles, vel negotiator, vel alicui officio deditus quod sine peccato exerceri non possit, si culpis gravioribus irretitus, ad pænitentiam venerit... arma deponat, et ulterius non ferat.* Mais il est évident par le contexte que l'intention du pape n'est pas de proscrire l'état militaire en général, car après avoir dit que ceux-là agissent mal qui, après leur pénitence, retournent à l'état militaire, ce qui fait douter de la sincérité de leur pénitence, *falsas pænitentias dicimus*, il excepte ceux qui reviennent à la vie des camps, sur le conseil des évêques et des prêtres, pour défendre la cause de la justice, *nisi consilio religiosorum episcoporum pro defendenda justitia.* Décret de Gratien, *loc. cit.* L'état militaire n'est pris ici que comme un exemple, au même titre que le négoce, pour conseiller la fuite de l'occasion du péché. Cf. Bellarmin, *IIa Controv. generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laicis*, c. XIV, t. II, p. 328.

V. LA GUERRE ET L'ÉGLISE. — 1° *Durant les persécutions.* — 1. Fidèle interprète de la pensée du Christ, l'Église, quoique prêchant la paix et la charité universelles, ne condamna jamais la guerre. Comme saint Jean-Baptiste, elle donna des règles de conduite aux militaires, mais ne les obligea pas à quitter leur profession. Dès les premiers siècles, même au temps des persécutions, on vit des soldats embrasser le christianisme, sans abandonner le service des armes, et des chrétiens, nés dans la vraie foi, s'élever aux plus hauts grades dans les armées impériales, tels que saint Sébastien et autres. Plusieurs s'y sanctifièrent et y obtinrent la couronne du martyre. Si l'on trouve parfois, dans les écrivains de cette époque, des paroles tendant à signaler une certaine incompatibilité entre l'état militaire et le christianisme, ce n'est point que cet état leur parût intrinsèquement mauvais, ou contraire aux lois de l'Évangile, mais parce que la fréquentation des compagnons d'armes païens et la soumission à des chefs infidèles présentaient un vrai danger de perversion et d'apostasie pour les chrétiens, qui pouvaient être forcés à prendre part aux sacrifices idolâtriques, ou à vénérer les images des faux dieux placées sur les étendards. Il y avait donc là, pour eux, vu ces circonstances spéciales, un péril prochain de chute grave, contre lequel on ne pouvait trop les prémunir. Mais l'histoire nous apprend que, nonobstant ces appréhensions si fondées, il y avait des légions entières composées presque uniquement de chrétiens, telles que la légion thébaine commandée par saint Maurice, et la légion fulminante. Dieu montra, quelquefois, par des miracles, combien par leurs vertus lui étaient agréables ces soldats chrétiens, même quand ils servaient, néanmoins, sous des chefs infidèles. Tertullien, dans son *Apologétique*, c. V, *P. L.*, t. I, col. 295, nous rapporte le miracle remarquable accordé à leur prière, sous le règne de Marc-Aurèle, pendant la guerre de Germanie. Saint Basile, dans son panégyrique des quarante martyrs de Sébaste, nous dit que, dans les armées des princes infidèles, se trouvaient beaucoup de soldats chrétiens, *P. G.*, t. XXXI, col. 512. De même saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, I, *in Julianum*, *P. G.*, t. XXXV, col. 581. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. VIII, c. IV; l. IX, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 749, 831.

2. Le Ier concile œcuménique de Nicée tenu en 325, dans son 12e canon, prononça, il est vrai, une peine très grave (treize ans de pénitence publique) contre les militaires, officiers ou soldats, qui, ayant abandonné la carrière des armes, y retournaient, et allaient même jusqu'à donner de fortes sommes d'argent pour y être réintégrés, ou récupérer leurs grades précédemment possédés, à cause des grands avantages qu'ils y trouvaient au triple point de vue des honneurs, de la richesse et des privilèges. Pour flétrir leur conduite, le concile se sert d'une expression très sévère, et les compare à des chiens retournant à leur vomissement, ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετον ἀναδραμόντες ὡς κύνες. Cf. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 670. Ce texte, cependant, malgré l'énergie des termes employés, n'est pas une condamnation de l'état militaire, en général; mais uniquement une mesure contre les apostats pendant la persécution de Licinius, qui ne s'était terminée que quelques années avant le concile de Nicée, à la suite de la défaite de ce prince par Constantin. Licinius, ami de Galère, s'était posé comme le champion du paganisme, et, voulant *épurer* son armée, avait exigé de tous ses soldats et de tous ses officiers une apostasie formelle, en les forçant de prendre part aux sacrifices en l'honneur des fausses divinités païennes, sous peine d'exclusion immédiate de l'armée. Cf. Sulpice Sévère, *Histor. sacra*, l. II, c. XXXIII, *P. L.*, t. XX, col. 147; Eusèbe, *H. E.*, l. VIII, c. IV; l. IX, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 749, 831; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 in-4°, Paris, 1698-1712, t. V, note 1; Allard, *Histoire des persécutions*, 5 in-8°, Paris, 1903, t. V, p. 306 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 591-593. Retourner à l'armée dans des conditions semblables, c'était, de fait, apostasier. Tel est le sens de ce canon du concile de Nicée, et c'est à cette fin qu'il fut, dans l'intérêt de la vérité historique, plutôt que par une prescription encore en vigueur, inséré dans le Décret de Gratien, part. II, caus. XXXIII, *De pænitentia*, dist. V, c. 4, *Si qui.* Le concile de Nicée ne réprouva donc l'état militaire, qu'en tant qu'il était un signe d'apostasie. Cf. Bellarmin, *IIa Controversia generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. II, *De conciliorum auctoritate*, c. VIII, *Opera omnia*, t. II, p. 50 sq.; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. I, n. 3-4, *Opera omnia*, t. XII, p. 738.

2° *Au moyen âge. Législation ecclésiastique au sujet de la guerre.* — 1. La pensée de l'Église sur la guerre ressort clairement d'une foule de textes du *Corpus juris canonici*, qui en traitent longuement, jamais pour

la condamner, en principe, mais seulement pour la régulariser, pour la limiter et la circonscrire, pour en empêcher les excès, en établissant soigneusement ce qui est permis, et ce qui ne l'est pas. Et d'abord, dès les premières pages, la législation canonique définit ce qu'est le droit militaire. A cette question : *Quid sit jus militare*, elle répond, d'après un texte de saint Isidore : *Jus militare est belli inferendi solemnitas, fœderis faciendi nexus, signo dato egressio in hostem, vel pugnæ commissio... Item, flagitii militaris disciplina... Item, stipendiorum modus, dignitatum gradus, præmiorum honos, sicuti quum corona, vel torques donantur... Item, prædæ decisio et pro personarum qualitatibus et laboribus justa divisio, ac principis portio.* Décret de Gratien, part. I, dist. I, *De jure divino et humano*, c. 10. Au chapitre précédent, en disant en quoi consiste le droit des nations, elle fait mention de la guerre, comme d'une chose parfaitement légitime : *Jus gentium est sedium occupatio, munitio,* BELLA, *captivitates, servitutes*, etc. *Hæc inde jus gentium appellantur, quia eo jure omnes fere gentes utuntur.* Décret de Gratien, part. I, dist. I, c. 9.

Dans la IIe partie, le Décret de Gratien n'a pas moins d'une centaine de pages de textes législatifs sur tout ce qui concerne la guerre, part. II, caus. XXIII, q. I-VIII. — *a*) La Ire question, composée de sept canons traite de la guerre en général : *An militare peccatum sit?* La réponse est négative, et appuyée par de nombreux arguments. De plus, il est démontré que non seulement la vie militaire n'est pas coupable, mais qu'elle peut même être très méritoire : *In bellicis armis milites Deo placere possunt. In his erat sanctus David cui Dominus tam magnum perhibuit testimonium. In his, et plurimi illius temporis justi*, c. 3. — *b*) La IIe question traite des causes justes de la guerre. D'abord, il faut que la guerre émane de l'autorité publique légitimement constituée : *Justum est bellum quod ex edicto geritur, de rebus repetendis, aut propulsandorum hostium causa*, c. 1. Les ruses et les embûches sont permises à la guerre : *Nihil ad justitiam interest, sive aperte, sive ex insidiis aliquo pugnet*, c. 2. Cette proposition est prouvée par les exemples de l'Ancien Testament, par lesquels on voit que Dieu lui-même conseille ou commande ces ruses de guerre : *Dominus enim noster jubet ad Jesum Nave ut constituat sibi retrorsus insidias, id est insidiantes bellatores ad insidiandum hostibus, secundum illud Josue*, VIII, 2 sq. — *c*) La IIIe question examine si l'injure ou le tort fait à des alliés est une cause suffisante de guerre : *An injuria sociorum armis sit propulsanda*, c. 1-11. Dans le canon 7e, on trouve cette formule énergique empruntée à saint Ambroise, *De officiis*, l. I, c. XXXVI : *Qui socii non repellit injuriam, si potest, similis est ei qui facit;* et celle-ci, dans le canon 8e : *Malorum impietati favet, qui eis obviare cessat. Qui enim potest obviare et perturbare perversos, et non facit, nihil aliud est quam favere eorum impietati. Nec enim caret scrupulo societatis occultæ, qui manifesto facinori desinit obviare.* D'où obligation stricte pour les empereurs et les rois de défendre les églises contre les entreprises des seigneurs et des puissants de la terre, quels que soient leur nom et leur dignité : *Imperatores Ecclesiæ defensionem adversus divitum potentiam debent suscipere*, c. 10. — *d*) La IVe question traite de la vindicte publique. Si quelquefois, pour le bien de la paix, on doit tolérer les méchants, c. 1-3, il ne faut pas craindre, d'autres fois, de les corriger, et même de les bannir, s'il n'y a pas d'espérance d'amendement, et cela n'est ni contre la charité, ni contre la paix, mais plutôt pour l'avantage de la société entière, dont la charité nous commande de rechercher le bien, plutôt que celui des simples particuliers, c. 5; *Sicut ab oratione cessandum non est, sic nec a correptione*, c. 20; *Medicinali severitate mali cogantur ad bonum*, c. 25. Si, en effet, il est une miséricorde charitable, il en est une qui est injuste, c. 33. C'est un devoir des puissances établies de réprimer les perturbateurs de l'ordre, c. 38. L'Église peut donc demander le secours des princes temporels contre ses ennemis et contre les hérétiques, c. 40-42. A l'exemple du Christ, on peut user d'une sainte violence pour amener les méchants au bien, c. 43. Ce n'est pas là de la cruauté, c'est de l'amour, c. 44. Loin qu'il y ait faute, c'est le moyen d'apaiser la juste colère du Dieu tout-puissant, c. 46, 47. *Ecclesiæ religionis inimici etiam bellis sunt coercendi*, c. 48. La foi des belligérants prépare la victoire, c. 49; tandis que le délai à punir les méchants attire la colère de Dieu, c. 50. — *e*) La question Ve enseigne quand l'homicide est permis. Dans une guerre juste, ceux qui tuent les ennemis ne transgressent pas le cinquième précepte du Décalogue : *Non occides*, c. 8-9; *Non est reus homicidii miles qui potestati obediens hominem occidit*, c. 13. Souvent, celui qui est la cause de la mort d'un homme est plus coupable que celui qui le tue, en réalité, c. 19. C'est le devoir des rois de mettre les méchants dans l'impossibilité de nuire aux bons, c. 23, 28. Mettre à mort les méchants, c'est servir Dieu, c. 29. La persécution consiste, non pas à forcer au bien, mais à contraindre au mal, c. 42. Mourir en combattant contre les infidèles, c'est mériter le ciel, c. 46. — *f*) La question VIe et la question VIIe traitent des matières analogues. — *g*) La question VIIIe examine s'il est permis aux clercs et même aux évêques de prendre les armes, soit de leur propre autorité, soit pour obéir à l'empereur, ou au pape. Dans une trentaine de canons différents, la législation ecclésiastique établit que, si les clercs et les évêques peuvent appeler les princes séculiers, rois et empereurs, à la défense de leurs églises, ils ne peuvent, cependant, pas eux-mêmes prendre les armes, et verser le sang, car *non debent agitare judicium sanguinis qui sacramenta Domini tractant*, c. 30. Prendre rang dans la milice séculière, défendre par force leurs terres, s'engager dans les combats, en un mot, porter les armes, est contre la profession de leur saint état. C'est là le rôle des puissances terrestres, non celui des membres de la hiérarchie sacrée, c. 1. Les clercs qui meurent à la guerre n'ont pas droit aux prières solennelles, *pro iis oratio vel oblatio non offeratur*, c. 2. Les clercs qui osent prendre les armes doivent être dégradés, et enfermés dans un monastère pour y faire pénitence, c. 5; car ils doivent être regardés comme méprisant les saints canons, et profanant la sainteté de leur état, c. 6. A plus forte raison, cela est-il défendu aux évêques. Le rôle des évêques, princes dans la milice du Christ, est de prier, non de combattre, c. 19. Qu'ils prennent bien garde de ne coopérer en rien à la mort d'un homme, quel qu'il soit, c. 20. Cf. *Decretales*, l. III, tit. I, c. II; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XL, a. 2.

Conformément à ces prescriptions, l'Église n'a jamais fait elle-même la guerre, pour les questions de doctrine. Jamais elle n'a consenti que l'on forçât par le fer les hérétiques ou les infidèles à se convertir. Les guerres que les princes entreprirent contre les hérétiques eurent plutôt pour cause des motifs d'ordre politique, ou le désir légitime de faire rentrer dans l'ordre les perturbateurs du repos public, car très souvent certains hérétiques, tels que les Goths ariens, les donatistes, les albigeois, etc., etc., commettaient des actes de véritable brigandage, et mettaient des contrées entières à feu et à sang. Cf. Luchaire, *Innocent III : la croisade des albigeois*, in-8°, Paris, 1905; Pastor, *Histoire des papes*, 10 in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 285. Les croisades elles-mêmes, et les guerres décrétées à diverses reprises par des conciles contre les Turcs, n'avaient pas pour but de contraindre ceux-ci à embrasser le christianisme, mais de les empêcher de tyranniser les chrétiens, et de recouvrer la Terre-Sainte. Les Sarrasins, au contraire, et les Turcs faisaient la guerre pour une question de

doctrine, afin d'implanter le mahométisme partout. Jamais l'Église ne mérita le reproche d'avoir essayé de faire des conversions forcées. Si elle institua des ordres religieux militaires, ce ne fut pas évidemment dans ce but. Cf. S. Bernard, *P. L.*, t. CLXXII, col. 923 sq.; Pierre de Cluny, *Epistola ad Ebrardum militiæ Templi magistrum*, dans *Historiens de la France*, t. XV, p. 650.

Pour ce qui est de la défense aux évêques de prendre part à une guerre, le droit ecclésiastique se relâcha en faveur de ceux qui à l'autorité spirituelle joignaient une principauté temporelle. Ils étaient bien obligés de défendre leurs États contre d'injustes agresseurs. On ne voit pas pour quel motif on les aurait empêchés de soutenir, si ce n'est par eux, du moins par leurs officiers, mais en leur nom et de par leur autorité, une guerre défensive. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. III, n. 1, *Opera omnia*, t. XII, p. 741. Ce droit de défense, concédé par le droit naturel, n'est enlevé par aucune loi positive, ni divine, ni ecclésiastique. Il est donc permis à tous de défendre leur propre vie, ou leurs biens, ou ceux qui appartiennent à la société dont ils ont la charge et la garde. Cf. Cocquelines, *Bullarium*, t. III, p. 31 sq.

Quant à la guerre agressive, il est aussi des raisons qui peuvent la légitimer de la part de prélats ecclésiastiques, évêques ou autres, qui sont à la tête d'une principauté séculière. Ce sont les mêmes que celles qui la légitiment chez les princes séculiers, et, dans ce cas, ces prélats, au dire de Suarez, n'encourent aucune irrégularité. Cf. *De charitate*, disp. XIII, sect. III, n. 2-7; *De censuris*, disp. XLVII, sect. VI, *Opera omnia*, t. XII, p. 741 sq.; t. XXIII *b*, p. 503 sq. La raison est que ce droit appartient à la puissance temporelle dont ils sont revêtus, et que nulle loi divine ne le leur enlève. Il n'y a à leur égard, sous ce rapport, que des prescriptions ecclésiastiques dont le souverain pontife peut les dispenser. Pour cela, continue Suarez, *loc. cit.*, il faut évidemment des causes d'une réelle gravité, car si les princes séculiers eux-mêmes ne doivent se résoudre à faire la guerre qu'à la dernière extrémité, et après avoir épuisé toutes les autres voies d'accommodement, *a fortiori*, en est-il ainsi des princes ecclésiastiques.

Sans encourir l'irrégularité, les clercs peuvent aussi conseiller aux fidèles d'aller à la guerre et de s'y conduire vaillamment : *tunc enim non consulitur homicidium, sed actus fortitudinis et justitiæ*. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. III, n. 7; *De censuris*, disp. XLVII, sect. VI, n. 4-13, *Opera omnia*, t. XII, p. 743; t. XXIII *b*, p. 504-508. Voir IRRÉGULARITÉ.

On le voit donc, si l'Église a fait de nombreuses prescriptions pour réglementer le droit de la guerre, elle ne la condamne pas, en général. De fait, il y eut beaucoup de princes chrétiens, tels que Constantin le Grand, Théodose, Valentinien, Charles Martel, Charlemagne, saint Louis, saint Henri, etc., etc., qui ont fait la guerre, sans que l'Église les ait jamais désapprouvés, et, bien des fois même, avec son approbation.

L'Église, il est vrai, a prohibé les tournois et privé de la sépulture chrétienne ceux qui trouvaient la mort dans ces amusements sanglants. Toutefois, elle a réprouvé ces joutes d'armes, non en tant qu'on pouvait les considérer comme un exercice physique préparatoire à la guerre, ce qui eût été indirectement défendre la guerre elle-même; mais elle les prohiba, sous des peines sévères, comme des jeux périlleux, dans lesquels des hommes s'exposaient à la mort, sans raison suffisante, et souvent uniquement pour la vaine gloire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. XL, a. 1, ad 1[um].

2. Pour refréner les violences de cette féodalité qui gardait encore quelque chose de l'inhumanité de ces peuplades barbares du sein desquelles elle était sortie, les conciles et les papes, du XI[e] au XIII[e] siècle, s'efforcèrent de limiter le droit de guerre, en interdisant, sous les peines les plus graves, de guerroyer à certains jours de la semaine et à certaines époques de l'année. Leur intention, qu'on ne saurait trop louer, était de faire jouir les peuples du bienfait de la paix, autant que l'état de la société, alors, le pouvait comporter. Les ennemis de l'Église eux-mêmes ont reconnu qu'elle fut, en cela, une grande bienfaitrice de l'humanité. Non seulement elle restreignit à certains jours la continuation des hostilités, mais elle obtint la cessation des excès les plus contraires au droit des gens, et contribua puissamment à rendre la guerre moins atroce. Les prescriptions de la législation ecclésiastique pour la limitation ou la restriction de la guerre, sont résumées dans les Décrétales de Grégoire IX, l. I, tit. XXXIV, *De treuga et pace*. Toute action militaire, attaque, spoliation, effusion de sang, devait cesser depuis le mercredi soir, au coucher du soleil, jusqu'au lundi matin, en souvenir et par respect des mystères sacrés de notre rédemption accomplis en ces jours de la semaine sainte : le jeudi, par l'institution de la sainte eucharistie; le vendredi, par la passion; le samedi, par la sépulture du divin Maître; le dimanche, par sa glorieuse résurrection. Ainsi trois jours et deux nuits par semaine furent seuls abandonnés aux fureurs de la guerre. On excepta, en outre, deux grandes périodes de l'année : celle depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'à l'Épiphanie, et celle depuis le mercredi des Cendres jusqu'à l'octave de Pâques. Plusieurs conciles commandèrent même de commencer cette suspension d'armes au dimanche de la Septuagésime. On y joignit une troisième période, celle dite des Rogations, que l'on faisait commencer au dimanche avant l'Ascension, pour ne la terminer qu'à la Pentecôte, ou à la fin de son octave. Furent exceptées aussi les fêtes de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des apôtres, de saint Laurent, de saint Michel, des patrons principaux, etc., ainsi que tous les jours de jeûne et les vigiles dans l'année. Cf. Décrétales, l. I, tit. XXXIV, *De treuga*, c. 1; Innocent III, *Epist. ad Durandum*, *P. L.*, t. CCXV, col. 1514.

Certains lieux également furent désignés comme ne devant être en aucun temps le théâtre d'une guerre, mais devant constituer en tout temps des asiles inviolables : c'étaient les églises, les cimetières, les monastères, les endroits où s'élevait une croix, comme aux carrefours des chemins, au centre des places, etc. Certaines personnes aussi furent exceptées, comme ne devant jamais faire l'objet d'une attaque, et préservant même par leur présence ceux qui les accompagnaient, ou qu'elles accompagnaient : c'étaient les clercs, les moines, les frères convers, les religieuses, les pèlerins, les voyageurs, les marchands, les paysans cultivant la terre, par conséquent travaillant pour le bien public. La législation ecclésiastique défendit aussi d'enlever comme butin les outils de labourage, le bétail, etc.; de ravager les plantations; de détruire les moulins, les granges, les meules de blé, etc. Cf. Décrétales, l. I, tit. XXXIV, *De treuga et pace*, c. 2. Tout chrétien, depuis l'âge de douze ans, devait jurer de se soumettre à ces prescriptions sous peine d'anathème, et promettre de prendre les armes contre ceux qui ne les observeraient pas. Cf. Cocquelines, *Bullarium*, t. III *b*, p. 55 sq.; Gonzalez Tellez, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. XXXIV, c. I, II, 5 in-fol., Venise, 1737, t. I, p. 593-601; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. XXXIV, n. 10, 6 in-fol., Venise, 1730, t. I, p. 367 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. XXXIV, § 2, t. I *b*, p. 283 sq.; Sémichon, *La paix et la trêve de Dieu*, 2 in-12, Paris, 1869; Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, in-8°, Paris, 1885, p. 161-176.

Si ces sages prescriptions ne firent pas disparaître complètement le fléau de la guerre, elles contribuèrent, du moins, à adoucir considérablement les mœurs pu-

bliques, et à développer les sentiments de commisération entre des hommes qui ne cherchaient qu'à se nuire. Ceux qui, pendant quatre jours de chaque semaine, et pendant de longs espaces de temps, tout le cours de l'année, se voyaient obligés de suspendre les hostilités, perdaient peu à peu la violence de leur caractère. Il est moins difficile de convaincre un homme de sa culpabilité que d'obtenir de lui qu'il cesse de marcher dans une voie qu'il sait fort bien être répréhensible. La conviction dans l'intelligence n'entraîne pas toujours l'adhésion de la volonté. Pour déraciner du cœur une habitude mauvaise, ce n'est pas assez d'en montrer la malice. De même qu'une habitude s'engendre par la répétition des actes, elle s'affaiblit par leur cessation, ou, du moins, par leur interruption répétée. Il y avait donc là, grâce à l'intervention énergique de l'Église, un triomphe très appréciable du droit sur la force, et une large brèche à l'axiome païen que la force prime le droit. C'était un frein puissant apporté aux passions les plus violentes. Il n'a pas tenu à l'Église que ce triomphe fût plus complet. Cf. Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme dans ses relations avec la civilisation européenne et le droit des gens*, 3 in-8°, Paris, 1857, t. II, p. 102 sq.; Léon Gautier, *La chevalerie*, in-8°, Paris, 1884.

3° *Au XVIe siècle. Erreurs des prétendus réformateurs.* — Les chefs de la Réforme protestante, qui ont provoqué tant de guerres pour soutenir leur révolte contre l'Église, n'ont pas craint de se contredire formellement, en enseignant que la guerre était pour tous les chrétiens un péché mortel. Cf. Janssens, *L'Allemagne et la Réforme*, 3 in-8°, Paris, 1892, t. III, p. 419 sq. Œcolampade (Jean Hausschein, ou Hussgen), Érasme, Luther, les wiclefites, les anabaptistes et autres, renouvelèrent à ce sujet l'hérésie des manichéens déjà réfutée victorieusement par saint Augustin, plus de mille ans auparavant. Dans ses commentaires sur les c. III et XXII de saint Luc, Érasme s'attache à démontrer, avec prolixité, que la guerre est un de ces maux que Dieu avait tolérés parmi les Juifs à cause de la dureté de leur cœur, mais qui sont absolument défendus aux chrétiens par le Sauveur et ses apôtres. Les conseils que saint Jean-Baptiste donna aux militaires, et que nous avons rapportés plus haut, Luc., III, 14, ne leur seraient pas donnés, selon Érasme, pour qu'ils vivent correctement, mais simplement pour qu'ils vivent moins mal. Cette explication ne cadre nullement avec les paroles prononcées peu auparavant par le saint Précurseur : *Genimina viperarum, quis ostendet vobis fugere a ventura ira? Facite ergo fructus dignos pœnitentiæ; jam enim securis ad radicem arborum posita est, et omnis arbor non faciens fructum bonum excidetur et in ignem mittetur.* Luc., III, 7-9. C'est après cette vigoureuse apostrophe que les publicains et les soldats effrayés s'approchèrent de Jean pour lui demander ce qu'ils avaient à faire pour éviter cette colère de Dieu dont il les menaçait. Or, comme le remarque Bellarmin, en argumentant contre Érasme, ou bien Jean-Baptiste a trompé les soldats, ou bien ceux-ci peuvent se sauver dans leur profession, pourvu qu'ils suivent la règle de vie qui leur est indiquée. Cf. II^a *Controversia generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laicis*, c. XIV, *Opera omnia*, t. II, p. 326.

Entre autres paradoxes, Luther s'efforça aussi de démontrer que les chrétiens n'avaient pas le droit de faire la guerre, surtout aux Turcs, quoique les Turcs combattissent pour transformer tous les chrétiens en mahométans. Ce n'est pas que Luther considérât la guerre comme une chose intrinsèquement mauvaise, car, en même temps qu'il s'opposait à ce que les chrétiens fissent la guerre aux Turcs, il affirmait, et répétait à satiété qu'on devait la faire au pape, comme étant le plus Turc d'entre les Turcs, *Turcissimum Turcarum;* mais il invoquait d'autres raisons, et des plus curieuses, comme des plus singulières.

Dieu, disait-il, se servait des Turcs pour éprouver et châtier les chrétiens. Or, on n'a pas le droit de résister à la volonté de Dieu. C'est une folie et une impiété.

Si le raisonnement de Luther était juste, on pourrait l'appliquer tout aussi bien à la peste, à la famine, à la concupiscence même, qui sont des moyens par lesquels Dieu éprouve, ou châtie les hommes. Il s'ensuivrait que ce serait une folie et une impiété de prendre des mesures de précaution contre la peste, et des remèdes pour s'en guérir; folie et impiété de cultiver la terre, pour éviter de mourir de faim; folie et impiété de combattre la concupiscence, etc.; conclusions absurdes, comme les raisonnements dont elles émanent, ainsi que le fait remarquer très justement encore Bellarmin, *op. cit.*, l. III, c. XVI, t. II, p. 332. Luther déraisonne ici comme déraisonnait Tertullien tombé dans le montanisme, en affirmant qu'il valait mieux apostasier dans les tourments que de fuir la persécution, envoyée par Dieu pour éprouver, ou châtier les chrétiens. La fuir, c'était folie et impiété, car c'était résister à la volonté de Dieu. *De fuga in persecutione*, c. II sq., *P. L.*, t. II, col. 104, 106 sq. Voir FUITE DANS LA PERSÉCUTION. Luther était assurément trop intelligent pour ne pas découvrir la fausseté de son argument; mais la cause principale de son aberration voulue était évidemment sa haine aveugle contre le pontife romain : *tanto enim odio pontificem Lutherus persequebatur, ut plane optaret videre Turcam occupantem omnia regna christianorum, ut, saltem eo modo, nomen pontificis extingueretur. Neque hoc fuisse votum ac desiderium ejus nos divinamus; sed ex verbis ejus colligimus; nam in libro Ad nobilitatem Germaniæ* c. XXV, *dicit nullum esse pulchrius regimen usquam quam apud Turcas, qui legibus Alcorani gubernantur; nullum autem turpius quam apud christianos, qui jure canonico et civili reguntur... et pontificios esse multo pejores et truculentiores Turcis, et stultum esse pugnare pro pejoribus contra meliores.* Bellarmin, *loc. cit.*, p. 333. Il est vrai que, plus tard, Luther ne craignit pas de se contredire une fois de plus, en prêchant, avec une extrême virulence, qu'on devait, à tout prix, faire la guerre aux Turcs, comme étant les hommes les plus dépravés que la terre ait portés. *De visitatione Saxonica.* Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. I, n. 5, *Opera omnia*, t. XII, p. 738.

Sur les vraies raisons qui portèrent l'Église à réunir les princes chrétiens pour faire la guerre aux Turcs, dont les hordes sauvages menaçaient de submerger l'Europe chrétienne, et sur le rôle bienfaisant de la papauté s'efforçant de tirer les princes de leur insouciance et de leur égoïsme coupable, voir Pastor, *Histoire des papes*, 10 in-8°, Paris, 1907-1913, t. I, p. 332 sq.; t. II, p. 227, 321, 371, 375; t. III, p. 58, 60 sq., 72 sq., etc.

VI. QUESTIONS MORALES SE RAPPORTANT AUX PRÉLIMINAIRES DE LA GUERRE. — 1° *Des causes de la guerre.* — 1. Nous ne reviendrons pas ici sur ce qui a été dit précédemment sur les causes justes de la guerre offensive, suivant les prescriptions du droit naturel; mais il en est une qui mérite un examen spécial, soit pour sa complexité apparente, soit par l'importance que lui donne le droit international moderne. On s'est demandé souvent, et l'on se demande encore, si l'accroissement d'une nation voisine par laquelle on craint d'être un jour opprimé, n'est pas une cause suffisante pour lui faire la guerre, et si on n'est pas autorisé surtout à prendre les armes pour s'opposer à ses agrandissements ultérieurs, afin de l'affaiblir, pour éviter les dangers dont une puissance démesurée menace presque toujours les faibles.

Les politiciens qui ne s'inspirent pas du respect des droits d'autrui, répondent, sans hésitation aucune, affirmativement à cette question. Une guerre offensive, dans

ce cas, n'est qu'une guerre défensive, à leurs yeux. S'il est, en effet, d'une sage et saine politique chez ceux qui gouvernent une nation, d'augmenter ses ressources et sa puissance, il découle de ce principe qu'une sage politique commande aussi d'affaiblir son voisin, autant qu'on le peut.

Théologiquement, néanmoins, cette méthode s'inspire plus de l'*égoïsme politique* que du sens de la justice. L'égoïsme est toujours un vice, qu'il soit dans les individus, ou dans les sociétés, et ce vice est d'autant plus grand que ses conséquences contre la charité et contre la justice sont plus considérables et désastreuses. De ce chef, l'égoïsme politique paraît plus coupable encore que l'égoïsme individuel. Si l'État dont l'accroissement excite la crainte, ou plutôt la jalousie du voisin, n'a commis aucune injustice dans ses accroissements, il agit lui-même en vertu de cette bonne et sage politique dont ses ennemis se prévalent aussi. Il remplit donc ses devoirs envers lui-même et envers ses sujets, sans blesser, en quoi que ce soit, les droits d'autrui. Comment donc serait-on autorisé à prendre les armes contre lui, uniquement parce qu'il est en voie de prospérité ? La fin ne justifie pas les moyens, et l'on n'est pas en droit de violer la justice pour le seul motif de rétablir entre les individus, ou entre les sociétés, une égalité qui n'exista jamais, et jamais n'existera, car il est des inégalités voulues même, ce semble, par l'auteur de la nature, parce qu'elles se sont rencontrées dans tous les temps et dans tous les lieux. Le pauvre n'a pas le droit d'attaquer le riche, pour la seule raison qu'il est pauvre et que l'opulence du riche l'humilie.

Les nations ne sont pas moins intéressées que les individus à ce que la justice règne dans leurs relations réciproques. Si l'on prétend donc justifier ces injustices en invoquant la nécessité de pourvoir, par avance, à la sécurité de l'État, loi suprême d'une société, il est facile de rétorquer l'argument, et de montrer que précisément le salut commun des nations exige, de leur part, le respect de la justice. Il s'ensuit que les nations n'ont le droit d'user de la force et de faire la guerre que pour leur défense et le maintien de leurs droits. Une guerre n'est légitime que par l'injure qui provient d'une autre nation, ou par la menace immédiate et fondée de cette injure.

Théoriquement, il est donc incontestable, au point de vue de la théologie, comme du droit naturel et du droit des gens, que l'accroissement d'une nation ne peut seul, et par lui-même, donner à qui que ce soit le droit de prendre les armes pour s'y opposer.

Pratiquement, néanmoins, l'expérience de l'histoire ne démontre que trop que les nations auxquelles l'accroissement de leur puissance vaut une sorte de prééminence, ne manquent guère de molester leurs voisines, de les opprimer, et même de les subjuguer entièrement, dès qu'elles en trouvent l'occasion, et qu'elles peuvent le faire avec la certitude de l'impunité. Il est assurément très malheureux pour le genre humain qu'un accroissement de puissance implique trop souvent la volonté d'opprimer, quand la facilité se présente de le faire impunément. Cette expérience funeste n'autorise-t-elle pas une société à prendre des garanties pour l'avenir, en ne laissant pas grossir indéfiniment le danger qu'elle pourrait probablement dissiper à ses commencements, tandis que, plus tard, il ne sera peut-être plus temps ? N'est-ce pas une prudence élémentaire ? N'est-il pas permis aux nations de s'inspirer des principes que même les maîtres de la vie spirituelle recommandent aux individus : *Principiis obsta : tarde medicina paratur, quando mala per longas invaluere moras !*

Beaucoup le pensent, et il semble que, pratiquement, dans certains cas, leur opinion n'est pas dénuée de fondement. Quand, dit de Vattel, un État a donné des marques d'injustice, d'avidité, d'orgueil, d'ambition, d'un désir impérieux de faire la loi, c'est un voisin suspect dont on doit se garder, surtout si ses armements prennent un accroissement formidable. On ne voit pas qu'il en ait besoin pour sa propre défense. S'il multiplie ainsi ses armements, hors de toute mesure, c'est qu'il médite des desseins pervers. Ne serait-ce pas sage de les prévenir par la force des armes, alors qu'il en est encore temps? Un chef de nation a des responsabilités redoutables. Pour lui, plus que pour un simple individu, prévoir, c'est pourvoir. Les hommes étant réduits à se guider le plus souvent par des probabilités, celle-ci mérite d'autant plus leur attention que les intérêts engagés sont plus graves; et, quand il s'agit du salut d'une nation entière, la prévoyance ne saurait aller trop loin. Il serait trop tard pour détourner sa ruine, quand elle serait devenue inévitable. La responsabilité de la guerre et des maux effrayants qui en découlent, est, ce semble, imputable à ce voisin qui a donné trop de preuves de son ambition démesurée et de son désir d'opprimer les autres. Cf. de Vattel, *Le droit des gens*, l. III, *De la guerre*, c. III, § 42-47, 50, t. II, p. 105-111, 114 sq. La solution de ce cas de conscience si grave dépend évidemment des circonstances de temps, de lieu et surtout de personnes.

2. Est-il permis aux nations civilisées de faire la guerre aux nations barbares, sauvages, ou demi-sauvages, sous le prétexte de leur apporter les bienfaits de la civilisation ? — C'est, là encore, une des raisons invoquées le plus souvent par les politiciens modernes pour justifier les guerres de conquêtes, dites d'*expansion coloniale*. Il est à remarquer, cependant, que, même non civilisés, les sauvages sont des hommes. Donc ils ont certains droits, même de propriété, qu'on ne saurait violer, sans commettre une injustice. On ne peut donc s'emparer du territoire qu'ils occupent et qui leur appartient, sous prétexte que ce sont des territoires vacants et sans maîtres tant que nulle nation civilisée n'y a arboré son drapeau, et que, dès lors, ces territoires appartiendront, en vertu du droit du premier occupant, à la première de ces nations qui y établira sa domination. Cf. Fr. de Victoria, *Relectiones XII theologicæ*, l. IV, *De jure belli ex Indis*, sect. II, § 6, in-fol., Lyon, 1557; Salamanque, 1565. Le droit du premier occupant ne saurait être invoqué que si l'on se trouvait en présence de solitudes inhabitées, par exemple, comme il est arrivé pour les immenses territoires du Nord-Ouest américain, vastes comme l'Europe, et pouvant nourrir des habitants par centaines de millions, tandis que les Indiens, ou Peaux-Rouges qu'on y rencontrait, étaient quelques milliers à peine, c'est-à-dire tellement peu nombreux, vu l'étendue de cet immense pays, qu'ils ne pouvaient être considérés comme l'occupant véritablement. Ils y erraient à l'aventure, à la poursuite des bêtes fauves auxquelles ils faisaient la chasse; mais ne songeaient nullement à en tirer parti par la culture ou l'industrie, choses dont ils étaient incapables. Toujours nomades, ils ne se fixaient nulle part. Or, a dit quelqu'un, non sans raison, la terre appartient non pas à celui qui y campe un instant, mais à celui qui la cultive, ou la met en rapport.

A l'époque où les Espagnols tentaient la conquête du Mexique, ils prétendaient, pour justifier leur entreprise, que les Indiens étant d'une race inférieure, moins intelligents que les Européens, étaient incapables de souveraineté, comme de propriété privée, bons, tout au plus, à servir comme domestiques ou esclaves, mais nullement aptes à gouverner ou à commander. Les théologiens contemporains réfutèrent ces assertions fausses. Ils démontrèrent que, s'il est des hommes faibles d'intelligence, ceux-ci sont assurément plutôt faits pour obéir que pour commander, mais nullement des-

tinés par la nature à l'esclavage, ou incapables de propriété. Cf. de Victoria, *De Indis*, sect. I, § 21; sect. II, § 24. Les Espagnols prétendaient, en outre, que ces Indiens commettant une foule de crimes contre la loi naturelle, les nations civilisées avaient le droit et même le devoir de les en punir; par conséquent de leur faire la guerre et de s'emparer de leurs territoires. Le même théologien réfuta victorieusement ces prétentions. Cf. *De Indis*, sect. II, § 16. Si le pape, dit-il, n'a aucune juridiction sur les infidèles, à plus forte raison les princes séculiers, même chrétiens, n'en ont-ils aucune : ils ne sont donc pas leurs juges, ni leurs justiciers

Cependant, comme, de par la loi naturelle et par le droit divin, les forts doivent, si ce n'est toujours par justice, du moins par charité, défendre les faibles contre la tyrannie ou la cruauté, les nations civilisées ont le droit, et même le devoir, de faire cesser des actes qui violent les droits essentiels de l'humanité, comme, par exemple, l'anthropophagie, les sacrifices humains, le meurtre des innocents, la piraterie, etc. Elles peuvent, alors, même par les armes, contraindre ces sauvages, qui sont de véritables ennemis de l'humanité, à renoncer à leurs pratiques criminelles. Cf. Fr. de Victoria, *De Indis*, sect. III, § 15. Mais les nations civilisées peuvent-elles aller plus loin dans leur intervention, et imposer à ces barbares la civilisation elle-même ? Peuvent-elles s'arroger le droit de les gouverner, sous prétexte qu'ils ne le peuvent eux-mêmes, car ils sont, à peu près, comme des enfants, incapables d'administrer leurs biens personnels? Assurément, si dans une nation il n'y avait plus un seul homme mûr, ayant le libre exercice de sa raison, mais seulement des enfants ou des mineurs, la charité commanderait d'en prendre soin, et de les diriger, jusqu'à ce que ces enfants ou ces adolescents devinssent capables de se diriger eux-mêmes. Or, les sauvages, Indiens ou autres, ne sont-ils pas perpétuellement enfants, en ce sens? Il semble donc que, même dans leur intérêt, une nation civilisée ait le droit d'intervenir dans leurs affaires. Si cette nation était toujours guidée par un motif de charité, on ne pourrait, au nom de la justice, lui en faire un reproche; mais rarement les conquérants s'inspirent de ces considérations : ce qui les pousse le plus souvent, c'est le désir de s'enrichir, en profitant de la faiblesse de ces peuples pour s'approprier leurs biens.

Il faut remarquer, néanmoins, que, si les nations civilisées ont des devoirs envers les sauvages, ou demi-sauvages, ceux-ci également en ont à l'égard des nations civilisées. Ces nations ont bien le droit de fonder chez eux des établissements en vue de leur commerce, pourvu qu'ils ne portent aucun préjudice aux indigènes. Souvent, au contraire, ces établissements seront pour les natifs une source de profits, de prospérité, ou d'augmentation de bien-être. Il est inhumain de mal accueillir des étrangers qui ne viennent qu'avec des intentions pacifiques. Au commencement du monde, chacun était libre de voyager à son gré, et de se fixer où bon lui semblait. Les nations, en se constituant en groupements autonomes, n'ont pas enlevé ce droit que les hommes tiennent de l'auteur même de la nature. Au contraire, si l'on excepte les peuples les plus dépravés, l'hospitalité a toujours été regardée chez toutes les nations comme une vertu naturelle : la personne de l'étranger était sacrée. Les nations civilisées ont donc le droit de fonder des établissements dans les pays détenus par les sauvages, quand elles ont pour but, non de les dépouiller, mais d'y faire un commerce qui peut être utile à tous, car la terre, comme les mers, les fleuves et l'atmosphère, sont des biens communs à tous les hommes. Ce serait donc, de la part de ces barbares, une injustice, que de repousser ainsi les sujets de ces nations civilisées, ou de les maltraiter, ou de détruire leurs établissements. Le droit naturel permet à tous de faire le commerce avec les étrangers, même avec les sauvages; ceux qui s'y opposent manquent non seulement à la charité, mais aussi à la justice. Si donc ces peuplades sauvages prennent les armes, pour empêcher ce commerce pacifique, les nations civilisées n'auront-elles pas également le droit de les prendre pour assurer la liberté de leurs propres sujets? Ceux-ci, étant attaqués par les sauvages, n'auront-ils pas le droit de se défendre, de construire des palissades et même des citadelles, et de repousser la violence par la violence? Ils devront, cependant, ne pas abuser de leur force, et mettre de la modération dans la répression de ces injustices, car il y a, en faveur des sauvages, une circonstance atténuante. Ces pauvres gens peuvent facilement s'imaginer que les étrangers, forts et armés, viennent dans leur pays avec des intentions hostiles. On doit donc faire tout ce qui est possible pour les persuader du contraire. Mais, enfin, si après avoir essayé tous les moyens de pacification, les nations civilisées n'en trouvent pas d'autres, pour assurer le respect de leurs nationaux, que celui de s'emparer de ces territoires et de les soumettre à leur domination, le théologien dont nous analysons l'ouvrage, pense que, en le faisant, elles n'outrepassent pas le droit de légitime défense. Cf. Fr. de Victoria, *De Indis*, sect. II, § 2-8.

Il peut arriver aussi que ces peuples inférieurs, éclairés par l'expérience, et voyant les avantages très nombreux qui découlent, pour eux, de l'occupation et de l'administration de leur pays par des nations civilisées et puissantes, acceptent volontiers de leur être annexés, ou, suivant l'expression du langage juridique moderne, de se placer sous leur protectorat. Dans ce cas évidemment, toute injustice disparaît, car, selon l'axiome, *scienti et volenti non fit injuria.* Toute nation, ou peuplade, est maîtresse de se gouverner comme elle veut, et de se donner à qui elle veut. Pour cela, pas n'est besoin du consentement unanime de tous ses membres, car l'unanimité est une chose qui pratiquement ne se rencontre presque jamais; mais le consentement de la majorité suffit.

Les siècles de foi admettaient un autre droit pour les nations civilisées d'intervenir dans les affaires des peuples sauvages : celui de la libre prédication de l'Évangile. Théoriquement, la chose est évidente. Si la liberté du commerce, en effet, leur donne le droit d'intervenir, combien plus la liberté de la prédication évangélique, de laquelle dépendent non pas simplement les intérêts périssables de la terre, mais les intérêts éternels de la vie à venir. Ce droit de prêcher librement l'Évangile est d'origine divine : *Euntes in mundum universum, prædicate evangelium* OMNI *creaturæ.* Marc., XVI, 15. Ceux qui s'y opposent commettent donc la plus grave des injustices, et les nations chrétiennes ont le droit, et même le devoir, si elles le peuvent, de les empêcher de la commettre. Cf. Fr. de Victoria, *De Indis*, sect. II, § 12. Ceci ne revient pas à faire des conversions par la force : c'est simplement assurer la liberté de la parole évangélique, et défendre les néophytes contre les cruautés de ceux qui sont restés païens. De cette tradition catholique et si fondée en justice, est née la question de *protectorat* des chrétiens, que beaucoup de nations ont ambitionné d'exercer, en Orient, par exemple. Rares, il faut en convenir, sont celles qui, en le faisant, se sont inspirées, ou s'inspirent encore d'une pensée de foi; la plupart n'ont vu là qu'un moyen d'étendre leur sphère d'influence et d'acquérir des avantages matériels. Mais le principe du protectorat n'en est pas moins légitime en soi.

3. Un souverain a-t-il le droit de faire ce qu'on appelle, en langage moderne, une guerre de *diversion ?* En d'autres termes, peut-il attaquer une nation voisine, pour résoudre une crise intérieure de son propre État? par exemple, pour consolider son trône chancelant et

assurer l'avenir de sa dynastie? pour reconquérir son prestige personnel par une guerre où il espère être vainqueur? pour écarter le danger d'une révolution? pour arrêter les progrès du socialisme qui l'inquiètent? pour satisfaire l'humeur belliqueuse de son peuple, laquelle se tournera contre lui, s'il ne la tourne contre les autres ? pour répondre au désir d'expansion de son peuple, en dehors de ses frontières, etc., etc.? Assurément non. Qui, en raisonnant froidement, ne voit là une injustice flagrante et des plus graves, attendu les maux incalculables qui découlent d'une guerre? Un homme qui aurait des démêlés avec les membres de sa famille, serait-il autorisé à s'en prendre à son voisin qui n'est pour rien dans ces difficultés familiales? pourrait-il justement lui en faire supporter les conséquences, alors que ce voisin est absolument innocent de tout cela? Certainement non. De même, une nation, pour résoudre une crise d'ordre intérieur, n'a nullement le droit de faire la guerre à sa voisine, à moins que celle-ci ne soit l'instigatrice de ces dissensions intestines; mais, si elle en est absolument innocente, aucune raison ne permet de l'en déclarer responsable, et de lui en faire subir les conséquences.

2° *Des causes douteuses de la guerre.* — 1. La guerre est un si grand mal, qu'avant de l'entreprendre un prince doit examiner très attentivement si les raisons de la déclarer sont réellement suffisantes. Il doit se rendre compte non seulement de sa justice, mais aussi de sa nécessité, et même de son opportunité. C'est là, surtout, vu les conséquences si graves qui en découlent, qu'il faut se rappeler le mot de saint Paul : *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt.* I Cor., VI, 12; X, 22. Suivant les théologiens, le prince doit, d'abord, demander la lumière de Dieu par la prière; puis, réclamer l'avis de conseillers prudents, éclairés et désintéressés. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. VI, n. 1 sq., *Opera omnia*, t. XII, p. 748 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. I, dub. V, a. 2, n. 403, t. I, p. 659; Tanquerey, *Synthèse de la doctrine, théologique sur le droit de guerre*, c. II, in-8°, Paris, 1913, p. 16 sq.

2. Dans le doute sur la justice d'une guerre, un prince peut-il suivre une opinion seulement probable? La question est très controversée, et la solution pratique dépend de circonstances parfois extrêmement compliquées. Il est souvent fort difficile de savoir s'il y a proportion équitable entre les maux épouvantables qui découleraient d'une guerre, et les raisons d'ordre supérieur qui pousseraient à l'entreprendre. Les théologiens examinent le cas où, la justice de sa cause n'étant que probable chez un prince, son ennemi posséderait cependant en bonne foi les objets, villes ou provinces, qu'il détient, et que ce prince veut recouvrer. Théoriquement, la question peut être posée ainsi; mais, pratiquement, comment peut-il conster à ce prince ou à ce chef d'État que son adversaire possède de bonne foi? On admet généralement qu'une guerre ne peut théoriquement être juste des deux côtés à la fois; elle le peut, cependant, pratiquement, si les deux adversaires se persuadent chacun avoir pour eux le bon droit. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 3, *Opera omnia*, t. XII, p. 749; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, *De præceptis Decalogi*, c. VIII, p. III, § 1, n. 21-27, 6 in-fol., Venise, 1728, t. V, p. 163; Fr. de Victoria, *De jure belli*, relect. VI, n. 27; S. Alphonse, *Theologia moralis*, *loc. cit.*, n. 404, t. I, p. 660 sq.

3. Quant aux simples soldats et même aux officiers, à moins qu'ils ne soient certains de l'injustice de la guerre, ils peuvent, et même ils doivent obéir au chef de la nation, qui peut avoir, pour agir, des raisons légitimes qui leur sont inconnues. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VIII, p. III, § 1, n. 29-31, t. V, p. 166; Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. XII, *De bello*, n. 8, 2 in-fol., Venise, 1683, t. I, p. 188; Bellarmin, *IIa Controversia generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laicis*, c. XV, *Opera omnia*, t. II, p. 331; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. VI, n. 8-12, *Opera omnia*, t. XII, p. 750-752 ; S. Alphonse, *Theologia moralis*, *loc. cit.*, n. 408, t. I, p. 662 sq.; Palmieri, *Opus theologicum in Busenbaum medullam*, tr. VI, *De præceptis Decalogi*, sect. V, c. III, *De bello*, n. 148 sq., 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. II, p. 669 sq.

3° *De la déclaration de guerre.* — La guerre défensive n'a pas besoin d'être déclarée, car, de par la loi naturelle, tout individu a le droit de se défendre, dès qu'on l'attaque. Mais, dans une guerre offensive, il en est différemment. Puisque la conscience exige qu'on n'entreprenne une guerre offensive que lorsque tous les autres moyens d'accommodement ont été épuisés, une nation qui veut se faire justice doit, avant de prendre les armes, annoncer officiellement qu'elle va se résoudre à ce parti, si, à une époque déterminée, justice ne lui a pas été rendue. Il est à espérer, en effet, que la crainte de ses armes et l'imminence du conflit fassent impression sur l'esprit de son adversaire, et l'amènent à transiger ; c'est ce qu'on appelle, en langage moderne, poser un *ultimatum.* Si, après réception de l'ultimatum, l'ennemi accepte de transiger, la guerre ne doit pas être faite, et, si elle est commencée quand arrive la réponse de l'adversaire, on doit la terminer au plus tôt, si ce n'est toujours par rigueur de stricte justice, du moins, le plus souvent, par charité et par humanité. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. VII, n. 3, *Opera omnia*, t. XII, p. 752 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VIII, p. III, § 1, n. 20, t. V, p. 165; de Vattel, *Du droit des gens*, l. III, c. IV, § 51 sq., t. II, p. 116-126 ; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. I, dub. V, a. 2, n. 405, t. II, p. 661; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 2, § 2, n. 747, t. II, p. 798 sq.; Olivart, *Del reconoscimienio de beligeranci a y sus efectos immediatas*, in-8°, Madrid, 1895; Sainte-Croix, *La déclaration de guerre et ses effets immédiats*, in-8°, Paris, 1899. La Conférence internationale réunie à La Haye, en 1899, sous l'initiative de l'empereur de Russie, s'est ralliée en ce point à l'enseignement théologique, dans l'article 1er de la Convention ainsi rédigé : « Les puissances contractantes reconnaissent que les hostilités entre elles ne doivent pas commencer sans un avertissement préalable et non équivoque, qui aura soit la forme d'une déclaration de guerre motivée, soit celle d'un ultimatum avec déclaration de guerre conditionnnelle. » Il n'y a pas cependant de forme spéciale pour la déclaration de guerre. Le rappel des agents diplomatiques n'équivaut pas strictement à une déclaration de guerre, s'il n'est accompagné d'un ultimatum. Ces règles néanmoins, ne sont pas toujours observées. A l'ouverture de la guerre russo-japonaise, en 1904, par exemple, les Japonais commencèrent les hostilités, dès la rupture des relations diplomatiques, avant même que la Russie pût considérer cette rupture comme une déclaration formelle de guerre.

On se demande si, après la déclaration de guerre, tous les traités conclus précédemment entre les nations belligérantes cessent de plein droit. S'il s'agit de traités d'alliance, c'est évident; mais les traités de commerce, de navigation, etc., ne sont pas brisés. Leurs effets sont simplement suspendus, et devraient reprendre de plein droit, à la fin des hostilités. La coutume tend cependant à s'établir que, pour leur remise en vigueur, il faut une disposition expresse du traité de paix, comme cela fut statué au traité de Francfort, en 1871, a. 11, et au traité gréco-turc du 12 décembre 1897, a. 12-13.

VII. DE CE QUI EST PERMIS DURANT LA GUERRE. — 1° *Du droit de vie et de mort sur l'ennemi.* — 1. Malgré ce qu'en ont dit certains jurisconsultes, par exemple, de Vattel, *Du droit des gens*, l. III, c. V, § 69 sq., t. II,

p. 126 sq., la déclaration de guerre n'autorise pas à considérer comme ennemis tous les sujets d'un État contre lequel elle a été faite, car la guerre est une relation de nations à nations, *ut tales*. On ne peut donc regarder comme ennemis, et traiter comme tels, que ceux qui prennent une part active aux hostilités. Les belligérants doivent donc épargner les enfants, les femmes, les vieillards, les malades, les infirmes, et les citoyens paisibles, non par la raison qu'ils sont des ennemis faibles, innocents, ou inoffensifs, mais parce qu'ils ne sont pas des ennemis, au sens strict du mot, et que, au point de vue de la guerre proprement dite, on doit plutôt les considérer comme neutres. C'est la justice qui défend de toucher à leur vie, et non pas seulement l'honneur ou la générosité chevaleresque. Dans les pays en guerre, une neutralité générale doit protéger tous les habitants qui ne combattent point. Ce principe a été reconnu par la Conférence internationale de La Haye, de 1907.

Les belligérants doivent épargner aussi tous ceux qui accompagnent une armée, sans porter eux-mêmes les armes, et qui s'y trouvent à titre d'aumôniers, de médecins, de chirurgiens, d'infirmiers, etc. Mais ils peuvent attaquer tous ceux qui, officiers ou soldats, sont en devoir de les combattre, et cela, tant que ceux-ci n'ont pas déposé les armes, ou que, blessés grièvement, ils ne sont plus en état de continuer les hostilités. Si les ennemis, entourés de forces supérieures, demandent quartier, et se rendent, on doit leur laisser la vie. Les tuer, dans ce cas, serait un injuste assassinat, et un acte de sauvagerie. Cf. Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. XII, *De bello*, n. 11, t. I, p. 180 ; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, *De bello*, sect. VI, n. 15-16, *Opera omnia*, t. XII, p. 755 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. XXXIV, *De treuga et pace*, n. 14, t. I, p. 368; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum secundum quinque libros Decretalium*, l. I, tit. XXXIV, § 1, n. 11, t. I *b*, p. 281; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 6, n. 748, t. II, p. 800; Palmieri, *loc. cit.*, n. 150 sq., t. II, p. 670; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, tr. *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, part. II, l. V, c. VII, *De bello*, n. 352 sq., 3 in-8°, Inspruck, 1908, t. II, p. 374 sq.

2. Tous les moyens de destruction sur les personnes sont-ils permis à la guerre? — Depuis longtemps, le droit des gens a défendu de faire usage du poison, de mettre à prix la tête d'un ennemi, de le faire traîtreusement assassiner, de se servir d'armes qui augmentent inutilement le nombre ou la gravité des blessures, et qui étendraient comme à l'infini les maux de la guerre déjà si terribles par eux-mêmes, comme le seraient, par exemple, des armes empoisonnées dont les moindres atteintes seraient mortelles. Les peuplades sauvages en ont usé de tout temps, et en usent encore. L'antiquité civilisée, même païenne, s'était interdit l'usage de pareils moyens. Cf. Pline, *Nat. hist.*, l. XI, c. LIII; Valère Maxime, l. VI, c. V, n. 1; Tacite, *Annales*, l. II, c. LXXXVIII; Quinte Curce, l. IV, c. XI, n. 8. Les nations civilisées modernes ont répudié également ces méthodes ou ces moyens. On a bien le droit de frapper un ennemi pour repousser ses attaques, ébranler sa résistance, et en avoir raison. Mais, dès qu'il est hors de combat, et dans l'impossibilité de nuire, de quel droit lui donnerait-on la mort? La guerre est assez épouvantable par elle-même, sans qu'on ajoute inutilement à ses horreurs. Cf. de Vattel, *Le droit des gens*, l. III, c. VIII, § 155-157, t. II, p. 187-193. La Convention internationale de Saint-Pétersbourg, du 11 décembre 1868, a interdit l'emploi des balles explosibles, et des balles dum-dum qui s'aplatissent contre le squelette du corps humain, et font des blessures d'une exceptionnelle gravité. Cette défense a été renouvelée à la Conférence internationale de La Haye, en 1899 et en 1907. Cf. A. Pillet, *Les lois actuelles de la guerre*, in-8°, Paris, 1898; Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, au mot *Guerre*, § 3, n. 18, in-fol., Paris, 1905, p. 702; *Règlement concernant les lois et coutumes de la guerre*, dans l'*Annuaire de la législation française*, in-8°, Paris, 1911, p. 201-213.

3. Des considérations précédentes, il découle qu'on n'a pas le droit de faire prisonniers les enfants, les femmes, les vieillards, et en général tous ceux qui ne prennent pas activement part à la guerre, puisque ce ne sont pas des ennemis, à proprement parler. On le faisait autrefois, même parmi les nations civilisées, afin d'avoir des otages, dans le but d'amener plus facilement à un accommodement un adversaire qui tiendrait à délivrer des personnes qui lui sont chères. De Vattel admet la légitimité de cette pratique. Cf. *Le droit des gens*, l. III, c. VIII, § 148, t. II, p. 179 sq. Mais, depuis longtemps, entre nations civilisées, ce moyen n'est guère mis en usage.

4. Il ressort également des considérations précédentes que les prisonniers de guerre, d'abord, ne doivent pas être réduits en esclavage, comme le faisaient les anciens païens, contrairement aux prescriptions de la loi naturelle. On n'a le droit de retenir en captivité un ennemi qui a déposé les armes que jusqu'à la conclusion de la paix. Une autre conséquence de ces considérations, c'est qu'on n'est pas autorisé à se permettre envers les prisonniers de guerre des violences ou des mauvais traitements, car on fait la guerre à l'État, et non aux individus. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. XXXIV, § 2, n. 12, t. I *b*, p. 282; Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, *loc. cit.*, § 3, n. 22, p. 702; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 2, § 2, n. 761, t. II, p. 810.

2° *Du droit sur les biens de l'ennemi.* — 1. La guerre, se faisant d'État à État, n'autorise que l'expropriation ou la saisie des biens d'État, tels que villes, forteresses, arsenaux, armes, munitions, revenus des domaines publics, ou autres ressources qui constituent la force politique et militaire d'une nation; mais non celle des biens appartenant à des particuliers, surtout à ceux qui ne prennent point part activement aux hostilités. Ravir ces biens serait faire de la maraude ou du pillage. Les simples soldats doivent s'en abstenir, et les chefs sont obligés en conscience de les empêcher. De même, et à plus forte raison, doit-on respecter les biens des hôpitaux, des églises, des monastères, et des institutions pieuses, ou de bienfaisance. Cf. Bellarmin, *IIa Controversia generalis*, *De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laicis*, c. XV, *Opera omnia*, t. II, p. 334; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. VI, n. 2, 10, 14, *Opera omnia*, t. XII, p. 752, 754 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VIII, § 3, n. 44, t. V, p. 168; Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. XII, *De bello*, n. 12-13, t. I, p. 189; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, § 1, n. 11, t. I *b*, p. 281; Reiffenstuel, l. I, tit. XXXIV, n. 12, t. I, p. 368; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. I, dub. V, a. 3, n. 409 sq., t. I, p. 663 sq.; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, t. II, p. 808; Dalloz, *Dictionnaire de droit public*, *loc. cit.*, § 2, n. 12; § 3, n. 14, p. 702; Lucchini, *Il digesto italiano, Enciclopedia metodica ed alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, au mot *Guerra*, tit. III, c. II, 43 in-4°, Turin, 1884-1913, t. XII, p. 1118 sq.

2. Peut-on considérer comme légitime la coutume qu'une armée doit vivre aux dépens du pays envahi, selon l'axiome : « La guerre doit nourrir la guerre »? — Si, par pays envahi, on entend les biens d'État, la richesse publique, frappés de contributions de guerre, cette coutume peut être considérée comme légitime dans une guerre juste, car l'État offensé qui est obligé de faire la guerre pour recouvrer ce qui lui a été ravi, ou pour demander la réparation d'une injure, est en

droit de faire peser sur l'État offensant le poids d'une guerre dont celui-ci est la cause injuste; mais cette coutume est illégitime, si, par pays envahi qui doit nourrir l'armée envahissante, on entend les biens particuliers. Proudhon lui-même l'a reconnu : « Vous ne pouvez, dit-il, exiger des habitants le moindre service, sans le payer. » *La guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, 2 in-12, Bruxelles, 1861. En effet, les armées régulières ne prétendent traiter qu'avec des corps réguliers. Un individu qui porte les armes, sans être revêtu d'un uniforme et sans dépendre d'un chef d'armée reconnue, est considéré comme un brigand, et fusillé sur l'heure. Pour être conséquentes avec elles-mêmes, les armées doivent, même pour leur subsistance, respecter les biens des particuliers, puisqu'elles exigent que les particuliers les respectent elles-mêmes. Cette conclusion est aussi une application du principe admis universellement par le droit international moderne, que les guerres sont d'État à État, et non d'individus à individus. Les maraudeurs, souvent, pillent et rançonnent pour leur propre compte, se croyant autorisés à faire sur une moindre échelle ce que les généraux font en grand, en imposant des réquisitions arbitraires. Si la maraude, qui a pour but la subsistance du soldat, est illégitime, à plus forte raison le pillage, qui a pour but son enrichissement, est-il coupable. La nécessité peut parfois excuser la maraude, suivant l'axiome : *In extrema necessitate omnia bona sunt communia.* Aucune raison ne saurait excuser le pillage, qui est le vol. Ceci n'est plus la guerre d'État à État : c'est l'acte criminel d'individus qui, abusant de leur force, volent d'autres individus incapables de se défendre. On ne saurait donc, en ce point, se ranger à l'avis de Vattel qui trouve le droit de *butiner* tout à fait conforme au droit naturel. Cf. *Le droit des gens*, l. III, c. IX, § 164, t. II, p. 199 sq. Son erreur vient de ce qu'il considère comme ennemis tous les sujets de l'État auquel un autre fait la guerre, oubliant que la guerre est une relation d'État à État. *Op. cit.*, l. II, c. V, § 69-73, t. II, p. 126 sq. Cf. Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public, loc. cit.;* Dudley Field, *Outlines of an international Code*, in-8°, New-York, 1876, p. 468; Walker, *The science of international law*, in-8°, Londres, 1893, p. 249.

3. Certains juristes, plus militaires que jurisconsultes, ont pensé qu'un général a le droit de condamner au pillage une ville qu'il a dû prendre d'assaut, ou qui a violé les lois de la guerre. — Mais comment une ville, habitée en grande partie par des gens inoffensifs : femmes, enfants, vieillards, ou citoyens paisibles, pourrait-elle être accusée, dans son ensemble, d'avoir violé les lois de la guerre, ou être justement punie par le pillage d'un crime qu'elle n'a point commis? Parce que les soldats qui la défendaient ont fait vaillamment leur devoir, en résistant tant qu'ils ont pu, faut-il punir à ce point ceux qui n'ont point porté les armes, ou qui maintenant les ont déposées? Cf. Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 2, § 2, n. 760 sq., t. II, p. 809.

4. Peut-on approuver, au nom de la justice, la coutume, dans les guerres maritimes, de saisir les navires marchands appartenant aux sujets de l'État ennemi, et de les considérer, suivant l'expression admise, comme de « bonne prise » pour ceux qui les ont capturés? Les principes de droit ne sauraient être différents, que la guerre soit faite sur terre ou sur mer, car la justice est de tous les climats. Peu importe que ces prises soient accomplies par des navires de l'État, ou par des corsaires, individus conduisant et défendant des navires armés pour la course : c'est toujours un attentat perpétré contre la propriété privée. Pour légitimer ce droit de course, on prétend qu'on n'en veut pas précisément aux individus que l'on dépouille, mais à l'État, dont on cherche ainsi à ruiner le commerce. Le raisonnement ainsi présenté ne manquerait pas d'une certaine justesse dans le cas où l'État, supposé une puissance surtout maritime, tirerait, en majeure partie, sa force de ce commerce; mais il en serait différemment, si, vu les circonstances, ce commerce maritime pouvait être considéré comme plus utile aux individus qu'à l'État lui-même. Pratiquement, il faut l'avouer, la solution est des plus difficiles. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis, loc. cit.*, n. 409, t. I, p. 663; Abreu, *Tratado de las prisas maritimas*, in-4°, Cadix, 1746; Ortolan, *Règles internationales et diplomatie de la mer*, 2 in-8°, Paris, 1864; Galiano, *Droit de visite, blocus, contrebande de guerre, prises maritimes* (*Journal de droit international privé*), in-8°, Paris, 1898; Carnazza-Amari, *Del rispetto della proprietà privata nelle guerre maritime*, in-8°, Modène, 1898; Cauvées, *L'extension des principes de la convention de Genève aux guerres maritimes*, in-8°, Paris, 1899; Barclay, *L'inviolabilité de la propriété privée sur mer*, in-8°, Bruxelles, 1900; Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, au mot *Guerre*, § 5, n. 39; et *Prises maritimes*, n. 4 sq., p. 703, 1134.

3° *Des stratagèmes et ruses de guerre.* — Qu'il soit permis, à la guerre, d'user de ruses et de stratagèmes, tous les théologiens le reconnaissent, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'une violation de la foi jurée, ou d'un véritable mensonge, ce qui est toujours intrinsèquement illicite. Mais, s'il n'est jamais permis de dire la fausseté, on n'est pas évidemment obligé, surtout envers un ennemi, de révéler ses propres secrets, projets, plans de campagne, tactique que l'on se propose de suivre pour l'attaque ou la défense, etc., etc. On est même en droit de les cacher le plus possible pour assurer le succès de la stratégie. Si donc, à la suite de marches et de contre-marches, d'attaques et de contre-attaques, le commandant, ou chef d'armée ennemie se trompe sur l'endroit où il doit concentrer ses troupes, ou se laisse surprendre par des forces supérieures, il ne peut s'en prendre qu'à son manque de sagacité, ou de prévoyance, ou d'intuition, et c'est tant pis pour lui. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XL, a. 3; Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. XII, *De bello*, n. 10, t. I, p. 188 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. I, dub. V, a. 3, n. 410, t. I, p. 663; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, divis. III, tr. II, n. 807 sq., 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 510.

Mais tous les théologiens affirment que la parole donnée doit être tenue, même envers un ennemi. C'était déjà une prescription formelle insérée, dès les premiers temps, dans le *Corpus juris*. Cf. *Décret de Gratien*, part. II, caus. XXIII, q. I, c. 3; Laymann, *loc. cit.*, n. 15, t. I, p. 189 sq.; S. Alphonse, *loc. cit.*, t. I, p. 663; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 2, n. 749, t. II, p. 800.

4° *Des lois de la guerre.* — 1. Dans le courant du XIXe siècle, des efforts ont été tentés pour codifier les lois et coutumes de la guerre, et constituer, à cet effet, une sorte de droit international, reconnu par toutes les nations. Ce fut d'abord l'essai partiel de la Convention de Genève, du 24 août 1864, qui s'occupa surtout du soin des blessés. De là naquit l'organisation de la Croix-Rouge, ensemble de sociétés appartenant à divers pays, pour porter secours aux blessés militaires des armées de terre et de mer. Reconnues, pour la plupart, d'utilité publique par leurs gouvernements respectifs, elles sont ainsi appelées parce que leurs membres sont autorisés, en temps de guerre, à porter le brassard de neutralité, institué par la Convention de Genève elle-même, et qui consiste en une croix rouge sur fond blanc. Ces diverses sociétés de la Croix-Rouge, établies en diverses nations, ont un organe commun : le comité international de Genève, et se réunissent fréquemment en congrès internationaux. — 2. Un autre essai partiel fut celui de la

Déclaration de Saint-Pétersbourg, le 11 décembre 1868, dans le but surtout d'interdire à la guerre l'emploi de certains projectiles propres à produire des blessures particulièrement douloureuses et graves, sans nécessité pour le résultat de la guerre. — 3. Après ces essais partiels, une première tentative de codification générale des lois de la guerre est due à la Russie, sous l'impulsion personnelle de l'empereur Alexandre II, qui proposa, à cet effet, en 1874, une réunion, ou conférence internationale à Bruxelles. Les séances eurent lieu du 27 juillet au 27 août 1874, et il en sortit un *Projet de convention internationale concernant les lois et coutumes de la guerre.* Mais les États-Unis ne l'ayant pas accepté, la chose resta à l'état de projet, et n'entra pas effectivement dans le droit international positif. — 4. On doit en dire autant du *Manuel des lois de la guerre continentale,* proposé par l'Institut de droit international, élaboré et discuté par une commission de treize membres français, anglais, italiens, hollandais, allemands, espagnols, russes et autrichiens, et, enfin, approuvé à l'unanimité, dans la session plénière d'Oxford, le 9 septembre 1880.

A l'heure actuelle, le droit international n'a donc précisé encore qu'en très peu de points, pour ces matières, cependant si importantes, et malheureusement toujours trop pratiques, les prescriptions générales du droit naturel. Cf. Lucchini, *Il digesto italiano. Enciclopedia metodica ed alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza,* au mot *Guerra,* tit. II, c. II, n. 31, t. XII, p. 1084.

VIII. Du droit conféré par la victoire. — Par lui-même, le résultat d'un combat, ou d'une série de combats, si longue et si glorieuse soit-elle, ne saurait rien changer à la justice. La victoire ne confère donc par elle-même d'autres droits aux vainqueurs que ceux qu'il possédait avant de commencer la guerre. La victoire, en effet, n'est qu'une preuve de supériorité physique ou intellectuelle; nullement une preuve de supériorité morale. Ces deux ordres sont absolument distincts l'un de l'autre, et évoluent séparément.

Assurément cette proposition, expression cependant d'une vérité élémentaire, est contraire à la pratique unanime de toute l'antiquité païenne, qui considérait la victoire comme un juste moyen d'acquérir, en vertu du prétendu droit de conquête. Plusieurs juristes modernes sont également tombés dans cette erreur, si ce n'est sur le principe lui-même, du moins dans ses applications et ses conséquences. De ce nombre est Grotius, *De jure belli ac pacis,* l. III, c. V-VI, qui prend pour lui l'axiome admis par Aristote lui-même : *rem militarem secum ferre naturalem acquirendi modum.* C'est ce que les Grecs appelaient : φυσικὴν κτῆσιν. De Vattel lui-même ne s'est pas assez prémuni contre ces errements. Cf. *Le droit des gens,* l. III, *De la guerre,* c. XIII, § 195 sq., t. II, p. 230-234. Ce droit de conquête mal compris a été la source, toujours renouvelée, d'une longue série de guerres atroces dans l'antiquité, et durant les siècles postérieurs. A la vue de tant de richesses, de pouvoir, de gloire et d'honneurs qui accompagnaient la victoire, rien ne paraissait plus désirable aux princes, à leurs officiers, et aux peuples eux-mêmes, que de se mettre en mesure de faire la guerre, et de la conduire à bonne fin. Jamais la paix, ni le commerce, ni l'industrie, ni l'agriculture, ni un travail quelconque, ne leur auraient procuré le moyen de s'enrichir aussi vite et aussi grandement. Quelle tentation pour les rois de reculer ainsi leurs frontières, de régner sur un empire toujours de plus en plus étendu, et d'abaisser leurs rivaux ! L'erreur sur ce point fut si générale dans l'antiquité païenne, qu'il ne faut pas s'étonner que le prétendu *jus victoriæ* n'ait pas disparu subitement, en pratique, aussitôt après la conversion des peuples au christianisme. Quoiqu'on l'atténuât un peu dans ses conséquences, on le retenait en principe, sous le nom spécieux de droit des nations, comme s'il était consacré et reconnu légitime par un accord commun de toutes les nations, acceptant comme enjeu de la terrible partie jouée sur les champs de bataille, que le vaincu perdît à peu près tous ses droits, tandis que ceux-ci passeraient au vainqueur. Il ne manqua pas de docteurs et de juristes, pour opposer, dans des thèses déclamatoires, ce prétendu droit des nations à la justice naturelle. Qui ne voit, cependant, que cette reconnaissance tacite des prétendus droits du vainqueur, n'était, de la part des vaincus, qu'un consentement forcé et nullement volontaire? Ils se soumettaient à ces spoliations, ne pouvant les empêcher. Mais une coutume qui s'introduit de cette manière, et répugne autant à la saine raison qu'à la volonté libre de ceux qui la subissent, ne pouvant faire autrement, ne saurait fonder un droit réel, ni se transformer en loi véritable.

Peu à peu, toutefois, sous l'influence des idées chrétiennes, on en est arrivé, surtout dans les siècles récents, à une conception plus équitable des droits et des devoirs réciproques des vainqueurs et des vaincus. Il est donc admis maintenant que la victoire finale, dans une guerre juste, ne confère pas au vainqueur un titre juridique nouveau sur son ennemi vaincu; elle lui donne seulement la faculté, après avoir maîtrisé son injuste résistance, de récupérer ce qui lui est dû à lui-même, villes ou provinces que l'ennemi retenait injustement. Il peut exiger aussi une compensation proportionnée au dommage subi, ou à l'injure reçue; demander le remboursement des frais de la guerre qu'il a été obligé de soutenir pour recouvrer son dû. Il peut même prendre des garanties convenables pour assurer, à l'avenir, le respect de ses droits par un ennemi dont il a expérimenté les fourberies, et se mettre ainsi à l'abri de ses machinations, s'il a des motifs sérieux de se défier de lui. Cette dernière considération, cependant, ne doit pas l'amener à dépasser les bornes de la nécessité ou de l'opportunité, et ne pas cacher, sous une apparence de justice, une cupidité démesurée, ou une ambition injustifiable. Cf. Suarez, *De charitate,* disp. XIII, sect. VI, n. 20, *Opera omnia,* t. XII, p. 757; Laymann, *Theologia moralis,* l. II, c. XII, n. 14, t. I, p. 189; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. III, tr. IV, c. I, dub. V, a. 3, n. 411, t. I, p. 664; Isambert, *Annales politiques et diplomatiques,* Introduction, in-8°, Paris, 1823, p. 115; Meyer, *Institutiones juris naturalis,* part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 2, § 2, thes. LXXXIV, t. II, p. 802 sq.

IX. Des efforts tentés pour faire disparaître la guerre, ou, du moins, en atténuer les effets. L'arbitrage international. — 1° L'institution des tribunaux réguliers, au sein des nations civilisées, a fait disparaître les guerres privées, d'individus à individus. Il serait extrêmement souhaitable qu'un tribunal de ce genre fût établi, auquel les nations pourraient et devraient recourir, pour résoudre légalement et pacifiquement les conflits qui surgissent entre elles. Quel bienfait pour l'humanité, si un tel projet pouvait se réaliser !

Entre princes chrétiens, ce juge supérieur devant lequel ils pourraient juridiquement poursuivre la revendication de leurs droits, est naturellement le souverain pontife, père et chef de tous les fidèles. Le pape est l'autorité morale la plus haute qui soit sur terre : les princes non catholiques eux-mêmes l'ont parfois reconnu aussi, et, même pour eux, il pourrait être l'arbitre suprême.

Dans les siècles passés, en effet, les souverains pontifes sont souvent intervenus comme arbitres entre les nations belligérantes, soit que celles-ci le leur eussent demandé, soit qu'ils se fussent offerts eux-mêmes, comme médiateurs. Ainsi, par exemple, vers la fin du XIe siècle, Pascal II rétablit la paix entre le roi d'Aragon et ses ennemis. Cf. *P. L.*, t. CLXVIII, col. 305. Innocent II essaya aussi de le faire, en 1138, entre l'Angle-

terre et l'Écosse, par son légat Albéric, cardinal-évêque d'Ostie. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1913, t. v, p. 720.

Les interventions de ce genre furent très nombreuses du XIe au XVIe siècle. On connaît la solennelle déclaration d'Innocent III, affirmant que le pape est le souverain médiateur sur terre. Baluze, *Innocentii III epistolarum libri undecim*, epist. XXXII, CLXXXV, 2 in-fol., Paris, 1682, t. I, p. 702, 761. Cf. Flassan, *Histoire générale de la diplomatie française*, in-8° Paris, 1811, t. I, p. 113; Grandjean, *Les registres de Benoît XI*, in-4°, Paris, 1883, p. 801 ; Auvray, *Les registres de Grégoire IX*, in-4°, Paris, 1890, p. 397; Pastor, *Histoire des papes*, t. II, p. 258-265, 278, etc.; t. III, p. 60, 72, 148 sq., 254, 301 sq.; t. IV, p. 141 sq., 165 sq., 202 sq., etc.; t. V, p. 241, 286 sq., 296 sq.; t. VI, p. 89 sq., 149 sq., etc; Mollat, *Les papes d'Avignon*, in-8°, Paris, 1912.

A partir du XVIe siècle, les arbitrages pontificaux se font plus rares à mesure que l'esprit chrétien s'affaiblit chez les nations et chez les rois. Dès lors, la *raison d'État* se substitue de plus en plus aux notions de justice pour légitimer en apparence les caprices belliqueux des princes et leur désir immodéré de conquêtes.

2° A notre époque, des tendances à un arbitrage international se sont manifestées à diverses reprises, mais on a essayé de le constituer sans le pape, et en dehors du pape. Elles se firent jour, d'abord, au Congrès de Paris, en 1856. Le 23e protocole émit le vœu que les États entre lesquels s'élèverait un dissentiment sérieux, avant d'en appeler aux armes, eussent recours aux bons offices d'une puissance amie. Un grand nombre d'États adhérèrent à cette résolution, qui n'empêcha ni la guerre d'Italie, peu après, ni plusieurs autres qui ont désolé l'Europe et d'autres parties de l'univers.

Plus récemment, sur l'initiative de l'empereur de Russie, se réunit, à La Haye, la Conférence internationale dite de la paix, qui tint ses séances du 18 mai au 29 juillet 1899. Suivant la circulaire du comte Mouravief parlant au nom du czar, elle avait dans son programme la question de l'arbitrage et de la médiation, afin, disait ce document officiel, de mettre un terme aux armements qui croissent sans cesse d'une manière inquiétante, et de rechercher les meilleurs moyens de prévenir les calamités formidables qui menaçaient le monde entier. Un projet, très étudié, en ce sens, avait été déposé par la Russie. La commission des délégués, chargée de l'examiner, donna un avis favorable, et la conférence, en séance plénière, vota cette Convention pour le règlement pacifique des litiges internationaux. Les vingt-six États représentés à la Conférence y adhérèrent, et elle fut promulguée en France par décret du 28 novembre 1900. Cf. *Recueil périodique Dalloz*, IVe partie, *Législation*, in-fol., Paris, 1901, p. 84.

Les puissances signataires convinrent d'employer tous leurs efforts à la solution pacifique des litiges internationaux, a. 1, 2; en ayant recours, autant que possible, à la médiation et aux bons offices de la commission internationale d'enquête, a. 9, 15, 16.

Une Cour permanente d'arbitrage fut constituée par les États signataires, et chacun d'eux désigna quatre délégués, nommés pour six ans. Un bureau international, siégeant à La Haye, servait de greffe. La cour était compétente pour tous les litiges. Ce tribunal siège aussi à La Haye. Mais, on ne put malheureusement obtenir que le recours à ce tribunal fût obligatoire. Les puissances signataires déclarèrent simplement considérer comme un devoir, dans le cas où un conflit aigu viendrait à éclater entre deux ou plusieurs d'entre elles, de rappeler à celles-ci que la Cour permanente d'arbitrage leur est ouverte, a. 27. Cf. Pierantoni, *Gli arbitri internazionali*, in-8°, Naples, 1872; Laveleye, *Des causes actuelles de la guerre en Europe et de l'arbitrage*, in-8°, Paris, 1873; Paretti *Degli arbitrati internazionali*, in-8°, Naples, 1875; Beelaerts van Blokland, *Internazionale arbitrage*, in-8°, La Haye, 1875; Rouard de Card, *L'arbitrage international dans le passé, le présent et l'avenir*, in-8°, Paris, 1877; Catellani, *Realtà e utopie della pace*, in-8°, Milan, 1899; Fiore, *L'imperatore di Russia e la Conferenza della pace*, in-8°, Rome, 1899; Stead, *The Parliament of peace*, in-8°, Londres, 1899; Holland, *Some lessons of the peace Conference*, dans *Fortnight review*, décembre 1899; Mahan, *The peace Conference and the moral aspect of war*, dans *North American review*, octobre 1899; Raffalovich, *Mémoire sur la Conférence de La Haye lu à l'Académie des sciences morales et politiques de France, suivi des observations de MM. Desjardins, Passy et de Courcel*, in-8°, Paris, 1899; Lucchini, *Il digesto italiano, Enciclopedia metodica ed alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprundenza*, au mot *Guerra*, tit. II, c. II, n. 30 sq., t. XII, p. 1084 sq.; Dumas, *Les sanctions de l'arbitrage international*, in-8°, Paris, 1905.

Il n'entre pas dans notre plan de raconter comment et pourquoi le représentant du Saint-Siège fut écarté de la Conférence de la paix, où sa place était, néanmoins, toute marquée, tandis que Léon XIII avait loué hautement, dans son allocution du 11 avril 1899, l'initiative prise par l'empereur de Russie. De nombreux ouvrages, brochures et articles furent, alors, écrits à ce sujet. Cf. Gemma, *Sull'intervento del papa alla Conferenza per il disarmo*, *Vita internazionale*, in-8°, Milan, 1899; Chrétien, *La papauté et la Conférence de la paix*, dans la *Revue générale de droit international public*, t. VI, p. 281 sq.; Zanichelli, *Il papa alla Conferenza internazionale pel disarmo*, dans *Nuova antologia*, 16 février 1899; Bompard, *Le pape, les États et la Conférence de La Haye*, dans la *Revue générale de droit international public*, t. VII, p. 369.

Une autre Conférence de la paix se réunit encore à La Haye, en 1907, toujours sur l'initiative du czar Nicolas II. Les résultats de cette Conférence, comme ceux de la précédente, furent plutôt platoniques. Les événements ne l'ont que trop montré. Cf. Pillet, *La cause de la paix et les deux Conférences de La Haye*, in-8°, Paris, 1908.

Comme l'avait écrit, dix ans à l'avance, le 15 septembre 1898, à la veille de la première Conférence, le cardinal Rampolla, secrétaire d'État, au nom de Léon XIII : « La paix ne pourra trouver son assiette, si elle ne s'appuie sur le fondement solide du droit public *chrétien*, d'où résulte la concorde des princes entre eux, et la concorde des peuples avec leurs princes. Pour que cessent les défiances qui arment les nations les unes contre les autres, et qu'un esprit de paix se répande à travers l'univers, et amène les peuples à se regarder comme des frères il faut que la justice chrétienne soit plus en vigueur dans le monde, et que les maximes de l'Évangile rentrent en honneur. »

C'est le seul moyen. A défaut de celui-là, toutes les Conférences de la paix et toutes les réunions de diplomates et de plénipotentiaires, si nombreuses soient-elles, n'aboutiront pas à grand'chose. Les nations continuèrent à en être réduites, pour leur malheur, à la situation intolérable qui les poussait à entretenir, au prix de dépenses énormes, d'innombrables armées permanentes, absorbant toutes les forces vives du pays, et prêtes, au moindre signal, à se précipiter les unes sur les autres, dans une épouvantable tempête de fer et de feu. Les Conférences de la paix, d'où l'on a banni, avec le représentant de Dieu sur terre, l'esprit chrétien, n'ont produit que la *paix armée* de toutes pièces, c'est-à-dire d'incessantes et imminentes menaces de guerres, qui, vu la formidable puissance de destruction des engins modernes, seraient incomparablement plus terribles que celles des siècles passés.

X. VIOLATIONS RÉCENTES DU DROIT DES GENS ET DE LA JUSTICE ÉTERNELLE COMMISES PAR DES BELLIGÉRANTS SANS CONSCIENCE. — Dans le conflit euro-

péen qui, ayant éclaté à la fin du mois de juillet 1914, a fait couler tant de fleuves de sang, a accumulé tant de ruines et semé la désolation au sein de tant de peuples divers, non seulement en Europe, mais jusqu'aux régions les plus lointaines de l'univers, les violations du droit des gens et du droit naturel ont malheureusement été si nombreuses, qu'on se demande, non sans raison, si le moyen âge si décrié, ou même l'antiquité païenne ont connu quelque chose de pire ou de semblable. Ne pouvant ici entrer dans tous les détails, nous nous bornerons à signaler quelques-unes de ces violations flagrantes, que toute conscience non seulement catholique ou chrétienne, mais simplement honnête, doit réprouver avec indignation.

1° *Violation de la neutralité de la Belgique, et crimes énormes qui en furent la suite.* — 1. Toute une série de traités, rédigés notamment en 1831, 1839, 1870, et au bas desquels, comme preuve de la foi jurée, se trouvent, avec les signatures, les sceaux et les armoiries des principaux souverains de l'Europe, ceux et celles du roi de Prusse, de l'empereur d'Allemagne et de l'empereur d'Autriche, assuraient à la Belgique une perpétuelle neutralité, plus l'intégrité et l'inviolabilité de son territoire. Les puissances signataires s'étaient solennellement engagées à respecter, et à faire respecter par les autres, cette indépendance, parce que, gardant le souvenir des guerres napoléoniennes, et prévoyant le retour possible de pareilles calamités, elles voyaient dans l'érection de cet État qui devait rester perpétuellement étranger à leurs querelles, une garantie de paix européenne. Ces engagements solennels furent renouvelés, ces dernières années, à la Conférence de La Haye, et signés, cette fois, au nom de l'empereur Guillaume II lui-même. En voici les principales clauses : a. 1. Le territoire des puissances neutres est inviolable; a. 2. Il est interdit aux belligérants de faire passer à travers ce territoire des troupes, ou des convois, soit de munitions, soit d'approvisionnements; ... a. 10. Ne peut être considéré comme un acte hostile le fait par une puissance neutre de repousser, même par la force, les atteintes à sa neutralité.

Malgré sa propre signature, Guillaume II voulut lancer à travers la Belgique ses armées, ses canons, ses mitrailleuses, ses convois de munitions, etc.; et la Belgique ayant essayé de s'y opposer, comme c'était son droit, et même son devoir, l'empereur d'Allemagne, quoiqu'il eût solennellement reconnu qu'un pareil acte de la part de la Belgique n'était pas hostile, en a tiré la plus effroyable vengeance, en déclarant par un cynique mensonge, et en faisant déclarer par toutes les voix de la publicité à sa solde, que la Belgique est seule responsable de la dévastation qu'elle a subie. Pour avoir osé se défendre, les Belges ont été traités de bandits par de soi-disant intellectuels, cela par l'application méthodique des principes contraires à l'humanité, longtemps médités dans les ouvrages des Treitschke, des Clausewitz, des Nietzsche, des Bernhardi et d'une foule d'autres philosophes de même acabit, enseignant, de propos délibéré, les maximes les plus révoltantes, dont nous avons fait plus haut un court exposé, et se croyant néanmoins au sommet de l'échelle morale. En présence de l'assassinat de tant de victimes innocentes, ils se lavent les mains, prétendent que les bourreaux n'ont rien à se reprocher, et justifient tous les crimes, même les plus énormes, quand ils sont perpétrés au profit de leurs ambitions nationales. Nous allons en indiquer quelques-uns, dût-on nous accuser de diffamer méchamment des incendiaires, des tortionnaires et des pillards, en ne saluant pas leur brutale agression et leurs innombrables méfaits, comme un bienfait salutaire de la culture germanique, telle que l'entendent ceux chez lesquels le sens catholique n'a jamais existé, ou s'est sensiblement affaibli.

Le droit naturel, le droit ecclésiastique et le droit des gens, comme nous l'avons établi, déclarent que, dans une guerre même juste (et à plus forte raison si elle est injuste, comme l'invasion de la Belgique), les innocents doivent toujours être respectés, et qu'on ne doit leur faire aucun mal. Par le mot *innocents*, on entend, en langage juridique, ceux qui, pour un motif ou un autre, étant inaptes à porter les armes, sont incapables de nuire aux troupes en campagne, c'est-à-dire les enfants, les femmes, les vieillards, les citoyens paisibles ou civils, les blessés, et, en particulier, d'après les prescriptions canoniques, les clercs, les prêtres, les religieux, etc. Sous aucun prétexte, on ne peut *directement et intentionnellement* mettre à mort les innocents, à moins qu'on n'ait démontré juridiquement qu'ils ont commis une faute méritant cette peine. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXIV, a. 2. On ne doit pas davantage les persécuter, les torturer, ou les terroriser, en les menaçant des derniers supplices pour les moindres infractions à des règlements arbitraires et tyranniques. Outre qu'elles sont condamnées expressément par le Congrès de La Haye, *Annexe à la Convention*, a. 50, les formules déclarant qu'*il ne sera pas fait de quartier*, et que *toute la population payera pour les coupables*, sont des formules barbares, aussi contraires à la raison et au droit qu'aux plus élémentaires notions de justice. Elles sont contraires également aux *Kriegers Artikeln*, sorte de code militaire rédigé par l'empereur Guillaume II, à l'usage de ses officiers et de ses soldats, et que ses officiers et ses soldats ont délibérément violés. Voir le commentaire officiel de ces *Articles de guerre* fait par le colonel von Unger, du grand état-major allemand, *Drei Jahre im Sattel. Ein Lern und Lesebuch für den Dienstunterricht der Deutschen Kavalleristen*, 15e édit., in-8°, Leipzig, 1914. L'art. 17 est ainsi conçu : En campagne, le soldat ne doit jamais oublier que la guerre n'est faite qu'aux forces armées de l'adversaire. La vie et les biens des habitants du pays ennemi, les blessés, les malades et les prisonniers de guerre sont sous la protection particulière de la loi... Les prises de butin ordinaires, le pillage, l'endommagement ou la destruction des propriétés étrangères, par méchanceté ou amusement, l'oppression des habitants du pays occupé, recevront les plus sévères châtiments.

Qu'il y a loin de la théorie à la pratique ! Nous n'accusons pas, en général, tous les Allemands d'avoir violé en toutes circonstances ces lois fondamentales de l'honnêteté; mais quelle bibliothèque ne remplirait-on pas avec les témoignages, les enquêtes, les rapports, les brochures et les livres, dans lesquels non seulement les alliés, mais aussi les neutres racontent les incroyables excès de tout genre commis par les armées allemandes ! Et combien de volumes aussi ne formerait-on pas avec les ordres du jour des officiers, les proclamations bruyantes et la correspondance authentique trouvée sur les prisonniers ou sur les morts dans les champs de bataille, pièces indéniables par lesquelles les Allemands appartenant à tous les degrés de la hiérarchie militaire ou sociale commandent, exaltent, louent, ou confessent ces mêmes excès ! Il n'est que trop prouvé, hélas ! que, sans nécessité stratégique, ils ont détruit des villes importantes, telles que Louvain, Dinant, Termonde, Aerschot, et réduit presque totalement en cendres des centaines de villages, à tel point que plusieurs n'ont même pas laissé de ruines. Églises, écoles, asiles, hôpitaux, couvents, usines, constructions de tout genre, de toutes dimensions et sans nombre, ont disparu, ou ne sont plus qu'un tas de décombres informes. Des milliers d'innocents, femmes, enfants et vieillards, prêtres et religieux, otages et prisonniers, blessés ou soldats désarmés, ont été délibérément non seulement mis à mort, mais massacrés et immolés avec des raffinements de cruauté incon-

nus aux barbares eux-mêmes, car ils n'avaient pas à leur disposition les moyens perfectionnés dont la science allemande, au service de l'injustice, avait abondamment fourni les envahisseurs. Qu'on lise à ce sujet les pages si tristement éloquentes du cardinal Mercier, archevêque de Malines. Après avoir fait cette lugubre énumération, dans sa lettre pastorale de Noël 1914, et jeté un regard douloureux sur son malheureux diocèse, il ajoute : « Nous ne pouvons ni compter nos morts, ni mesurer l'étendue de nos ruines. Que serait-ce, si nous portions nos pas vers les régions de Liége, de Namur, d'Andenne, de Dinant, de Tamines, de Charleroi; vers Virton, la Semois, tout le Luxembourg; vers Termonde, Dixmude, nos deux Flandres?...»

2. Pour justifier de pareilles iniquités, les officiers allemands ont prétendu qu'ils voulaient punir des faits imputables à quelques francs-tireurs. Mais, d'abord, la constitution de corps de francs-tireurs, ou volontaires, n'est pas condamnée par la décision de la Convention de La Haye, du 15 juin au 15 octobre 1907. Au contraire, d'après cette Convention, les corps de francs-tireurs ont droit d'être traités comme des belligérants, pourvu, a. 1, qu'ils aient un chef à leur tête, un signe distinctif sur leurs personnes, et portent les armes ouvertement. En outre, l'art. 2 spécifie ceci : « La population du territoire qui, à l'approche de l'ennemi, prend spontanément les armes pour combattre les troupes d'invasion, sans avoir eu le temps de s'organiser conformément à l'article 1er, sera considérée comme belligérante, si elle prend les armes ouvertement. » On ne pouvait donc juger sommairement, et passer immédiatement par les armes, comme de vils assassins, ceux qui ne faisaient que défendre leur patrie injustement violée et indignement martyrisée. Et s'ils n'avaient pu encore s'organiser avec toute la perfection des règlements militaires que la culture allemande exige pour des milices régulières, précisément parce que les Allemands, par leur invasion soudaine et tout à fait injustifiée, ne leur en avaient pas laissé le temps, à qui la faute? N'est-ce pas le comble du cynisme, de la part des bourreaux, de faire retomber leur propre culpabilité sur leurs innocentes victimes? Et serait-ce vrai même, que quelques Belges, ainsi surpris dans leur vie pacifique, et mis subitement en présence de tant d'horreurs, dont leurs plus proches parents étaient l'objet, eussent dépassé en quelque point les droits de la légitime défense, était-ce à ceux qui les avaient ainsi exaspérés, à se montrer si rigides et si impitoyables pour l'application des lois ou coutumes de la guerre qu'ils violaient eux-mêmes si effrontément, et en toute rencontre? Et, enfin, serait-ce vrai, ce qui n'a jamais été juridiquement démontré, que quelques Belges fussent coupables, était-ce une raison de raser jusqu'au sol des villages et des villes, ou d'exterminer des populations entières ? Cf. Gouvernement belge, *Réponse au Livre blanc allemand du 10 mai 1915, au sujet d'une prétendue guerre de francs-tireurs et de prétendues atrocités commises contre les soldats et blessés ennemis*, in-4°, Paris, 1916.

Dans sa protestation du 10 avril 1915 à l'autorité allemande, Mgr Heylen, évêque de Namur, sans crainte d'un démenti, a pu dire hautement : « Il résulte de chaque cas particulier de destruction de villages, ou d'extermination de civils, que le châtiment est tellement hors de proportion avec la faute imputée, qu'aucune raison ne pourrait jamais le légitimer. En tant de localités ont été commises des *scènes si atroces qu'elles soulèveront un jour la conscience universelle*, et seront flétries par la justice allemande elle-même, quand elle aura une conscience exacte, et qu'elle aura recouvré son sang-froid. » En outre, continue l'évêque, « dans l'hypothèse d'une répression de francs-tireurs, pour quelques cas isolés, quel homme civilisé osera justifier chez des soldats les actes suivants : coups et blessures; atrocités de tout genre; procédés barbares et sanguinaires; traitements cruels ou indignes, parfois à l'égard de simples otages ou de prisonniers; achèvement de blessés; traques aux civils paisibles et sans armes; pillages à main armée et dans des proportions à peine croyables; utilisation de prêtres, de jeunes gens, de vieillards, de femmes et d'enfants, comme d'un rempart contre les balles et projectiles ennemis; imputation à la population civile et répression sanguinaire de faits légitimement posés par les soldats belges et français; fusillades sommaires, sans aucune espèce d'enquête ou de jugement régulier; incendies volontaires dans près de deux cents villages des deux provinces, indépendamment des destructions qui sont l'œuvre de la bataille elle-même; tortures morales prolongées, infligées aux faibles et parfois aux populations entières; viols, meurtres de femmes, de jeunes filles, d'enfants à la mamelle, etc. Or, ces crimes sont si nombreux, qu'ils se présentent, non seulement isolément, mais parfois simultanément dans des centaines de villages. Nos populations qui ont vécu ces scènes atroces et en ont souffert plus qu'on ne pourra jamais le dire, en ont conservé l'impression d'épouvante et d'horreur que provoque la barbarie. C'est, disent-elles, une guerre monstrueuse, faite non aux soldats, mais aux civils désarmés... Que de souffrances ressenties par toute une population désarmée, terrifiée, livrée à la merci de soldats farouches !... On a dit, serait-ce vrai ? que le nombre des civils tués n'est pas loin d'atteindre celui des soldats tombés à la bataille !... Tous ces faits, des milliers et des milliers de témoins oculaires sont prêts à les affirmer sous la foi du serment, lorsque sera établie une commission d'enquête régulière. » Cf. J.-B. Andrieu, *La guerre vue des pays neutres. Ce qu'un Hollandais a constaté en Belgique*, in-8°, Paris, 1915; Prüm, chef du parti catholique luxembourgeois et précédemment germanophile, *Die deutsche Kriegsführung in Belgien und die Mahnungen Benedict XV*, in-4°, Luxembourg, 1915; Fernand van Langenhove, *Un cycle de légendes allemandes. Francs-tireurs et atrocités belges*, in-12, Paris, 1916. Pour mieux convaincre ses lecteurs, cet auteur, poussant jusqu'au scrupule le souci de l'impartialité, n'a cité que des documents d'origine allemande, pour que même les envahisseurs de la Belgique ne puissent en nier ni l'authenticité, ni l'autorité. Ce volume est une réfutation officielle allemande des récits allemands et des prétextes invoqués par les Allemands pour se justifier.

3. Et qu'on ne dise pas que ce sont là des excès commis par des particuliers, à l'insu ou contre la volonté des chefs, comme cela peut arriver parfois dans les armées les mieux disciplinées; ce sont malheureusement des crimes collectifs, les uns tolérés, les autres accomplis par ordre, et qui, par leur amplitude et leur fréquence, ne sauraient s'expliquer que par la volonté réfléchie du haut commandement. Cf. *Les violations des lois de la guerre par l'Allemagne*, ouvrage publié par les soins du ministère des Affaires étrangères, in-12, Paris, 1915, p. 15 sq. L'ordre, en effet, vient de très haut, et, depuis longtemps, était donné pour des circonstances analogues. A son armée partant pour Pékin, l'empereur Guillaume II disait, le 27 juillet 1900 : « Soldats, quand vous rencontrerez l'ennemi, vous ne ferez pas de quartier...; vous ne ferez pas un seul prisonnier. Que tout ce qui tombera entre vos mains soit à votre merci ! Faites-vous la réputation qu'avaient les Huns d'Attila ! » Cf. Dimier, *L'appel des intellectuels allemands*, in-12, Paris, 1915, p. 90. Malgré les articles du congrès de La Haye signés par lui, et interdisant de déclarer qu'il ne sera pas fait de quartier, *Annexe à la Convention*, a. 23 *d*, l'empereur, en 1914 et 1915, n'a pas modifié son langage, et, à la

veille de la bataille de la Vistule, a prononcé ces paroles qui constituent comme le farouche programme de toutes les atrocités commises : « Malheur aux vaincus ! Le vainqueur ne connaît pas de grâce. » Cf. Léon Maccas, *op. cit.*, p. 286. C'est le mot d'ordre auquel ministres, princes, officiers de tous rangs se conforment, et les soldats naturellement n'ont aussi qu'à s'y conformer. Que de pages rempliraient les instructions barbares adressées par les généraux allemands à leurs troupes ! Que de pages aussi rempliraient les proclamations très souvent réitérées, par lesquelles ces mêmes généraux, au mépris de la loi morale la plus évidente et la plus élémentaire, rendent les villes et villages solidaires des fautes commises par de simples individus, déclarant qu'on ne fera pas de quartier, que les innocents payeront pour les coupables, que la mort d'un seul soldat allemand doit être vengée par la destruction de villages, ou de villes entières, voire même d'une capitale de trois à quatre millions d'habitants, comme Londres ou Paris. Tels sont les ordres du jour et les proclamations des généraux Stengen, von Bulow, von der Goltz, von Nieber, von Bissing, du major von Mehring, etc. Cf. M. G. Somville, *Vers Liége. Le chemin du crime. Un défi au général von Bissing*, in-12, Paris, 1915. Il y relate, avec preuves à l'appui, une foule d'assassinats, commis par l'armée allemande sur des civils inoffensifs et sans l'ombre d'une raison militaire. X., avocat à la cour d'appel de Bruxelles, *La Belgique sous la griffe allemande*, avec, comme annexe et preuves à l'appui, tout le *Bulletin officiel des lois et arrêtés allemands* pour le territoire belge occupé, in-12, Paris, 1915; Hervé de Gruben, *Les Allemands à Louvain*, avec préface de Mgr Deploige, président de l'Institut supérieur de philosophie à Louvain, in-8°, Paris, 1915; Jean Massart, *Comment les Belges résistent à la domination allemande. Contribution au livre des douleurs de la Belgique*, in-8°, Paris, 1916. C'est incontestablement par ordre que le plus souvent les soldats ont incendié, pillé, volé, achevé les blessés, fusillé les otages ou les prisonniers, et massacré une foule d'innocents. Toutes ces atrocités, d'ailleurs, n'étaient que trop conformes à l'enseignement traditionnel donné aux officiers par le grand état-major allemand, dans le manuel que nous avons sommairement analysé au commencement de cet article, *Kriegsbrauch in Landkriege*, in-8°, Berlin, 1902.

4. L'opinion publique s'étant, à bon droit, indignée, non seulement en Europe, mais dans le monde entier, le bourreau, pour se justifier devant les cris de réprobation générale, n'a pas rougi d'imputer, non seulement à quelques individus, francs-tireurs ou non, mais à ses innombrables victimes, c'est-à-dire à l'ensemble de la population, ses propres méfaits. Néanmoins, les accusations intéressées proférées contre le peuple belge et même contre le clergé belge par les Allemands, ont été démontrées fausses et totalement imaginées, sans exception aucune. Cf. Henri Davignon, *Les procédés de guerre des Allemands en Belgique*, in-12, Paris, 1915; *La Belgique et l'Allemagne*, in-12, Paris, 1915; *Enquête instituée par Mgr Rutten, évêque de Liége, et communiquée au maréchal von der Goltz.* La fausseté de ces accusations a été reconnue par la *Gazette populaire de Cologne* et par la revue scientifique allemande *Der Fels.* Cf. Henri Davignon, *op. cit.*, p. 107.

5. Pas plus que les accusations contre les particuliers, ou contre la population en général, ne subsistent celles dirigées contre le gouvernement belge par le gouvernement allemand, pour justifier l'invasion de la Belgique et la violation de sa neutralité ! Cf. *Le Livre gris. Royaume de Belgique. Correspondance diplomatique relative à la guerre de 1914 (24 juillet-29 août)*, in-8°, Paris, 1914.

Après avoir avoué ouvertement, le 4 août 1914, en plein parlement, qu'en envahissant le territoire belge, l'Allemagne violait la neutralité de la Belgique, *contrairement aux lois internationales et au droit des gens*, mais que les nécessités militaires l'y forçaient, le chancelier de l'empire allemand, M. de Bethmann Hollweg, regrettant cette confession publique, tint ensuite à disculper son gouvernement, en essayant de prouver que la Belgique elle-même avait prémédité de manquer à sa propre neutralité. Une telle explication, inventée après coup, n'a convaincu personne, et personne ne pouvait s'y tromper. Les maladresses qui se sont succédé ensuite dans le but de l'accréditer, sont aussi « colossales » que le cynisme du précédent aveu. Mais, comme l'écrivait le cardinal Gasparri, secrétaire d'État, au ministre de Belgique auprès du Vatican, M. van den Heuvel, le 6 juillet 1915, même si on admettait que la preuve de cette préméditation de la Belgique eût été faite postérieurement, ce qui n'a jamais été démontré, « encore resterait-il toujours vrai de dire que l'Allemagne, de l'aveu même du chancelier, pénétra dans le territoire belge, avec la conscience d'en violer la neutralité, et, par conséquent, de commettre une injustice. Cela suffit pour que cet acte doive être considéré comme directement compris dans les termes de l'allocution pontificale. » Or, dans cette allocution prononcée au consistoire du 22 janvier 1915, le pape Benoît XV, « comme constitué par Dieu, suivant ses propres expressions, l'interprète suprême et le vengeur de la loi éternelle, » réprouve « hautement toute injustice de quelque côté et pour quelque motif qu'elle soit commise, » et affirme, en même temps, « qu'il n'est jamais permis, pour quelque raison que ce puisse être, de violer la justice, » repoussant ainsi l'aphorisme immoral du chancelier que « nécessité n'a pas de loi. » *Acta apostolicæ Sedis*, 1915, t. VII, p. 34. La morale, en effet, n'admet aucune nécessité capable de la faire pactiser avec l'injustice, ce qui serait le pire des maux. Pie IX avait déjà déclaré, dans la 64ᵉ proposition du *Syllabus*, que l'amour même de la patrie ne justifie pas la violation d'un serment. A plus forte raison, un intérêt d'ordre stratégique ne peut jamais justifier la violation d'un droit, malgré les maximes chères à Bismarck, à Treitschke, Nietzsche, Bernhardi et consorts. Dans son *Manuel des lois de la guerre continentale*, le grand état-major allemand rappelait que « les belligérants doivent respecter l'inviolabilité des territoires neutres, et s'abstenir de tout empiétement sur leur domaine, *même si les nécessités de la guerre l'exigeaient* ». Mais cet avertissement était probablement à l'adresse des seules nations étrangères, l'Allemagne s'en considérant comme dispensée, vu sa supériorité incontestable, et le droit qu'elle s'arroge de dominer le monde entier. D'ailleurs, que l'Allemagne eût depuis longtemps l'intention de violer la neutralité de la Belgique et même celle de la Hollande, cela ressort en toute évidence du livre publié par Daniel Frymann, deux ans avant la déclaration de guerre, *Wenn ich der Kaiser wär !* in-8°, Leipzig, 1912. Voir aussi sur cette affaire van den Heuvel, ministre de Belgique auprès du Vatican, *De la violation de la neutralité belge*, in-8°, Paris, 1914; *Introduction aux Rapports belges de la Commission officielle*, in-8°, Paris, 1915; E. Vaxweiller, membre de l'Académie royale de Bruxelles, *La guerre de 1914. La Belgique neutre et loyale*, in-8°, Lausanne, 1915.

Dans son discours où il confessait publiquement la faute de l'Allemagne, le chancelier de Bethmann-Hollweg disait au Reichstag : « Nos troupes ont foulé le territoire belge. Cela est contraire aux prescriptions du droit international... *L'illégalité* — je parle ouvertement — *l'illégalité que nous commettons ainsi*, nous chercherons à la réparer, dès que notre but militaire aura été atteint. Quand on... combat pour un bien

suprême, on s'arrange comme l'on peut. » En d'autres termes : « Nous avons intérêt à envahir la Belgique..., peu importe la foi jurée. Pour aller en France, nous prenons le chemin le plus court : voilà tout !... Si, sur notre route nous rencontrons des Belges qui nous disent que nous n'avons pas le droit de passer, nous savons bien qu'ils ont raison, car nous savons parfaitement que nous commettons une illégalité contraire au droit des gens; mais, n'importe, nous les piétinerons, nous les écraserons, nous les massacrerons, nous pillerons leurs demeures, nous incendierons villes et villages, et les détruirons de fond en comble. Que voulez-vous?... On s'arrange comme l'on peut !... » C'est le commentaire officiel du mot désormais historique jusqu'à la fin des siècles, par lequel ce même homme d'État affirmait à l'ambassadeur d'Angleterre à Berlin que le traité par lequel l'Allemagne s'était engagée, sous la foi jurée, à respecter perpétuellement la neutralité de la Belgique n'était qu'un simple « chiffon de papier ».

C'est donc en stricte justice qu'un publiciste pouvait écrire, le 24 janvier 1915 : « Guillaume II, violant la neutralité de la Belgique, s'est odieusement parjuré... Si le cas de guerre injuste ne s'applique pas ici, où donc jamais s'appliquera-t-il?... Il s'ensuit qu'au regard de la simple honnêteté, à plus forte raison au regard de la morale catholique, les sujets de l'empereur Guillaume II n'ont pas le droit de coopérer à la guerre du kaiser en Belgique. »

Les rapports officiels belges, français, anglais, et les enquêtes poursuivies même par les États neutres, renferment d'irrécusables témoignages démontrant tous à quelle débauche de férocité, de perfidie et d'impiété se sont laissés aller les soldats du kaiser en Belgique. C'est une vision d'horreur et d'épouvante que la lecture de ces rapports si documentés et si accablants pour l'autorité allemande. Oui, certes, M. de Bethmann-Hollweg peut se flatter que les troupes de son impérial maître ont extraordinairement réparé l'illégalité initiale si délibérément voulue ! Que serait-ce, si, à l'origine, on n'avait pas solennellement promis de la réparer ? Il en est de cette promesse comme de celle qui assurait la perpétuelle intégrité du territoire belge. Si celle-ci, quoique écrite et revêtue de la signature et des sceaux de l'empire, n'a pas été tenue, combien moins celle qui ne consiste qu'en une seule parole jetée en l'air devant le Reichstag ?... C'est moins encore qu'un simple chiffon de papier... *Verba volant !*

Notons, en passant, que l'Autriche n'a pas été plus loyale envers la malheureuse Belgique. Le 28 août 1914, sous un prétexte futile, elle lui déclara la guerre, uniquement pour complaire au kaiser; mais, depuis plusieurs jours, d'après les bulletins mêmes de l'armée allemande, c'étaient les pièces d'artillerie lourde appartenant à l'Autriche qui démolissaient les forteresses de Belgique, tandis que l'ambassadeur de l'empereur François-Joseph restait encore auprès du roi des Belges, comme si entre eux l'état de paix n'avait été nullement troublé.

Une guerre engagée par ces violations flagrantes du droit des gens ne pouvait se poursuivre évidemment que par des violations de plus en plus nombreuses et monstrueuses, telles que le torpillage du *Lusitania*, *crescit eundo*. Il sera toujours vrai de dire que *abyssus abyssum invocat !* Ps. XI, 8.

Commettre sur une telle échelle ces crimes épouvantables condamnés par le droit des gens comme par la justice éternelle; les commettre scientifiquement avec des moyens perfectionnés pour le mal; de plus, pour s'excuser, faire tomber le tort sur les victimes innocentes qu'on égorge; et, du côté du bourreau, présenter comme le *summum* de la civilisation et de la *Kultur* ces sauvages excès de bêtes fauves, n'est certes pas en diminuer l'extraordinaire culpabilité. Un bandit est-il moins coupable, quand il se sert d'une scie électrique pour sectionner les parois du coffre-fort du voisin, au lieu d'employer une vulgaire pioche de paysan? est-il moins coupable quand, pour le tuer, il se sert d'un browning perfectionné au lieu d'un modeste couteau? Et la culpabilité diminuera-t-elle parce que la liste des crimes s'allonge sans cesse, et que ceux qui les commettent sont chamarrés de galons d'argent et d'or, au lieu de porter des blouses d'ouvriers, ou des vêtements d'hommes du peuple ? Au contraire, cette culpabilité augmente d'une manière effrayante, en proportion du nombre des méfaits, de l'intelligence qu'on apporte à leur perpétration, de la volonté froide et résolue avec laquelle on les accomplit, et des cyniques mensonges par lesquels on les prône comme des actes de patriotique vertu. Ceux qui, par orgueil, soif de domination universelle, et convoitise du bien d'autrui, ont conçu, ordonné ou exécuté ces tueries et toutes les atrocités abominables qui les accompagnent, les précèdent ou les suivent, sont, quels que soient leur nom, leurs titres honorifiques ou leurs grades, les plus grands malfaiteurs publics que la terre ait jamais portés, car jamais crime plus monstrueux ne fut commis dans les siècles passés. Les sinistres exploits des Cartouche et des Mandrin ne sont, en comparaison, que de simples jeux d'enfants. Pour le moraliste, c'est un grave devoir de le proclamer hautement, et, ce devoir, il faut avoir le courage de le remplir, à l'heure actuelle, malgré les clameurs de ceux que ce blâme atteint, car que serait une justice qui ne dirait la vérité qu'aux faibles? ce ne serait qu'une justice boiteuse, synonyme d'injustice et de lâcheté. Tant pis pour ceux qui, se sentant coupables, ou devenant complices par lâche complaisance envers les puissants, ferment volontairement les yeux à la lumière, ou essayent de l'éteindre autour d'eux ! Ils n'étoufferont pas les cris de réprobation de la conscience indignée, pas plus qu'ils n'échapperont au verdict inflexible de l'impartiale histoire, ni surtout à la terrible sentence de l'incorruptible juge des vivants et des morts.

Cf. *Le Livre rouge belge. Rapports sur les violations du droit des gens en Belgique*, in-8°, Paris, 1915; Pierre Nothomb, *Les Barbares en Belgique*, avec préface de M. Carton de Wiart, ministre de la justice; livre poignant, nourri de dépositions recueillies et contrôlées par l'enquête officielle, in-12, Paris, 1915; Id., *La Belgique martyre*, in-12, Paris, 1915; A. Mélot, député de Namur, *Le martyre du clergé belge*, in-12, Paris, 1915; cardinal Mercier, *Patriotisme et endurance*, in-12, Paris, 1915; Vindex, *L'armée du crime*, in-12, Paris, 1915; Paul van Houte, *Le crime de Guillaume II et la Belgique. Récits d'un témoin oculaire*, in-12, Paris, 1915; Joseph Bédier, *Les crimes allemands d'après les témoignages allemands*, avec photographies des documents cités, in-8°, Paris, 1915; Id., *Comment l'Allemagne essaie de justifier ses crimes*, réponse à l'officieuse *Gazette de l'Allemagne du Nord*, in-8°, Paris, 1915 ; Henri Davignon, *Les procédés de guerre des Allemands en Belgique*, in-12, Paris, 1915; Id., *La Belgique et l'Allemagne*, avec reproduction photographique des documents, proclamations, traités, affiches, ruines, victimes humaines, etc., in-4°, Paris, 1915; M. des Ombiaux, *La résistance de la Belgique envahie*, in-12, Paris, 1915; H. Welschinger, de l'Académie des sciences morales et politiques, *La neutralité de la Belgique*, in-12, Paris, 1915; J. van den Heuvel, ministre d'État, *La violation de la neutralité belge*, in-12, Paris, 1915; *La campagne de l'armée belge, d'après les documents officiels*, in-8°, Paris, 1915; Charles Le Goffic, *Dixmude*, in-12, Paris, 1915; Jules Destrée, député de Charleroi, *Les atrocités allemandes*, documents officiels de la Commission d'enquête, in-12, Paris, 1915 ; L.-H. Grondys, *Les Allemands en Belgique, notes d'un*

témoin hollandais, in-12, Paris, 1915; Camille Jullian, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, *Rectitude et perversion du sens national*, in-12, Paris, 1915; André Weiss, *La violation de la neutralité belge et luxembourgeoise par l'Allemagne*, in-8°, Paris, 1915 ; E.-M. Gray, *Il Belgio sotto la spada tedesca*, in-4°, Florence, 1915; Prüm, chef du parti catholique luxembourgeois, *Die deutsche Kriegsführung in Belgien und die Mahnungen Benedict XV*, in-4°, Luxembourg, 1915. Sous forme de lettre adressée à M. Mathias Erzberger, député au Reichstag, chef reconnu du Centre et ami personnel du kaiser, l'auteur, précédemment germanophile, oppose les atrocités allemandes en Belgique aux instructions de Benoît XV. Il s'étonne profondément que des hommes tels que M. Erzberger, loin de condamner ces épouvantables atrocités, aient essayé de les justifier. Ne serait-ce pas, dit-il, parce qu'ils sont plus allemands que catholiques? Cet ouvrage d'un germanophile est un redoutable réquisitoire contre l'Allemagne, qui, ne pouvant le réfuter, a tenté de saisir et de détruire le plus grand nombre d'exemplaires possible. René Johannet, *La conversion d'un catholique germanophile*, in-12, Paris, 1915. C'est l'histoire des poursuites intentées à M. Prüm, par le gouvernement allemand, plus la traduction française de l'ouvrage de M. Prüm, et ses réponses victorieuses aux diatribes qu'on lui avait adressées à ce sujet. Joseph Boubée, *La Belgique loyale, héroïque et malheureuse*, in-12, Paris, 1916.

2° *Injuste invasion de la France et multitude de crimes énormes qui en sont la suite.* — 1. L'invasion de la France ne se justifie pas plus que celle de la Belgique, et, comme celle-ci, elle a entraîné, de la part de l'injuste agresseur, une multitude de crimes énormes. On a pu affirmer que la guerre de 1870, quoique déclarée par la France, avait été voulue par la Prusse, qui l'avait mise dans la nécessité de prendre les armes. Cette tactique de Bismarck avait trop bien réussi pour que ses successeurs n'eussent pas le désir de la renouveler. Une de leurs maximes privilégiées était qu'il faudrait susciter encore l'agression de la France, pour se vanter auprès des neutres d'avoir été l'offensé, et rejeter ainsi sur l'ennemi qu'on voulait détruire la responsabilité d'une guerre effroyable. Ceci n'est pas une simple supposition. On trouve ce plan machiavélique nettement exposé dans l'ouvrage de von Bernhardi, *L'Allemagne et la prochaine guerre*, in-8°, Berlin, 1912. Entre autres recommandations de ce genre, on y lit celle-ci plus que suffisamment claire : « Le devoir de notre diplomatie est de brouiller les cartes, à tel point que nos ennemis soient contraints de nous attaquer. Dans ce but, sans commencer nous-mêmes la guerre, menaçons leurs intérêts, à tel point que nos ennemis soient obligés de prendre l'initiative des hostilités. » Les puissances ainsi visées étaient assez averties par ce naïf et cynique langage, pour qu'elles se tinssent sur leurs gardes, et fissent leurs efforts pour maintenir la paix européenne, quand même des motifs d'ordre supérieur ne leur eussent pas impérieusement prescrit cette ligne de conduite. Et c'est ce qui explique la longue patience des puissances de l'Entente en face des provocations de l'Allemagne, si souvent réitérées. Aussi, en juillet 1914, en dépit de nouvelles provocations, ces puissances se montrèrent si attachées à la paix, multiplièrent tant leurs démarches en ce sens, et suggérèrent tant de combinaisons pour la maintenir, que l'Allemagne, pour déchaîner sur l'Europe cet ouragan de fer et de feu qu'elle méditait de faire éclater, dut elle-même déclarer la guerre; mais, déçue dans ses hypocrites calculs, elle s'efforça d'intervertir les rôles de la tragédie sanglante de 1870, prétendant et répétant à tous les échos que la malice de ses ennemis acharnés à sa perte l'avait contrainte, bien malgré elle, à tirer l'épée.

En même temps qu'il annonçait à son peuple ce grave événement, l'empereur Guillaume II affirmait solennellement que sa conscience ne lui adressait aucun reproche, et qu'il faisait retomber sur ses ennemis la responsabilité de ce conflit épouvantable, dont lui-même cependant était la principale cause. Cette première protestation n'était, dans cette mise en scène, qu'une vaine formule de style, pour tromper les badauds et satisfaire les énergumènes de la caste militaire, qui ayant, comme leur chef, depuis longtemps voulu et préparé cette guerre monstrueuse, savaient à quoi s'en tenir sur sa véritable origine. Mais, à mesure que, contre les prévisions et les mesures si bien prises pour égorger les peuples, la guerre se prolongea, et se multiplièrent, avec les ruines, les hécatombes humaines dont l'Allemagne avait également à souffrir si douloureusement, les intellectuels et les dirigeants cherchèrent de plus en plus à décliner une responsabilité dont l'exceptionnelle gravité ne cessait de hanter plus obstinément la pensée de chacun. Et ce furent de toutes parts, en Allemagne, des affirmations répétées sur le ton d'une déclamation tranchante, ou d'un pédantisme ergoteur, mais toujours sans aucune preuve solide à l'appui, et se résumant en de simples dénégations des faits les plus évidents. Quatre-vingt-treize « représentants de la science et de l'art allemands », comme ils se qualifient eux-mêmes, adressèrent un « appel au monde civilisé », pour justifier les auteurs responsables de cet effroyable cataclysme. Oublieux des méthodes critiques dont ils se montraient autrefois si jaloux, comme de la condition indispensable à toute science digne de ce nom, ils se contentaient d'affirmer ou de nier sans preuve, comme si leur autorité personnelle était suffisante pour énoncer des dogmes, ou proscrire des erreurs, de manière que toute intelligence humaine, par respect pour leur infaillible autorité, devait, sans l'ombre d'une hésitation, se courber devant leur verdict sans appel. « Il n'est pas vrai, disaient-ils, que l'Allemagne ait provoqué la guerre...; il n'est pas vrai qu'elle ait injustement violé la neutralité de la Belgique... » (le chancelier impérial, cependant, avait confessé publiquement l'injustice de cette violation); « il n'est pas vrai que ses troupes aient brutalement détruit Louvain.... ses soldats ne commettent aucun acte de cruauté...; il est impossible qu'ils aient fusillé des vieillards, ou des prêtres, ou des citoyens désarmés, » etc.

A ce manifeste qui, s'il n'était pas une œuvre d'art, n'était certes pas une œuvre de science, puisqu'il ne contenait aucune preuve des allégations, mais montrait à découvert la passion et les préjugés excluant tout esprit critique, l'Institut catholique de Paris apporta une réponse appuyée sur les documents diplomatiques publiés par les diverses puissances, sur des enquêtes conduites avec le plus grand souci de l'exactitude, et sur ce que ses membres avaient vu de leurs yeux. Ces documents établissaient d'une façon péremptoire que l'Allemagne a prémédité la guerre, a fait échouer toutes les tentatives de conciliation, et conduit la guerre d'une manière qui rappelle, mais en les dépassant, les horreurs des invasions barbares du moyen âge et de l'antiquité païenne. L'Académie française, l'Académie des sciences morales et politiques, l'Académie des inscriptions et belles-lettres opposèrent au manifeste allemand des réponses semblables. Intellectuels contre intellectuels. Cf. Étienne Lamy, *Les intellectuels d'Allemagne et l'Institut de France*, dans le *Correspondant* du 10 mars 1915, p. 737-756.

Au fait, dès 1840, M. Guizot, alors ministre des affaires étrangères, écrivait à M. de Saint-Aulaire, ambassadeur de France à Londres : « La neutralité de la Belgique, l'existence du royaume belge, tel qu'il est aujourd'hui constitué, *c'est la paix de l'Europe*. Vous le savez, mon cher comte, la constitution de ce

royaume n'a pas été un résultat facile à obtenir. C'est, depuis 1830, le seul avantage que nous ayons acquis au dehors... Il y a là pour nous une garantie de sécurité sur notre frontière, une *garantie politique de paix et d'équilibre européen...* Il n'a pas été facile de contenir *et de déjouer toutes les ambitions qui voulaient autre chose.* Et, vous le savez aussi : *cette autre chose, c'est la guerre, la conflagration de l'Europe !* Qu'on ne s'y trompe pas : les mêmes passions, *les mêmes ambitions* qui, en 1830 et en 1831, voulaient *autre chose* que ce qui a été fait, subsistent encore. » *Mémoires pour l'histoire de mon temps*, 8 in-8°, Paris, 1858-1867, t. VI, p. 285.

En 1914, la même lettre aurait pu être adressée par notre ministre des affaires étrangères à notre ambassadeur à Londres. Les mêmes traités, renouvelés en 1870, garantissaient, sous la foi jurée, la neutralité de la Belgique. Mais aussi les mêmes passions et les mêmes ambitions voulaient *autre chose.* Et cette autre chose, en 1914 comme en 1830 et en 1831, c'était la guerre, la conflagration de l'Europe, voulue très délibérément par la nation qui, consciente de l'illégalité qu'elle commettait, a déchiré, comme un vil « chiffon de papier », les traités solennels qui garantissaient la paix universelle et l'équilibre européen. Cf. Jean Pélissier, *L'Europe sous la menace allemande en 1914*, in-12, Paris, 1916.

Le 31 juillet 1914, il devenait extrêmement probable que l'Autriche et la Russie allaient s'entendre, le comte Szapary et M. Sazonoff ayant trouvé un terrain d'accord. L'espoir renaissait dans tous les cœurs; mais l'empereur Guillaume II, sentant lui échapper l'occasion qu'il cherchait depuis si longtemps et qu'il avait fait naître, choisit précisément cet instant pour détruire toutes les chances de paix, en lançant ses *ultimatums* à la Russie et à la France. Cependant l'Angleterre restait encore indécise. Ce ne fut que le 4 août, à la nouvelle de la violation de la frontière belge, qu'elle prit part elle-même au conflit. Cf. *Le Livre blanc anglais. Correspondance du gouvernement britannique relative à la crise européenne, document officiel publié par ordre de Sa Majesté le roi d'Angleterre et déposé sur le bureau des deux chambres du Parlement*, in-8°, Paris, 1914. Cette correspondance avec les diverses chancelleries, pendant toute la durée de la crise qui a précédé immédiatement la guerre, est un dossier désormais historique et forme un réquisitoire accablant contre la puissance provocatrice. Non moins important ni moins décisif est le *Livre jaune français. Ministère des affaires étrangères. Documents diplomatiques, 1914, La guerre européenne*, in-4°, Paris, 1914. Cf. E. Durkheim et E. Denis, *Qui a voulu la guerre ? Les origines de la guerre, d'après les documents diplomatiques*, in-12, Paris, 1915; Daniel Bellet, *Chiffons de papier. Ce qu'il faut savoir des origines de la guerre de 1914*, in-12, Paris, 1915; Auguste Gauvin, *Les origines de la guerre*, in-12, Paris, 1915; Charles Rep, *L'agression allemande d'après les documents officiels*, in-12, Paris, 1915; Take Ionesco, *Les origines de la guerre*, in-12, Paris, 1915; Charles Baillod, *Pourquoi l'Allemagne devait faire la guerre*, in-12, Paris, 1915; le baron Beyens, ministre de Belgique à Berlin, *L'Allemagne avant la guerre. Les causes et les responsabilités*, in-12, Paris, 1915; Paul Dudon, *La guerre : qui l'a voulue ?* in-12, Paris, 1915; Pierre Bertrand, *L'Autriche a voulu la grande guerre*, in-8°, Paris, 1916.

Comment, après cela, l'Allemagne, par la voix de sa diplomatie menteuse et par l'organe de ses intellectuels, peut-elle prétendre qu'elle est très pacifique, et que spécialement elle n'a pas voulu la guerre actuelle ? C'est en ce sens que, si les autres peuples, reconnaissant l'incontestable supériorité de race que très généreusement elle s'arroge, pliaient devant toutes ses exigences, la laissaient libre de faire tout ce qu'elle veut : déchirer les traités qui la gênent, prendre tout ce qu'elle désire, et satisfaire son insatiable ambition de dominer le monde, alors, certes, elle ne ferait pas la guerre, et se contenterait de jouir des immenses avantages que lui procurerait cette mainmise sur l'univers entier. Mais si les autres nations osent vouloir garder leur place au soleil, conserver leur indépendance, et n'acceptent pas l'état de vasselage dans l'empire mondial auquel l'Allemagne aspire, alors, ce sont elles qui veulent la guerre, et, puisqu'elles la veulent, elles l'auront aussi implacable, atroce et inhumaine que possible. Comme la Belgique, elles seront seules responsables de leur malheur : ruines, dévastations, massacres, tout cela leur est imputable, et imputable à elles seules. Quant à l'Allemagne, elle est parfaitement innocente, et, n'ayant rien à se reprocher, n'a à s'excuser de rien, comme le proclament doctoralement ses intellectuels « représentants de la science et de l'art ». Cela ressemble de fort près à la colossale prétention de Nabuchodonosor, roi des Assyriens et régnant à Ninive, qui, après avoir vaincu Arphaxad, roi des Mèdes, sentit sa poitrine se gonfler d'orgueil, et résolut de soumettre la terre entière à son empire. Mais les diverses nations auxquelles il envoya ses messagers pour leur faire une proposition aussi alléchante, n'ayant pas goûté ce projet d'annexion et d'absorption, Nabuchodonosor indigné jura, par son trône et sa puissance, que, malgré ses instincts pacifiques, il se défendrait, *quod defenderet se*, contre toutes ces nations, dont aucune, cependant, n'avait jamais songé à l'attaquer; et il lança contre elles ses hordes dévastatrices. Judith, I, 5-12. C'est de cette façon que la pacifique Allemagne ne veut pas la guerre. Elle est obligée *de se défendre* contre ceux qui ne songeaient pas à l'attaquer, mais qui ne consentent pas à se laisser absorber par elle, ou réduire à l'état de vassaux. Néanmoins, que l'Allemagne ait réellement pensé à la guerre, qu'elle l'ait longuement et méthodiquement préparée, qu'elle l'ait souhaitée et voulue comme une source abondante de richesses, c'est ce qui est exposé, avec une stupéfiante audace et un affreux cynisme, dans l'ouvrage publié par M. Daniel Frymann, deux ans avant la déclaration de la guerre et qui eut une énorme diffusion en Allemagne, *Wenn ich der Kaiser wär !* in-8°, Leipzig, 1912. L'aveu est non moins significatif dans l'ouvrage du colonel von H. Frobenius, publié, quelques mois avant la guerre, avec la haute approbation du kronprinz d'Allemagne, et qui eut en peu de temps jusqu'à treize éditions, *Des Deutsches Reiches Schicksalstunde*, in-8°, Berlin, 1914. Ces ouvrages et beaucoup d'autres du même genre démontrent combien est encore vrai le mot de Tacite : *Gallos pro libertate, Germanos ad prædam !* ou, comme disent les théologiens : *libidine dominandi*, ce que, d'ailleurs, exprime assez bien leur devise actuelle : *Deutschland über alles !*

2. Les preuves des innombrables crimes commis par l'armée allemande, à la suite de son injuste agression, ont été réunies dans de nombreux volumes. Citons ici, d'abord, deux publications émanant du ministère des affaires étrangères en France : *Rapports et procès-verbaux de la Commission instituée en vue de constater les actes commis par l'ennemi en violation du droit des gens*, in-4°, Paris, 1915. Plus de 471 dépositions y affirment toutes sortes d'excès commis par les Allemands, en Seine-et-Marne, dans la Marne, l'Oise, l'Aisne, la Meuse et en Meurthe-et-Moselle. Cf. Marius Vachon, *Les villes martyres de France et de Belgique*, in-12, Paris, 1915. Une autre publication officielle intitulée : *Les violations des lois de la guerre par l'Allemagne*, in-8°, Paris, 1915, répartit les chefs d'accusation, surabondamment prouvés, en dix chapitres

divers : *a*) Violation du territoire des États neutres; *b*) Violation de la frontière française avant la déclaration de guerre; *c*) Assassinats de prisonniers et de blessés; *d*) Pillages, incendies, viols, assassinats; *e*) Attentats contre les hôpitaux et les ambulances; *f*) Emploi de projectiles interdits; *g*) Emploi de liquides enflammés et de gaz asphyxiants, au mépris des règlements mêmes du Congrès de La Haye; *h*) Bombardements de villes non défendues; destructions d'édifices consacrés aux cultes, aux arts, aux sciences et à la bienfaisance, toujours en contradiction avec les règlements du Congrès de La Haye; *i*) Usage de procédés de guerre déloyaux; *j*) Actes de cruauté commis à l'égard des populations civiles. Les auteurs de ce livre officiel avertissent, enfin, le lecteur que, sous ces dix chefs, sont rangées non pas toutes les violations de la guerre sur terre commises par l'Allemagne, mais seulement quelques-unes. Ces chefs d'accusation sont prouvés par des pièces de toutes sortes, et dont la valeur démonstrative est indéniable; par les dépositions de nombreux témoins; par les procès-verbaux des enquêtes; et même par les carnets militaires d'origine allemande, où ils sont relatés. Devant de pareilles autorités, et tant de témoignages accablants venus de tant de sources différentes, comment douter de l'incontestable vérité qui arrache aux victimes des cris de douleur, et aux spectateurs des nations neutres des cris d'indignation ?

Aussi, au consistoire du 4 décembre 1916, Benoît XV a-t-il solennellement réprouvé les ruines produites par cette horrible guerre dans toute l'Europe au mépris des lois suprêmes qui règlent les rapports réciproques des cités, et il a signalé expressément les violations du droit divin et du droit des nations contre les choses saintes et les ministres sacrés, même les plus élevés en dignité, les déportations des paisibles citoyens loin de leurs demeures, de leurs mères, de leurs épouses et de leurs fils éplorés; les incursions aériennes contre les villes ouvertes et les multitudes sans défense ; tous les horribles forfaits qui se perpètrent sur terre et sur mer. *Acta apostolicæ Sedis*, 1916, t. VIII, p. 467-468.

3. Nous n'entrerons pas dans le détail des preuves. Il faudrait des volumes, et ils sont très nombreux déjà ceux qui ont été écrits sur ce thème, hélas ! inépuisable. Nous indiquerons seulement quelques faits entre une foule d'autres.

a) La déclaration de guerre fut signifiée à la France, par le baron de Schœn, ambassadeur d'Allemagne à Paris, le 3 août 1914, à 6 heures 45 minutes du soir. Or, dès le 2 août, plus de vingt-quatre heures avant la déclaration de guerre, les troupes allemandes avaient franchi sur trois points déjà la frontière française, et le 3 août au matin, toujours avant cette déclaration, elles avaient déjà aussi violé la frontière belge. Cf. *Le Livre jaune français*, in-4°, Paris, 1914, p. 139, 157, 158, 159.

b) Les innombrables témoignages recueillis en France aussi bien qu'en Belgique, les rapports officiels comme les enquêtes particulières, sont unanimes pour dénoncer chez les Allemands l'emploi d'un matériel perfectionné en vue de produire des incendies rapides et souverainement destructeurs, tels que pompes à pétrole, grenades incendiaires, boîtes nickelées à benzine, pastilles à résidus de pétrole, pastilles à nitrate de coton, tablettes de poudre comprimée, etc. Pendant qu'ils multipliaient les agents de destruction, ils brisaient les pompes à incendie et tiraient sur les personnes qui tentaient de l'éteindre. Ils se servaient de tous ces moyens, non seulement pour déchaîner le fléau, mais pour en seconder les ravages. Ils incendiaient de propos délibéré et de sang-froid, réalisant un plan de dévastation générale prémédité avant la guerre, et pour lequel ils s'étaient longuement outillés.

c) Dans cette furie de destruction, il faut noter surtout l'acharnement spécial contre les églises, chapelles et cathédrales, sans aucune nécessité d'ordre militaire. Cf. Louis Joubert, *Les œuvres et les hommes*, dans le *Correspondant* du 26 septembre 1914, p. 1030-1042; Comité d'artistes et d'hommes de lettres, *Les Allemands destructeurs de cathédrales et de trésors du passé, d'après les documents officiels et les témoignages directs, avec pièces justificatives*, in-8°, Paris, 1915; Pierre Laboureyras, *La ville d'Albert avant et pendant la guerre*, in-8°, Paris, 1916.

d) Pour se justifier, les Allemands ont prétendu que l'on avait placé, dans les tours de ces édifices, des canons, des mitrailleuses, ou des postes d'observation. A Reims, le cardinal Luçon, archevêque, et le chanoine Landrieux, doyen du chapitre, vicaire général, puis nommé évêque de Dijon, le 18 novembre 1915, par Benoît XV, l'ont formellement démenti, en invoquant le témoignage de toute la population, ainsi que le général Joffre, généralissime français. Il est vrai, néanmoins, que, pendant quelques jours, un poste d'observation fut établi sur la cathédrale de Reims; mais ce fut précisément pendant l'occupation allemande. Cf. Alice Martin, *Sous les obus et dans les caves. Notes d'une bombardée*, dans le *Correspondant* du 25 octobre 1914, p. 217-236. Démentis analogues aux mêmes fausses accusations furent donnés, à Soissons, par Mgr Péchenard et le curé de la cathédrale; à Arras et à Senlis, par les autorités militaires et religieuses. A Paris, le cardinal Amette, archevêque, éleva une vigoureuse protestation contre les aviateurs qui avaient jeté des bombes incendiaires sur la basilique de Notre-Dame. Les évêques de Nancy et de Saint-Dié parlèrent d'une façon identique pour leurs diocèses respectifs. Celui-ci disait : « Les Allemands continueront à prétendre que les Français ont utilisé les églises et les clochers pour la défense : c'est une affirmation mensongère; mais ce qui est certain, c'est qu'ils ont, eux, transformé nos églises et nos clochers en forteresses. » Dans une de ses lettres pastorales si remarquables, Mgr Mignot, archevêque d'Albi, justement indigné de cet acharnement furieux contre les églises, écrivait : « Quand Alaric — un des grands ancêtres — s'empara de Rome, en 490, Marcella et Principia, sa fille, trouvèrent un asile assuré contre la violence des Goths dans la basilique de Saint-Paul. Ces patriciennes auraient été moins heureuses, si, vivant en l'an de grâce 1914, elles s'étaient réfugiées dans la cathédrale de Reims, sous le règne d'un successeur lointain d'Alaric. » Cf. *Lettres sur la guerre*, in-12, Paris, 1915, p. 45.

Avant de détruire les édifices du culte, les soldats prenaient plaisir très souvent à y commettre des sacrilèges, en profanant les vases sacrés, les ornements sacerdotaux, ou les faisant servir à des usages innommables.

e) Tous les rapports, en France comme en Belgique, signalent également l'obstination des envahisseurs à s'emparer des prêtres et des religieux, pour les abreuver d'injures, en faire les victimes de leurs amusements impies et cruels, les incarcérer, les maltraiter et les assassiner, sous le moindre prétexte.

f) Il est également indéniable que, comme les églises et les prêtres, les ambulances, les hôpitaux et les blessés ont été spécialement visés, au mépris de toutes les prescriptions du droit des gens, des conventions du Congrès de La Haye, et des principes mêmes du droit naturel qui défend de tuer ceux qui ne peuvent plus nuire, puisqu'ils sont incapables de porter les armes. Le drapeau de la Croix-Rouge, arboré sur ces édifices, ne les a pas défendus contre ces sauvages attentats. Batteries d'artillerie, avions et zeppelins ne leur ont ménagé ni les obus, ni les bombes.

g) Parlerons-nous de ces milliers d'habitants pacifiques, obligés d'abandonner précipitamment, en débandades terrorisées, leurs villes en proie aux flammes et au pillage méthodiquement organisé? car les Allemands prenaient et expédiaient en Allemagne, dans d'interminables convois, tout ce qui leur paraissait utile : matières premières, cotons, tissus, tuyautages en cuivre ou en plomb, fer et ferrailles, métiers, machines, etc., etc. Ils ne laissaient que les murs nus qu'ils détruisaient ensuite !... Vieillards, femmes, enfants, malades, prêtres, religieux, religieuses étaient chassés brutalement sur toutes les routes, comme un vil troupeau, condamnés à périr de misère et de faim !... Plusieurs, que la fatigue ou la maladie empêchaient de marcher assez vite, furent fusillés sur place, sans autre forme de procès. D'autres étaient placés, comme remparts vivants, devant les troupes allemandes allant au combat : cruauté doublée d'une lâcheté inqualifiable que réprouvent à la fois les droits humain et divin !

h) Et que dire de ces populations entières, déportées en masse vers des destinations inconnues pour y être soumises à des travaux forcés comme des esclaves, sans que les bourreaux s'inquiétassent le moins du monde des liens de famille..., arrachant les filles à leurs mères, et, sans aucun souci de la morale, les séparant capricieusement et arbitrairement de leurs pères ou de leurs frères, parents et amis, qui auraient pu protéger leur vertu contre les passions bestiales de la soldatesque !... « En vérité, dit encore Mgr Mignot, *op. cit.*, p. 45, à voir ce qui se passe sous nos yeux, on se croirait au temps des Sargon, des Sennachérib, des Nabuchodonosor et autres épouvantables tyrans de l'Assyrie et de la Chaldée; ou, si vous trouvez ces temps trop éloignés, à ceux d'Attila, de Tamerlan et de Mahomet II. » Cf. *Le Correspondant*, n° du 25 août 1914, p. 725-735, citant les documents officiels sur les monstruosités des premières semaines de la guerre : violation de frontières avant la déclaration de guerre; assassinats de prêtres, infirmes, civils; achèvement des blessés; bombardement des villes ouvertes, etc.: *Revue des Deux Mondes* du 15 octobre 1914, p. 387 sq.; *Le Livre rouge français. Les atrocités allemandes. Premier rapport officiel et in-extenso présenté à M. le président du Conseil, le 7 janvier 1915, par la Commission instituée en vue de constater les actes commis par l'ennemi en violation du droit des gens*, in-12, Paris, 1915; Gaston Jollivet, *Six mois de guerre, avec dossier des atrocités commises*, in-12, Paris, 1915; cardinal Amette, archevêque de Paris, *Pendant la guerre. Lettres pastorales et allocutions*, in-12, Paris, 1915; Joseph Bédier, professeur au Collège de France, *Les crimes allemands, d'après les témoignages allemands*, avec photographie des documents cités, in-8°, Paris, 1915; Vindex, *L'armée du crime*, d'après le rapport de la Commission française d'enquête, in-12, Paris, 1915; *La basilique dévastée. Destruction de la cathédrale de Reims. Faits et documents*, in-12, Paris, 1915; Henri Davignon, *Les procédés des Allemands en Belgique et en France, d'après l'enquête anglaise*, in-12, Paris, 1915; Louis Collin, *Les barbares à la Trouée des Vosges; Récit des témoins*, in-12, Paris, 1915; Jean de Beer, *L'Allemagne s'accuse*, in-12, Paris, 1915; Mgr Baudrillart (Comité catholique de propagande française à l'étranger), *La guerre allemande et le catholicisme*, in-8°, Paris, 1915, p. 47-141; Id., *L'Allemagne et les alliés devant la conscience chrétienne*, in-8°, Paris, 1915; E. Malo, *La cathédrale de Reims*, in-12, Paris, 1915; abbé Foulon, *Arras sous les obus*, in-12, Paris, 1915; Joachim von der Goltz, *Les dix commandements de fer du soldat allemand*, in-8°, Leipzig, 1915; F. de Dinon, *En guerre. Impressions d'un témoin*, in-12, Paris, 1915; Eugène Griselle, *Le martyre du clergé français*, in-12, Paris, 1915; *J'accuse. Deutschland, wach'auf !* in-8°, Lausanne, 1915. Cet ouvrage écrit en allemand et par un Allemand, qui, par crainte de représailles, a préféré garder le voile de l'anonymat, est un terrible réquisitoire contre les autorités allemandes qui ont voulu la guerre et les atrocités qui l'accompagnent. L'auteur affirme et prouve, en outre, qu'on a aveuglé le peuple allemand, pour le lancer dans cette guerre effroyable. A. Masson, *L'invasion des barbares en 1914*, in-12, Paris, 1915; Jacques de Dampierre, *L'Allemagne et le droit des gens. I. L'impérialisme*, in-4°, Paris, 1915. Avec une foule de faits et de citations originales, l'auteur montre comment les innombrables violations de droit commises par l'Allemagne se rattachent à son impérialisme envahissant. *Rapports et procès-verbaux d'enquête de la Commission instituée en vue de constater les actes commis par l'ennemi en violation du droit des gens*, contenant les dépositions et documents complets qui ont servi de matière aux rapports, 3 in-4°, Paris, 1915-1916; abbé Charles Calippe, *La guerre en Picardie*, avec préface de Mgr de La Villerabel, évêque d'Amiens, in-12, Paris, 1916 ; E. Toutey, *Pourquoi la guerre? Comment elle se fait*, in-8°, Paris, 1916 ; Paul Gaultier, *La mentalité allemande et la guerre*, in-8°, Paris, 1916; Mirman, Simon et Keller, *Leurs crimes*, in-12, Paris, 1916.

XI. Des conséquences surnaturelles de la guerre. — 1° Si les hommes attendent de grands avantages des guerres qu'ils déclarent, ou soutiennent, il n'est pas douteux que Dieu, en permettant ces affreux cataclysmes, n'ait en vue, dans l'ordre surnaturel, un but à atteindre. Dans les plans de la Providence, toute guerre, et surtout une guerre mondiale, comme celle qui a commencé en 1914, doit avoir des conséquences, tant générales que particulières, c'est-à-dire tant pour les nations considérées comme groupements humains, que pour les individus. Les diplomates, les politiciens et les économistes s'occupent peu ou prou de ces conséquences surnaturelles, qui échappent même à la plupart des esprits, parce que peu cherchent à les découvrir; mais elles n'en sont pas moins incontestables. Ceux qui n'élèvent pas leurs regards au-dessus des horizons bornés de la terre, ne sauraient concevoir que les événements d'ici-bas aient leur répercussion dans le monde invisible; surtout ils ne sauraient admettre que le résultat principal se réalise justement dans ce monde supérieur qu'ils ne soupçonnent même pas.

Malgré la lourde responsabilité encourue par ceux qui déclarent une guerre, on peut être certain, cependant, qu'elle n'éclate qu'au moment précis fixé par la Providence. Sans vouloir excuser ces grands coupables, auteurs immédiats de ces épouvantables conflits, comment, en y réfléchissant bien, ne pas voir qu'ils sont eux-mêmes entraînés par les circonstances, bien plus qu'on ne le supposerait, au premier abord ? La sagesse divine qui, selon le mot de l'Écriture sainte, arrive infailliblement à ses fins, avec force et suavité, sans violenter aucunement la liberté humaine, Sap., VIII, 1, se sert parfois des passions humaines et de l'ambition des potentats, pour exécuter les décrets de sa justice et punir les contempteurs de sa loi. Dieu châtie, parfois, les unes par les autres, les nations qui ont la prétention de vivre sans lui, ou de fouler aux pieds ses droits imprescriptibles. Il est le souverain Maître, et il le rappelle, de temps en temps, à ceux qui sont portés à l'oublier. Lui seul, disait Bossuet, sait donner aux rois et aux princes de grandes et sévères leçons, soit qu'il élève les empires, soit qu'il les abaisse, ou les renverse. Ces leçons, tour à tour redoutables et salutaires, il les donne aussi aux peuples ! Quelquefois les rois ne les comprennent pas, ni les peuples, ni les princes; mais la justice a suivi son cours, et, si tous les pécheurs ne se convertissent pas, aux lueurs terribles de ces éclairs orageux et aux grondements de tonnerre

qui les accompagnent, beaucoup, néanmoins, se frappent la poitrine, confessent leurs fautes et les expient. En outre, ceux qui déjà étaient bons deviennent généralement meilleurs. C'est là un résultat qui échappe absolument par son caractère essentiel aux spéculations des faux sages de la terre, mais dont le retentissement est immense dans le monde invisible, et dont l'écho se répercutera, sans jamais s'éteindre, durant les siècles éternels.

De leur côté, les nations, ou groupements humains, qui ne peuvent pas, comme tels, recevoir leur châtiment ou leur récompense dans le monde à venir, les reçoivent parfois d'une façon tangible dans le monde actuel. C'est l'application de la vérité énoncée par le psalmiste, quand il dit : *Quoniam judicas populos in æquitate, et gentes in terra dirigis.* Ps. LXVI, 4. Souvent, en effet, le résultat d'une guerre est, pour une nation, tout différent de celui qu'il paraissait devoir être, en s'en tenant aux prévisions humaines, même les mieux fondées. Des nations paraissaient devoir sortir glorieuses et puissantes d'une guerre savamment préparée : elles en sortent avilies pour longtemps et profondément affaiblies; d'autres, blessées à mort, renaissent extraordinairement, comme le phénix de ses cendres, et compensent bientôt par un excès de naissances, des pertes momentanées. Le spectacle d'une population qui s'accroît au milieu des combats les plus meurtriers n'est pas chose rare dans l'histoire. On a vu aussi, chose plus étrange encore, le vainqueur absorbé par le vaincu, qui lui impose sa langue, sa littérature, ses coutumes, ses mœurs, de sorte que, au milieu de ses tristes lauriers, le vainqueur est dégradé, humilié, appauvri de bien des manières, tandis que le vaincu relève la tête, et, au sein de sa défaite même, trouve une vengeance imprévue.

On prête à Turenne cette boutade que Dieu est toujours avec les gros bataillons. Ce n'est pas toujours ainsi, et l'on peut, au contraire, souvent constater que le succès d'une bataille, ou le résultat ultime d'une guerre, est déterminé par une force *indéfinissable*, qui échappe absolument aux calculs des hommes les plus habiles et les plus compétents, comme elle avait échappé absolument à leurs prévisions. Ce n'est pas sans motif que si fréquemment Dieu, dans l'Écriture sainte, se fait appeler le Dieu des armées. Il semble même tenir spécialement à ce titre, car, maintes fois, il le revendique comme un de ses attributs essentiels, et il ne permet pas qu'on l'oublie.

Assurément, comme dans le gouvernement de sa providence, Dieu ne déroge pas aux lois générales qu'il a établies; et, comme une armée d'un million d'hommes est, toutes choses égales par ailleurs, deux fois plus forte qu'une armée qui n'en compte que cinq cent mille, ce serait demander à Dieu une dérogation aux lois générales, c'est-à-dire un miracle, que cette armée, si inférieure en nombre, fût victorieuse d'une autre deux fois plus forte qu'elle. Mais ces lois générales se combinent de tant et tant de manières, que le résultat de cette combinaison peut être tel, que les faibles triomphent finalement des forts. Des exemples de ce genre abondent, depuis l'antiquité la plus lointaine jusqu'aux temps les plus récents. Qui a oublié qu'un seul Horace a fini par triompher des trois Curiaces? Sa tactique fut, à une époque présente encore à toutes les mémoires, celle de Napoléon Ier, séparant ses ennemis supérieurs en nombre, pour les battre l'un après l'autre, malgré son infériorité numérique; ce fut encore, pendant les deux premières années de la guerre européenne, celle de l'Allemagne qui, par la concentration rapide de ses troupes sur certains points, grâce à la multiplicité de ses lignes de chemin de fer stratégiques, pouvait asséner de vrais coups de massue, tantôt en Occident, tantôt en Orient, et obtenir, presque avec les mêmes troupes, sur des théâtres si éloignés les uns des autres, des succès retentissants, signalés par la conquête momentanée de vastes provinces. Voilà donc qu'avec l'effectif des bataillons, un autre facteur de souveraine importance : la mobilité ou la vitesse de déplacement, intervient pour le succès, et cela toujours aussi en vertu d'une loi générale, quoique différente de celle qui ne concerne que les effectifs. Un autre facteur aussi doit intervenir, et non des moins importants : le temps; non celui qui est synonyme de mobilité et de vitesse de déplacement, c'est-à-dire indiquant le nombre d'heures ou de jours nécessaires à une armée pour effectuer ses mouvements, mais le temps indiquant la capacité de résistance, d'endurance, de ténacité; car il peut y avoir chez une nation puissante des forces considérables, capables d'un grand effort et de brillants succès, mais qui s'épuiseront par leurs propres victoires; tandis qu'il peut y avoir chez une autre nation des forces latentes, insoupçonnées, lentes à se dégager de mille entraves, mais croissant peu à peu, pendant une longue série de défaites, tandis que les forces rivales s'épuisent en succès, dans le même laps de temps; de sorte que, entre les deux puissances rivales, l'équilibre arrivera à s'établir, puis à se rompre de nouveau, mais, cette fois, en faveur du vaincu de la veille, qui obtiendra ainsi, plus tard, une indéniable prépondérance. Nous pourrions multiplier à l'infini les exemples montrant le nombre extraordinaire de facteurs qui interviennent dans cette sorte d'équation algébrique immense, posée sur un vaste champ de bataille, par deux ou plusieurs puissances qui en viennent aux mains. Et cette équation se modifiera à chaque instant dans sa formule, par les mille et mille combinaisons que peuvent avoir entre eux les innombrables facteurs qui entrent dans sa composition. Qui donc, à chaque instant, pourra être sûr de la solution finale? Quoique tous la désirent favorable à leurs desseins, les plus habiles ne pourront que la conjecturer, sans néanmoins pouvoir absolument déposer toute crainte d'insuccès final, toujours possible, au milieu de tant d'imprévu.

Mais ce qui échappe à toute intelligence humaine, même la plus perspicace et la plus pénétrante, est entre les mains du *Dieu des armées*, qui prévoit tout, qui sait tout, qui peut tout, et qui dispose toutes choses, ainsi que le veut sa justice, ou sa miséricordieuse bonté. C'est là cette force *indéfinissable*, qui détermine la solution finale de ce problème si complexe. Cette force indéfinissable et souveraine, qui, malgré les agitations des hommes, dispense la victoire ou la défaite suivant ses impénétrables décrets, a été reconnue, de tout temps, par les grands capitaines, depuis la plus haute antiquité jusqu'à notre époque. Malgré son génie, Napoléon Ier ne croyait-il pas à son étoile ? Et tout dernièrement encore, la victoire inattendue de la Marne n'a-t-elle pas été regardée comme un miracle, même par les grands chefs? Non pas que Dieu soit intervenu par un miracle évident; mais, par une de ces combinaisons dont lui seul a le secret, il a fait avorter, en dépit de tous les calculs de l'habileté militaire, un des projets les plus savamment ourdis, et dont le succès paraissait assuré par la plus formidable des préparations. « Ainsi, écrivait le comte Joseph de Maistre, il y a plus d'un siècle, lorsqu'une puissance trop prépondérante épouvante l'univers. et que l'on s'irrite de ne trouver aucun moyen de l'arrêter..., Dieu emploie deux moyens bien simples : tantôt le géant s'égorge lui-même; tantôt une puissance très inférieure (nous dirions aujourd'hui la Belgique en face de l'Allemagne) jette sur son chemin un obstacle imperceptible, mais qui grandit ensuite, on ne sait comment, et devient insurmontable; comme un faible rameau, arrêté dans le courant d'un fleuve, produit enfin un atterris-

sement qui le détourne... » Cf. *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivis d'un Traité sur les sacrifices*, VII[e] entretien, 2 in-8°, Paris, 1802, t. II, p. 41. L'histoire est pleine de ces événements déconcertants !... Parfois, les plus contraires à toute probabilité sont précisément ceux qui s'accomplissent en dépit de tous les efforts tentés pour y mettre obstacle. L'histoire de toutes les nations est remplie de faits de ce genre, qui montrent que la puissance des *gros bataillons*, soit que l'on considère leur nombre, soit que l'on considère leur outillage perfectionné, ou l'habileté professionnelle de leurs chefs, ne suffit pas pour assurer la victoire. En dernière analyse, celle-ci dépend d'une foule de circonstances qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de faire naître, ou d'écarter. Ainsi, sans violenter en rien la volonté humaine, en semblant même ne pas s'occuper des choses de la terre, et en laissant le champ libre aux passions humaines les plus ardentes, Dieu est le suprême arbitre des destinées des individus, comme de celles des nations.

Oui, rien dans le monde ne dépend plus immédiatement de Dieu que la guerre, dans son origine, dans son développement, dans sa terminaison et dans ses résultats.

2° Il n'appartient à aucune intelligence humaine, ici-bas, de scruter et de découvrir les raisons cachées que la Providence peut avoir, dans ses desseins impénétrables, de déchaîner l'épouvantable fléau de la guerre, ni les fins qu'elle a en vue, et qu'elle atteint par ce moyen, dont elle dispose souverainement. *O altitudo sapientiæ et scientiæ Dei !... Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus ! Quis enim cognovit sensum Domini ? aut quis consiliarius ejus fuit?* Rom., XI, 33, 34. Puis, les décrets de Dieu sont, parfois, à longue échéance. Ils ne se révèlent que peu à peu à l'esprit observateur... Il en est quelques-uns, cependant, desquels l'enseignement des siècles a soulevé le voile qui les cachait à la vue des générations, depuis longtemps descendues dans la tombe. N'est-il pas, en effet, certain, maintenant, pour qui sait réfléchir, et ne se laisse pas entraîner par des préjugés, que la préparation au christianisme a été la fin principale à laquelle Dieu a ordonné les guerres, les abaissements et les relèvements successifs du peuple hébreu, comme aussi les vicissitudes dans la grandeur et la décadence des grands empires des Assyriens, des Perses, des Grecs et des Romains? Cf. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, in-8°, Paris, 1681, 1868. Quand Israël se relâchait dans l'observance des lois divines, ou même abandonnait les autels de Jéhovah pour courir aux idoles, Dieu déchaînait contre lui les peuples de l'Égypte ou de l'Assyrie. Des conquérants insatiables, à la tête de hordes féroces, s'emparaient des villes de la Judée, parfois de Jérusalem même, mettaient tout à feu et à sang, massacraient en grand nombre guerriers, enfants, femmes et vieillards, et traînaient en captivité ceux que le glaive avait épargnés. La guerre était le châtiment par lequel Dieu rappelait au devoir son peuple prévaricateur. Il lui révélait par ses prophètes la raison de ces massacres et de ces ruines. « Vous m'avez abandonné, lui fit-il dire par le prophète Séméias, après la première invasion de Sésac, roi d'Égypte, la cinquième année du règne de Roboam, fils de Salomon; vous m'avez abandonné, et moi aussi je vous abandonne dans les mains de Sésac. » II Par., XII, 2-5; III Reg., XIV, 24-26. Consternés, les princes et le roi reconnurent la justice de la sentence : *Justus est Dominus*, s'écrièrent-ils; et le Seigneur, ayant agréé leur repentir, leur fit dire par le même messager qu'il ne les anéantirait pas totalement, qu'il leur donnerait un peu de secours, et que sa colère ne se répandrait pas complètement sur Jérusalem par les mains de Sésac; mais que, cependant, ils lui seraient soumis, afin qu'ils apprissent par expérience combien la servitude imposée par un roi de la terre est plus dure que le joug du Seigneur. Sésac, en effet, ne détruisit pas Jérusalem; mais se contenta d'enlever les trésors et les ornements d'or du temple et du palais royal. II Par., XII, 5-12.

Aux invasions égyptiennes succédèrent celles des Assyriens. Salmanasar IV, roi d'Assyrie, commença le siège de Samarie, qui après trois ans fut prise par Sargon, en 721. Irrité de cette longue résistance, il massacra une partie de la population, emmena le reste en captivité, et détruisit ainsi le royaume d'Israël, formé par le schisme des dix tribus. IV Reg., XVII, 1-6. Or, par le moyen de ses prophètes, IV Reg., XVII, 13-18, et en particulier par Osée, Dieu avait fait annoncer aux Israélites la chute de Samarie et leur avait révélé la raison de cette catastrophe. « Ils m'ont oublié et ils ont rempli mon cœur d'amertume... Je serai pour eux comme une lionne furieuse, comme le léopard, en me servant des Assyriens pour détruire leur puissance !... Qu'ils périssent par le glaive... *Parvuli eorum elidantur, et fetæ ejus discindantur !...* Ose., XIII, 6-8; XIV, 1. En même temps, au nom du Seigneur, le prophète exhorte les coupables à se convertir, leur promettant que, s'ils le font, Dieu non seulement guérira leurs blessures, mais augmentera leur prospérité. Ose., XIV, 2-10.

Après la chute du royaume d'Israël, restait encore le royaume de Juda, dont la capitale, Jérusalem, fut à son tour assiégée par Nabuchodonosor II, roi de Babylone. La résistance de la ville fut longue, héroïque et désespérée; mais, vaincue par la faim, elle dut se rendre Les Babyloniens irrités brûlèrent le temple, le palais royal, les demeures des principaux citoyens, massacrèrent un grand nombre d'habitants, et emmenèrent le reste en captivité à Babylone, la troisième année du règne de Joachim, 587 avant Jésus-Christ. Cf. Dan., I, 1, 2. Ce fut le commencement de la grande captivité de soixante-dix ans. Mais Dieu fit savoir aux juifs, par la bouche du prophète Jérémie, que cette catastrophe se produisait parce qu'ils n'avaient pas écouté les avis qu'il leur avait fait donner, pour les exciter à se convertir. Cf. Jer., XXV, 8-11. Dans cette prophétie, Dieu dit que Nabuchodonosor est son serviteur, parce qu'il se sert de lui pour châtier les coupables. Il ajoute, cependant, qu'il ne veut pas détruire absolument son peuple, mais que, lorsque les juifs se seront convertis, il les ramènera de la captivité, Jer., XXIX, 10-14; Baruch, IV, 7; et que, alors, il châtiera Babylone elle-même de ses impiétés, car il n'avait élevé l'empire de Babylone que pour en faire l'instrument de ses vengeances, et il le briserait ensuite à cause des crimes des Babyloniens. Cf. Is., IX, 5-17; XIII, 1-22; XIV, 3-27; Jer., XXV, 12. De même fut châtiée l'Égypte, Ezech., XXIX, 2-13; XXX, 10-19, 22-26; puis Ninive, Nahum, I-III; Tyr et Sidon. Ezech., XXVI-XXVIII. Dieu fait toujours connaître la raison du châtiment : « Ils sauront que je suis le Seigneur. » Ezech., XXX, 19, 25.

Ainsi en fut-il de la chute de l'empire romain. Les saints Pères affirment, à diverses reprises, que Dieu qui avait permis l'élévation et la croissance extraordinaire de cet empire à travers le monde, pour préparer la diffusion du christianisme dans tout l'univers, l'abaissa ensuite et le fit disparaître, à cause de son endurcissement en présence de l'Évangile, et de son entêtement à ne pas se courber sous la loi du Christ. Cf. S. Cyprien, *Ad Demetrianum*, *P. L.*, t. IV, col. 549; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XLI, col. 15; S. Grégoire le Grand, *In Ezech.*, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1009. Les anciens païens eux-mêmes avaient compris que le sang humain doit couler pour purifier la

terre souillée par le débordement de tant de crimes. Cf. Euripide, *Oreste*, v, 1677-1680. C'est pourquoi, affirme le texte sacré, la terre, avide de sang, ouvre la bouche pour le recevoir, et le retenir dans son sein jusqu'au moment où elle devra le rendre. Gen., IV, 11; Is., XXVI, 21.

3° En ce qui concerne la guerre de 1914, serait-on loin de la vérité, en affirmant qu'elle est un châtiment que les peuples s'infligent les uns aux autres, une sorte d'*auto-punition*, décrétée par la justice divine, car les nations ont, pour la plupart, apostasié, et affectent de se tenir loin de Dieu. Aux lois évangéliques de la justice et de la charité, elles ont plus ou moins substitué la loi de la force. C'est ce que disait, d'ailleurs, le pape Benoît XV, dans son allocution, au consistoire du 22 janvier 1915 : « Nous ne croyons pas que la paix ait quitté le monde, sans l'assentiment divin. Dieu permet que les nations qui avaient placé toutes leurs pensées dans les choses de cette terre, se punissent les unes les autres, par des carnages mutuels, du mépris et de la négligence avec lesquels elles l'ont traité : événements dont le but est de les contraindre sous la puissante main de Dieu. » *Acta apostolicæ sedis*, 1915, t. VII, p. 35. Le souverain pontife avait exprimé ces mêmes sentiments dans son encyclique du 8 septembre 1914. *Acta apostolicæ sedis*, 1914, t. VI, p. 502. Ainsi ont parlé, dans les deux partis des belligérants, le cardinal Mercier dans sa lettre pastorale pour Noël de 1914, et les évêques d'Allemagne dans leur lettre pastorale collective. Après le déluge, les anciens peuples entreprirent d'élever, dans la plaine de Sennaar, une tour gigantesque comme pour défier le ciel; de même les peuples modernes, nouveaux Titans, ont élevé contre Dieu l'édifice de leur civilisation opposée à l'Évangile, et de leur orgueil qui ne veut d'aucun maître. On allait répétant de toute façon que la science doit émanciper l'humanité des antiques croyances, car, disait-on, la science suffit à expliquer tous les mystères; elle enseigne à se passer de Dieu..., bien plus, elle aboutit à la négation même de Dieu... Or, prétendait-on, les guerres n'ont été possibles, aux siècles précédents, que par suite de l'état de barbarie, ou de semi-barbarie dans lequel se trouvaient encore les peuples; mais, à notre époque, avec les progrès de la science et le développement de la civilisation, quoique étrangère à l'Évangile, les guerres n'étaient plus possibles... Plus formidable que celles dont l'histoire garde le terrifiant souvenir, la guerre de 1914 est venue soudainement donner un long et trop évident démenti à ces déclamations orgueilleuses et à ces fausses affirmations. Cet épouvantable fléau promène partout sa fureur et exerce partout ses ravages. Même les nations qui seront victorieuses sortiront de la lutte affaiblies pour longtemps. Quand elles dresseront le bilan des profits et des pertes, quand elles compteront le nombre des morts, des blessés et des malades, quand elles mesureront l'étendue des ruines, quand elles évalueront la grandeur de ce fleuve de sang et de larmes qui ne cesse pas de couler, elles seront effrayées à la vue des sacrifices de tout genre que la victoire leur aura coûtés.

Par cette guerre Dieu voulait-il seulement châtier les peuples coupables, ou bien avait-il aussi d'aûtres fins en vue? Nul ne pourrait le dire avec certitude. On sait seulement que, selon le mot de l'Écriture, Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion, et qu'il a fait les nations guérissables. Si les peuples profitent de la dure leçon que Dieu leur a donnée, on peut espérer pour eux une sorte de régénération et de progrès dans l'idéal de la justice et de la vertu; s'ils n'en profitent pas, Dieu ajoutera-t-il d'autres châtiments au châtiment actuel?... Que peuvent nous faire espérer ou craindre, sous ce rapport, les événements dont nous avons été les témoins?...

D'une part, on a constaté dans certaines classes un renouveau de vie chrétienne. Dès maintenant, on peut l'enregistrer comme un fait acquis, pour des milliers de combattants sur la ligne de feu, et, en arrière, chez leurs parents ou amis, qui, angoissés à la pensée de tant de scènes tragiques et terribles, se pressent auprès des autels, priant avec ferveur le Dieu maître absolu de la vie et de la mort. Cf. G. Ardant, *La religion de nos soldats, notes d'un aumônier militaire*, et Mgr Baudrillart, *De la profondeur du mouvement religieux qui s'est manifesté dans l'armée française*, dans *La guerre allemande et le catholicisme*, p.150-214; Mgr Lacroix, *Le clergé et la guerre de 1914*, in-12, Paris, 1914; Gabriel Langlois, *Le clergé, les catholiques et la guerre*, précédé d'une longue préface de Mgr Herrscher, in-12, Paris, 1915; Mgr Pons, *La guerre et l'âme française*, in-12, Paris, 1915; Xavier Roux, *L'âme de nos soldats, d'après leurs actes et leurs lettres*, in-12, Paris, 1915; Geoffroy de Grandmaison, *Les aumôniers militaires*, in-12, Paris, 1915; abbé Garriguet, *Mois des morts pour le temps de la guerre*, in-12, Paris, 1915; Henry Bordeaux, *La jeunesse nouvelle*, in-12, Paris, 1915; Janvier, *La patrie*, in-12, Paris, 1915 ; Charles Leleux, *Feuilles de route d'un ambulancier*, in-8°, Paris, 1915; dom Hébrard, *Aux femmes de France. Le livre de la consolation*, in-12, Paris, 1916; *Dieu, la France, nos enfants*, par une veuve de la guerre, in-12, Paris, 1916; A. Petitdemange, *Odeur de poudre, parfum d'encens*, in-12, Paris, 1916; Victor Bucaille, *Lettres de prêtres aux armées*, in-12, Paris, 1916; A. D. Sertillanges, *La vie héroïque*, 3 in-12, Paris, 1916; Léonce de Grandmaison, *Impressions de guerre de prêtres-soldats*, in-12, Paris, 1916; Maïten d'Arguibert, *Journal d'une famille française durant la guerre*, in-12, Paris, 1916; abbé L. Paulin, *Pour Dieu et pour la patrie*, in-12, Paris, 1916; comte de Chabrol, *Pour le renouveau. Expiation, conversion, rédemption*, in-12, Paris, 1916; abbé Lagardère, *Haut les cœurs! Les larmes consolées*, in-12, Paris, 1916; abbé L. Bretonneau, *L'apostolat de la jeunesse pendant la guerre*, in-12, Paris, 1916; René Bazin, *Aujourd'hui et demain. Pensées du temps de la guerre*, in-12, Paris, 1916 ; Louis Collin, *Reliques sacrées*, lettres de soldats tombés sur le champ de bataille et empreintes de hauts sentiments religieux, in-12, Paris, 1916; Guillermin et Griselle, *Les voix consolatrices avec les plus belles pages inspirées par la guerre*, in-12, Paris, 1916.

D'autre part, néanmoins, on ne voit pas encore que l'amélioration produite soit proportionnée à l'étendue des fautes commises. Combien qui persévèrent dans l'indifférence religieuse, dans l'hostilité même envers la religion et dans le mépris des lois morales! Puis, les fautes qui ont attiré ces châtiments ne furent pas que des fautes individuelles, mais aussi et surtout peut-être des fautes collectives et sociales. Or, on ne voit pas encore que les peuples, en tant que peuples, reviennent à de meilleurs sentiments. Il n'y a eu encore aucun acte officiel et solennel de retour à Dieu. L'apostasie continue, et, des lois forgées contre Dieu, aucune n'a été rapportée. Peut-on donc espérer que cette paix que nous avons tant souhaitée aura les résultats que nous sommes en droit d'en espérer ? N'a-t-on pas souvent dit, en ces derniers temps, que rien n'arrive comme on l'avait prévu? Ceci est particulièrement vrai de la grande guerre européenne dont l'acharnement dura si longtemps. Elle a commencé, comme nul, pas même le grand état-major allemand, ne prévoyait qu'elle commençât; elle s'est déroulée de même, en dehors de toute prévision; de même elle se termina comme, certes ne le prévoyaient pas les agresseurs.

Qui pourrait croire, pourtant, que les innombrables victimes de ce drame épouvantable aient versé leur sang en vain? La mort, trouvée sur les champs de ba-

taille, n'est-elle pas d'un grand poids aux yeux de la divine justice, pour l'expiation de tant de forfaits dont trop de nations se sont rendues coupables? Ces hécatombes ne rétabliront-elles pas l'équilibre exigé par la souveraine justice entre les crimes et l'expiation? Espérons que Dieu, qui d'ordinaire châtie les nations non pour les détruire, mais pour les purifier, accomplira en elles, cette fois encore, avec les arrêts de sa redoutable justice, les œuvres de sa miséricordieuse bonté.

On a beaucoup écrit sur la guerre et sur les droits qu'elle confère. Voici les principaux auteurs qu'on pourra lire avantageusement.

Un des plus anciens est Dion Chrysostome, qui, vers la fin du Ier siècle de notre ère, publia en grec une dissertation, *De la guerre et de la paix*; quoique païen, il laisse sentir l'influence adoucissante du christianisme, in-8°, Leipzig, 1784, 1857; Brunswick, 1844; in-12, Paris, 1751; Del Pozzo, *Tractatus elegans et copiosus de re militari*, dans le t. XVI de la collection intitulée : *Tractatus illustrium in utraque, tum pontificii, tum cæsarei juris facultate jurisconsultorum*, in-fol., Venise, 1584; Fr. de Victoria, *Relectiones XII theologicæ*, l. IV, *De jure belli et Indis*, in-fol., Lyon, 1587; Alberico Gentile, *De jure belli*, in-fol., Londres, 1588; Bellarmin, *IIa Controversia generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laicis*, c. XIII-XVI, *Opera omnia*, 8 in-4°, Naples, 1872, t. II, p. 325-333; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, *De bello*, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XII, p. 737-763; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, *De præceptis Decalogi*, t. VIII, p. III, *De bello*, 6 in-fol., Venise, 1728, t. v, p. 164-169; Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. XII, *De bello*, 2 in-fol., Venise, 1683, t. I, p. 186-192; Grotius, *De jure belli et pacis*, in-4°, Paris, 1625; édit. française, 2 in-4°, Amsterdam, 1724, véritable code de droit international public, où il étudie les moyens de prévenir et de réglementer la guerre, mais dont l'esprit n'est pas toujours inattaquable; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. XXXIV, 6 in-fol., Venise, 1730, t. I, p. 365 sq.; Gonzalez Tellez, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. XXXIV, c. I, II, 5 in-fol., Venise, 1737, t. I, p. 593-601; Voet, *De jure militari*, Appendice aux *Commentariorum ad Pandectas libri quinquaginta*, 2 in-fol., La Haye, 1734; Barbeyrac, *Histoire des anciens traités depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'empereur Charlemagne*, 2 in-fol., Amsterdam, 1739; Abreu, *Tractato de las prisas maritimas*, in-4°, Cadix, 1746; Hubner, *De la saisie des bâtiments neutres, ou du droit qu'ont les nations belligérantes d'arrêter les navires des peuples amis*, 2 in-12, La Haye, 1759; Mably, *Le droit public de l'Europe fondé sur les traités*, 3 in-12, Paris, Genève, 1764; de la Maillardière, *Précis du droit des gens, de la guerre et de la paix et des ambassades*, in-12, Paris, 1775; Dumont et Brunel, *Corps universel diplomatique du droit des gens, ou recueil des traités de paix, d'alliances et de trêves, faits en Europe depuis Charlemagne jusqu'à présent*, 8 in-fol., Amsterdam et La Haye, 1786 : cet ouvrage très considérable contient environ dix mille actes, avec notes; de Vattel, *Le droit des gens*, l. III, *De la guerre*, 2 in-8°, Amsterdam, 1758; 3 in-8°, Paris, 1830-1838, t. II, p. 77-299; *Questions de droit naturel*, in-12, Berne, 1762; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum, secundum quinque libros Decretalium*, l. I, tit. XXXIV, *De bello*, 12 in-4°, Rome, 1843-1845, t. I *b*, p. 276 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. I, dub. v, a. 2, *An et quousque liceat bellare*, 4 in-4°, édit. Gaudé, Rome, 1905-1912, t. II, p. 659-665; Martens, *Essai concernant les armateurs et les prises, et surtout les reprises*, in-8°, Gœttingue, 1795; Ward, *Inquiry into the foundation of the law of nations in Europe*, 2 in-8°, Londres, 1795; *Treatise on the relative rights and duties of belligerent and neutral powers*, in-8°, Londres, 1801.

Au XIXe siècle. — Lampredi, *Du commerce des neutres en temps de guerre*, 2 in-8°, Paris, 1802; Tetens, *Considérations générales sur les droits réciproques des puissances belligérantes*, in-8°, Copenhague, 1805; Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretien sur le gouvernement temporel de la Providence suivis d'un traité sur les sacrifices*, 2 in-8°, Paris, 1822, VIIe Entretiens, t. II, p. 1-10; Kluber, *Droit des gens moderne de l'Europe*, 2 in-8°, Francfort, 1828, 1831; *Conférences d'Angers*, 16 in-8°, Paris, 1829-1830, t. VI, p. 143-202; G. Fred. de Martens, *Précis du droit des gens moderne de l'Europe, fondé sur les traités et l'usage*, 2 in-8°, Paris, 1831; Charles de Martens, *Guide diplomatique, ou tableau des relations extérieures des puissances de l'Europe*, 3 in-8°, Paris, 1837; Proudhon, *La guerre et la paix, recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, 2 in-12, Bruxelles, 1861, ouvrage plein de contradictions, de paradoxes, d'antithèses et d'antinomies; l'auteur y plaide avec une égale force le pour et le contre, et tire des conclusions absolument opposées aux prémisses, ce dont il se montre peu embarrassé; Valin, *Traité des prises*, in-8°, Paris, 1836; L. Veuillot, *La guerre et l'homme de guerre*, in-8°, Paris, 1855; Larroque, *De la guerre et des armées permanentes*, in-8°, Paris, 1856 : l'auteur plaide pour l'abolition de la guerre par la constitution d'un tribunal international auquel seraient déférés tous les conflits; Pistoye et Duverdoy, *Traité des prises maritimes*, in-8°, Paris, 1859; Ortolan, *Règles internationales et diplomatie de la mer*, 2 in-8°, Paris, 1864; Vidari, *Del rispetto della proprietà privata fra degli Stati in guerra*, in-8°, Pavie, 1867; Bluntschli, *Das moderne Wölkerrecht der civilisirten Staaten*, in-8°, Nordlingen, 1868; Sémichon, *La paix et la trêve de Dieu*, 2 in-12, Paris, 1869; Moynier, *Essai sur les caractères généraux des lois de la guerre*, in-8°, Genève, 1875; Travers-Twiss, *On the rights and duties of nations in time of war*, in-8°, Oxford, 1875; Alonso, *Cartilla de leyes y usos de la guerra*, in-8°, Madrid, 1875; Landa, *El derecho de la guerra conforme a la moral*, in-8°, Madrid, 1876; Bernard, *The growth of law and usages of war*, in-8°, Londres, 1876; Lindsay, *Belligerent and neutral rights in the event of war*, in-8°, Londres, 1877; Bœck, *De la propriété privée ennemie sous pavillon ennemi*, in-8°, Paris, 1882; Morin, *Les lois relatives à la guerre selon le droit des gens moderne*, in-8°, Paris, 1882; Nys, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, in-8°, Bruxelles, 1882; Dahn, *Das Kriegsrecht*, in-8°, Berlin, 1884; Léon Gautier, *La chevalerie*, in-8°, Paris, 1884; Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, in-8°, Paris, 1885, p. 161 sq.; Corsi, *L'occupazione militare in tempo di guerra, e le relazioni di diritto publico e privato che ne derivano*, in-8°, Florence, 1886; Zigliara, *Ethica et jus naturæ*, part. II, c. III, a. 2, *Summa philosophica*, 3 in-12, Paris, 1887, t. III, p. 289-295; Davis, *War, international law*, in-8°, New-York, 1887; Davis, *Outlines of international law with an account of its origines, and sources and of its historical development*, in-8°, New-York, 1887; Backer, *The influence of christianity on war*, in-8°, Cambridge, 1888; Acollas, *Le droit de la guerre*, in-8°, Paris, 1888; Linde, *Das Wölkerrecht im Kriege*, in-8°, Berlin, 1888; Kent, *The rights of belligerent nations in relation to each other. Commentaries on American law*, in-8°, Philadelphie, 1889; Rettich, *Zur Theorie und Geschichte des Rechts zum Kriege*, in-8°, Stuttgard, 1888; Resch, *Das moderne Kriegsrecht der civilisierten Staatenwelt*, in-8°, Leipzig, 1890; Bozzati, *L'offesa e la difesa nella guerra secondo i moderni ritrovati*, in-8°, Rome, 1888; Guellé, *La guerre continentale et les personnes*, in-8°, Paris, 1889; Lueder, *Krieg und Kriegsrecht in Allgemeinen*, in-8°, Hambourg, 1889; Formica, *Per la codificazione internationale delle leggi di guerra*, in-8°, Rome, 1890; *Kirchen lexikon*, au mot *Krieg*, t. VII, col. 1177-1191; Janssens, *L'Allemagne et la Réforme*, 3 in-8°, Paris, 1892, t. III, p. 419 sq.; Pradier-Fodéré, *Relation des États entre eux en temps de guerre*, Paris, 1894 : cet ouvrage constitue tout le t. VI du *Traité de droit international public européen et américain*; Ariga, *La guerre chino-japonaise au point de vue du droit international*, in-8°, Paris, 1896; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. VI, *De præceptis Decalogi*, sect. v, c. III, *De bello*, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. II, p. 661-673; Viel, *La guerra maritima ante el derecho internacional*, in-8°, Santiago du Chili, 1899; Bongianchino, *La preda bellica terrestre*, in-8°, Bologne, 1899; Dupuis, *Le droit de la guerre maritime d'après les doctrines anglaises contemporaines*, in-8°, Paris, 1899; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, *De jure internationali tempore belli*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. II, p. 785-814; Barclay, *L'inviolabilité de la propriété sur mer*, in-8°, Bruxelles, 1900 ; *Droit d'arrestation des individus voyageant à destination d'un pays belligérant*, dans *Journ. de droit internat. privé*, in-8°, Paris, 1900.

Plus récemment, de Pascal, *L'Église et le droit des gens*, in-12, Paris, 1901, p. 35 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, divis. III, tr. II, c. v, *De bello*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 508 sq.; Luchaire, *Innocent III : La croisade des albigeois*, in-8°, Paris, 1905; Dumas, *Les sanctions de l'arbitrage international*, in-8°, Paris, 1905; Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, in-fol., Paris,

1905, aux mots *Guerre, Prises maritimes*, p. 701 sq., 1134; Mérignac, *Traité théorique et pratique de l'arbitrage*, in-8°, Paris, 1907; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, tr. *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, part. II, l. V, c. VII, *De bello*, 3 in-8°, Inspruck, 1908, t. II, p. 373 sq.; Lucchini, *Il digesto italiano. Enciclopedia metodica ed alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, 43 in-4°, Turin, 1884-1912, au mot *Guerra*, t. XII, p. 1058-1141; *The catholic encyclopedia*, 15 in-4°, New-York, 1913, t. XV, p. 546 sq.; Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, 2 in-8°, Paris, 1911, t. I, p. 264 sq.; Vanderpol, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge*, in-8°, Paris, 1911; *La guerre devant le christianisme*, in-8°, Paris, 1912; H. Pissard, *La guerre sainte en pays chrétien : essai sur l'origine et le développement des théories canoniques*, in-8°, Paris, 1912; *L'Église et la guerre*, in-8°, Paris, 1913 (comprenant les études suivantes : P. Batiffol, *Les premiers chrétiens et la guerre;* P. Monceaux, *S. Augustin et la guerre;* E. Chénon, *S. Thomas d'Aquin et la guerre;* A. Vanderpol, *De jure belli et de Indis de Victoria;* L. Rolland, *Le droit de la guerre dans les écrits de Suarez;* F. Duval, *Les applications pratiques de la doctrine sur la guerre au moyen âge;* A. Tanquerey, *Synthèse de la doctrine théologique sur le droit de guerre*); Hedde, *Le droit de guerre d'après la morale chrétienne*, Paris, 1913; H. Brongniart, *La pacifisme et l'Église*, 1913. Alf. Vanderpol, *La Doctrine scolastique du droit de guerre*, in-8°, Paris, 1919.

Spécialement à propos de la guerre européenne de 1914, outre les nombreux ouvrages cités au cours de l'article, signalons en particulier : Daniel Frymann, *Wenn ich der Kaiser wär !* in-8°, Leipzig, 1912, ouvrage contenant les aspirations qui ont donné occasion à la guerre; Sir Harry H. Johnston, *The German war and its consequences* (*XIX*[th] *century*, septembre 1914); Pierre de Quirielle, *Lettre ouverte à M. le professeur Karl Lamprecht, de l'université de Leipzig, à propos de la cathédrale de Reims*, dans le *Correspondant* du 10 octobre 1914, p. 35-44; le colonel von Unger, du grand état-major allemand, *Drei Jahre in Sattel. Ein Lern und Lesebuch für den Dienstunterrich den Deutschen Kavalleristen*, in-8°, Berlin, 1914; cet ouvrage, arrivé déjà à sa 15e édition au début de la guerre actuelle, est un commentaire du code impérial de l'armée allemande, *Die Kriegs Artikeln*, qui, anciens dans leur substance, ont été revus, mis au point et codifiés par l'empereur Guillaume II, le 22 septembre 1902, pour devenir comme une règle du devoir et de l'honneur, sorte d'évangile militaire à l'usage des officiers et des soldats. Un mois après leur incorporation, tous les nouveaux conscrits font, en présence d'une Bible, d'une croix et d'un drapeau, le serment solennel d'y être fidèles en toutes circonstances, sur terre et sur mer. L'art. 17 condamne par avance les violences et les excès de toutes sortes commis en Belgique et en France. Mgr Pierre Batiffol, *Les lois chrétiennes de la guerre*, dans le *Correspondant* du 25 octobre 1914, p. 161-169; Y. de La Brière, *La guerre et la doctrine catholique*, dans les *Études* du 5 octobre et du 5 novembre 1914 ; Mgr Baudrillart, *La guerre allemande et le catholicisme*, in-8°, Paris, 1915; Id., *L'Allemagne et les alliés devant la conscience chrétienne*, in-8°, Paris, 1915; abbé Rouzic, *Théologie de la guerre en dix-huit leçons*, in-12, Paris, 1915 P. Chiaudano, *La guerra e l'insegnamento della scuola*, dans la *Civiltà cattolica* du 3 avril 1915, p. 3-32; A. Pillet, professeur d'histoire des traités à la faculté de droit de l'université de Paris, *La science allemande et le droit de la guerre*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er avril 1915; à comparer du même auteur, *Les lois actuelles de la guerre*, in-8°, Paris, 1898; vicomte Maurice de Lestrange, *La question religieuse en France pendant la guerre de 1914*, in-12, Paris, 1915; H. Welschinger, de l'Académie des sciences morales et politiques, *La neutralité de la Belgique*, in-12, Paris, 1915; *Les leçons du Livre jaune*, in-12, Paris, 1915; A. Mélot, député de Namur, *Le martyre du clergé belge*, in-12, Paris, 1915; H. Carton de Wiart, ministre de la justice, *La Belgique en terre d'asile*, in-12, Paris, 1915; Raoul Narsy, *Le supplice de Louvain*, in-12, Paris, 1915; Henri Davignon, *Les procédés de guerre des Allemands en Belgique*, in-12, Paris, 1915; Id., *La conduite des Allemands en Belgique et en France*, d'après l'enquête anglaise, in-12, Paris, 1915; cardinal Mercier, *Patriotisme et endurance*, in-12, Paris, 1915; cardinal Amette, *Pendant la guerre, Lettres pastorales et allocutions*, in-12, Paris, 1915; Mgr Mignot, *Lettres sur la guerre*, in-12, Paris, 1915; Imbart de La Tour, *L'opinion catholique et la guerre*, in-12, Paris, 1915; Léon Daudet, *L'esprit allemand, de Kant à Krupp*, in-12, Paris, 1915; Vindex, *L'armée du crime, d'après le rapport de la Commission française d'enquête*, in-12, Paris, 1915; Id., *La basilique dévastée. Destruction de la cathédrale de Reims. Faits et documents*, in-12, Paris, 1915; E. Male, *La cathédrale de Reims*, in-12, Paris, 1916; abbé Paquier, *Le protestantisme allemand*, in-12, Paris, 1915; abbé Foulon, *Arras sous les obus*, in-12, Paris, 1915; F. de Dinon, *En guerre ! Impressions d'un témoin*, in-12, Paris, 1915; Camille Jullian, *Rectitude et perversion du sens national*, in-12, Paris, 1915; James Guillaume, *Karl Marx pangermaniste*, in-12, Paris, 1915; Ernest Denis, professeur à l'université de Paris, *La guerre de 1914. Causes immédiates et lointaines. L'intoxication d'un peuple. Le traité*, in-12, Paris, 1915; P. Saint-Yves, *Les responsabilités de l'Allemagne dans la guerre de 1914*, in-12, Paris, 1915; le comte Begouen, *La guerre actuelle devant la conscience catholique*, in-12, Paris, 1915; André Sardou, *L'indépendance européenne. Étude sur les conditions de paix*, in-12, Paris, 1915; André Chéradame. *La paix que voudrait l'Allemagne*, in-8°, Paris, 1915; baron d'Anthouard, *Les prisonniers de guerre*, in-12, Paris, 1915; Mgr C. Carbone, *Le contese internazionali e il diritto cristiano*, in-8°, Macerata, 1915; abbé Claude Bouvier, *Aux âmes chrétiennes. Les leçons sur la guerre*, in-12, Paris, 1915; abbé Stanislas Gamber, *A celles qui pleurent*, in-8°, Paris, 1915; Mgr Tissier, *Consignes de guerre*, Paris, 1915; Mgr Horace Mazzella, *Il catechismo della guerra*, in-12, Rome, 1916; Id., *La guerra nella Bibbia e nella storia della Chiesa, ossia la guerra nel disegno di Dio, nell' insegnamento di Gesu Cristo, nell' azione della Chiesa*, in-12, Rome, 1916; R. P. Bernard Kuhn, *Conférences sur la guerre*, in-12, Paris, 1916; Oldrà, *La guerra nella morale cristiana*, in-12, Turin, 1916; R. P. Thomas Pègues, O. P., professeur au collège angélique de Rome, *Saint Thomas d'Aquin et la guerre*, in-12, Paris, 1916.

T. ORTOLAN.

1. GUEVARA (**Jean de**), religieux augustin espagnol du XVIe siècle (1504-1600), passa pour ainsi dire toute sa vie dans les études et l'enseignement, ayant réussi à occuper pendant trente-six ans une chaire de théologie à l'université de Salamanque. Ses contemporains lui vouèrent une estime extraordinaire, l'un d'eux (Pierre d'Aragon) ne craignant pas d'écrire dans la préface de son propre livre que si, par impossible, toutes les richesses de la théologie scolastique se fussent perdues, on les aurait retrouvées intactes dans le cerveau du P. Jean de Guevara et de Fray Luis de León. *In IV Sent.*, Salamanque, 1584, t. I, prolog. Ce Père, en sa qualité de doyen de la faculté de théologie, prit une part importante aux controverses suscitées par le livre et les opinions de Molina sur la grâce, non sans montrer une certaine inclination pour ce dernier. Malgré sa grande renommée et quoique l'auteur mentionné plus haut assure suivre en tout la doctrine de son maître, les ouvrages du P. de Guevara ne furent jamais imprimés. L'on rencontre seulement quelques pages des leçons qu'il avait données sur l'Écriture sainte en remplacement de F. Luis de León dans l'édition des œuvres latines de ce dernier, publiées sous ce titre : *Magistri Luysii Legionensis, augustiniani, divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretis opera*, Salamanque, 1892, t. III, p. 503-514. Il laissa cependant les manuscrits suivants, qui se trouvaient à la bibliothèque ottobonienne, actuellement transférée au Vatican : 1° *Super IV*[am] *Sententiarum Durandi ;* 2° *Tractatus de arte magica;* 3° *De sacramentis;* 4° *Super III*[am] *partem D. Thomæ de pænitentia ;* 5° *De peccato originali ;* 6° *Appendix ad tractatum de confessione;* 7° *Super I*[am] *partem theologiæ magistri Durandi;* 8° *De sacramentis et indulgentiis;* 9° *In I*[am] *partem theologiæ M. Durandi, De eucharistia, de indulgentiis et de sacramento matrimonii;* 10° *De Verbi Dei incarnatione explanatio.* Ce dernier ms. se trouve à la bibliothèque Angelica. *D. 6, 15.*

Ciudad de Dios, 1904, t. LXIV, p. 477-479; Grégoire de Santiago, *Ensayo de bibliotheca Ibero-Americana de la orden de S. Agustin*, Madrid, 1913, p. 153.

N. MERLIN.

2. **GUEVARA** Joseph, théologien espagnol, né le 14 mars 1719 à Rexas, diocèse de Tolède, entra dans la Compagnie de Jésus le 31 janvier 1732 dans la province du Paraguay. Déporté en Italie avec 6 000 jésuites espagnols en avril 1767 par ordre de Charles III, le P. Guevara, pourvu d'un canonicat à Spello après 1772, se livra à des études d'apologétique et de controverse dont les principales ont été publiées : *Dissertatio antiblasiana seu Blasius admonitor in Blasium commonitorem*, Venise, 1775, qui contient la défense du culte du Sacré-Cœur; *Dissertazione sopra gli oracoli nella quale si fa manifesto contra Fontanelle che il demonio ebbe parte negli oracoli degli antichi*, Foligno, 1789; *Dissertatio historico-dogmatica de sacrarum imaginum cultu religioso quatuor epochis complectens dogma et disciplinam Ecclesiæ*, in-fol., Foligno, 1789; *Risposta all'anonimo della lettera sopra la vicinanza del giudicio universale*, Foligno, 1790. Un immense ouvrage en 8 in-8° sur la superstition est resté manuscrit. Son importante histoire du Paraguay a été publiée à Buenos-Ayres en 1836 par Pedro de Angelis. Le P. Guevara mourut le 23 février 1806.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1923 sq.; Caballero, *Bibliotheca scriptorum S. J.*, t. II, p. 45; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1913, t. V, col. 1059.

P. BERNARD.

GUI DE PERPIGNAN (TERRENI), qui mourut, le 21 août 1342, évêque d'Elne (Pyrénées-Orientales), non loin de Perpignan, son lieu de naissance, entra très jeune dans l'ordre des carmes. Ses supérieurs l'envoyèrent étudier la théologie à Paris, où il conquit de la façon la plus brillante le grade de docteur. La cour romaine se trouvait alors à Avignon. Le Père Gui Terreni y fut appelé pour professer la théologie au palais apostolique. Bientôt ses confrères le choisirent pour supérieur provincial, et en 1318, peu après la mort de Gérard de Bologne, le chapitre général des carmes, réuni à Bordeaux, l'élut à l'unanimité supérieur général. Moins de trois ans après, en 1321, le pape Jean XXII, qui l'avait en haute et affectueuse estime, le nomma évêque de Majorque. Le nouvel évêque eut à s'opposer aux empiétements du pouvoir civil sur les franchises ecclésiastiques et, en 1332, il demanda et obtint d'être transféré au siège d'Elne. Le pape le mandait souvent à Avignon et l'y retenait pour s'éclairer et s'aider de la science et des conseils de ce grand théologien. L'on croit, sans en avoir la preuve certaine, que Gui Terreni mourut à Avignon. Il avait acquis une grande notoriété auprès de ses contemporains, et l'université de Paris se faisait gloire de l'entendre nommer par antonomase *doctor Parisiensis.* Il sut mettre au service de l'Église les riches dons qu'il avait reçus de Dieu et l'autorité que lui avaient valu sa vertu et sa science. Parmi ses travaux restés manuscrits, il faut signaler, outre de nombreux commentaires sur divers traités d'Aristote et sur les IV livres des Sentences, un livre de *Quodlibeta;* un autre de *Quæstiones ordinariæ; De perfectione vitæ catholicæ*, traité des conseils évangéliques adaptés à toute vie chrétienne, commencé à Majorque, terminé à Elne, et dédié à Jean XXII; *Correctorium Decreti Gratiani*, entrepris sur les instances de ses amis en vue de mieux ordonner la compilation du célèbre bénédictin; c'est peut-être son meilleur ouvrage. Nous avons cependant de lui *Quatuor unum*, œuvre de grande valeur, qui fut publiée plus de deux siècles après sa composition, par les soins du carme allemand Jean Seiner, sous le titre de *Concordia Evangeliorum*, in-fol., Cologne, 1531; *Expositio in tria cantica evangelica*, dédiée à Jean XXII, in-fol., Cologne, 1531; *Summa de hæresibus et earum confutationibus*, in-fol., Paris, 1528; Cologne, 1521. L'édition de Paris de ce dernier ouvrage est, dit-on, remarquable pour sa typographie: quant au fond, certains critiques ont très vivement reproché à l'évêque d'Elne d'attribuer, sans un contrôle suffisant, telle hérésie à tel peuple. Ce reproche n'est pas fondé, ainsi que le démontra péremptoirement Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 584-585. Cette importante encyclopédie des erreurs de tous les temps jusqu'au XIVe siècle est une œuvre remarquable non seulement par la hardiesse de sa conception, mais encore par l'étendue des connaissances et la sûreté de doctrine de son auteur.

Petrus-Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 32; Engelbert de Sainte-Françoise, *Brevis series omnium capit. general. in ordine b.Mariæ Virginis de Monte-Carmelo*, Rome, 1765, p. 91; N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, p. 252 sq.; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 581-588; Raphaël de Saint-Joseph, *Prolegomena in S. theologiam*, Gand, 1882, p. 83; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 134, 143, 263; t. II, p. 889, 898, 923, 924, 1114; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1824, t. XII, p. 386; Le Mire, *Bibliotheca ecclesiastica*, Anvers, 1639, p. 262; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Carmes*, par le P. Benoît, t. II, col. 304; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1712, t. III, p. 315; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1358; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 545-547; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, Paris, 1896, t. III, p. 519-523.

P. SERVAIS.

GUICHARD Anastase. Voir ANASTASE 7, t. I, col. 1166.

1. **GUIGUES**, premier de ce nom dans la liste des généraux de l'ordre des chartreux, était du diocèse de Valence, de la partie qui est sur la rive droite du Rhône, en Vivarais. Il appartenait à la famille de Saint-Romain, dont la résidence et le berceau étaient au château de ce nom, situé sur le territoire de Saint-Barthélemy-le-Plein, non loin de Tournon. Cf. Perrossier, dans les *Annales dauphinoises*, août 1901; Brun-Durand, *Dictionnaire de la Drôme*; Rochas, etc. Guigues naquit vers l'an 1083 et reçut une éducation conforme à la noblesse de sa naissance et à la piété de ses parents. Selon quelques auteurs, il embrassa la carrière ecclésiastique et devint doyen de l'église cathédrale de Grenoble. A l'âge de 24 ans, il quitta le monde et entra à l'ermitage de la Grande-Chartreuse, où se trouvaient encore plusieurs des premiers disciples de saint Bruno. « Trois ans s'étaient à peine écoulés après son entrée en religion, que les pieux compagnons de sa retraite jetèrent les yeux sur lui pour le mettre à leur tête. Le sagesse de son gouvernement fit voir que le Saint-Esprit avait présidé à ce choix. » *Histoire littéraire de la France*, t. XI, dans *P. L.*, t. CLIII, col. 581 sq. Dom Guigues admit au noviciat saint Godefroi, évêque d'Amiens, qui, après trois mois de séjour à la Chartreuse, fut obligé, à son grand regret, de rentrer dans son diocèse par décision du concile de Beauvais réuni en 1114. Il reçut aussi la visite de ses grands amis, saint Bernard et Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, ainsi que celle de saint Étienne d'Obazine, du cardinal Haimeric, chancelier de l'Église romaine, et fréquemment celle de saint Hugues, évêque de Grenoble. Il jouissait d'une telle estime auprès d'Innocent II et des plus grands personnages de son époque, qu'au concile de Reims célébré en 1131 sous la présidence du souverain pontife, une lettre adressée par lui au saint-père fut lue en pleine assemblée par Geoffroy, évêque de Chartres, et, selon Mabillon, le pape et tous les assistants en parurent extrêmement satisfaits. C'est sous son gouvernement que la communauté de la Chartreuse commença à avoir des imitateurs et des fondations d'autres ermitages en dehors de son désert. Huit maisons nouvelles surgirent entre 1115 et 1136, dont les plus renommées

furent l'ermitage de Portes, dans le Bugey, et la chartreuse du Mont-Dieu, au diocèse de Reims. C'est pour établir l'uniformité de l'observance régulière dans ces nouvelles maisons que dom Guigues écrivit le recueil des *Coutumes* de la Grande-Chartreuse. En 1132, au soir du 11 janvier, une avalanche de terre et de neige détruisit presque entièrement ce monastère. Sept religieux furent engloutis dans les ruines. Dom Guigues, très affligé de ce désastre, songea de suite à le rebâtir dans un emplacement meilleur, à l'abri des avalanches, et il choisit l'endroit que la Grande-Chartreuse occupe aujourd'hui. En quelques mois, aidé par saint Anthelme de Chignin, son procureur, il put terminer son ouvrage et fit consacrer la nouvelle église le 13 octobre de la même année. Mais le triste événement eut un contre-coup sur la santé du prieur. « Les dernières années de sa vie furent exercées par de fréquentes infirmités. Il suppléa, par son courage, aux forces qui lui manquaient. Mais enfin il succomba sous le poids de sa faiblesse, le 27 juillet de l'an 1137, dans la cinquante-quatrième année de son âge. » *Histoire littéraire de la France.* Dom Guigues a laissé une telle réputation de sainteté que, de nos jours encore, divers écrivains sérieux le nomment Vénérable et même Bienheureux, comme déjà, de son vivant, on l'appelait le bon prieur. Voici la liste de ses écrits avec quelques-unes de leurs éditions : 1° *Consuetudines domus Cartusiæ* imprimées, en 1510, à Bâle par Jean Amerbach, par ordre de dom François Dupuy, général des chartreux, avec les autres Statuts, anciens et nouveaux, la troisième compilation et le recueil des principaux privilèges accordés à l'ordre par les souverains pontifes. Dom Grégoire Raisch, prieur de la chartreuse de Fribourg-en-Brisgau, dirigea cette édition et l'enrichit de notes marginales ainsi que d'un répertoire général disposé par ordre alphabétique. Le texte des *Coutumes* de dom Guigues se trouve dans l'ouvrage de dom Innocent Le Masson, intitulé : *Annales ordinis cartusiensis tribus tomis distributi. Tomus primus...*, qu'il fit imprimer, en 1687, in-fol., à la correrie de la Grande-Chartreuse, et que seize années après, en 1703, il mit dans le commerce, à Paris, sous ce nouveau titre : *Disciplina ordinis cartusiensis in tres libros distributa.* En 1894, l'imprimerie de la chartreuse de Montreuil-sur-Mer a réédité la *Disciplina*, grand in-4°. Migne a publié le texte des *Coutumes* avec le commentaire de dom Le Masson, *P. L.*, t. CLIII, col. 631-760. — 2° Dom Guigues recueillit en un seul corps les lettres de saint Jérôme, éparses auparavant en divers manuscrits et confondues avec plusieurs pièces fabriquées par les hérétiques et faussement attribuées au saint docteur. Dans une lettre aux chartreux de Durbon, il rend compte de ce travail et leur apprend qu'il avait déjà épuré les œuvres d'autres Pères de l'Église. Le travail de dom Guigues n'est pas perdu, quoique les éditeurs des œuvres de saint Jérôme au XVIIIe siècle ne s'en servirent pas. Il en existe encore, à notre connaissance, trois copies. La première était au château de Middlehill, chez sir Philipps, ms. sur parchemin du XIIe siècle; la deuxième se trouve à la bibliothèque Mazarine, à Paris, ms. du XIIe siècle, in-fol., n. *265*; enfin la troisième est à la bibliothèque de la ville de Dijon, et provient de l'ancienne abbaye de Cîteaux, ms. du XIIe siècle, in-fol., n. *102*. — 3° Dom Guigues composa des méditations dont le mérite a fait multiplier les éditions. Elles ont été insérées dans les grandes collections des œuvres des saints Pères publiées, en différentes époques, à Paris, à Cologne et à Lyon. Migne les a éditées, *P. L.*, t. CLIII, col. 601-632. On en trouve diverses éditions anciennes et modernes, en petit format. La plus récente semble être celle de Cologne, 1865, in-32. — 4° C'est aussi à dom Guigues que l'on doit l'opuscule sur l'oraison publié dans les œuvres de saint Augustin, sous le titre de *Scala paradisi*, *P. L.*, t. XL, col. 997-1004, et dans celles de saint Bernard, sous le titre de *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 475-484. Cet ouvrage a été très souvent imprimé séparément, et il y a des traductions anciennes et modernes, en allemand, en français et en italien. Signalons seulement la version de F. Fuzet : *L'Échelle du ciel ou traité de l'oraison. Texte latin avec traduction française et commentaires tirés de Suarez*, in-18, Lille et Bruges, 1880. — 5° *Vita sancti Hugonis, episcopi Gratianopolitani*, écrite par ordre du pape Innocent II, en 1134, se trouve dans Surius, au 1er avril, t. II, des *Vies des saints.* Les bollandistes l'ont insérée dans les *Acta sanctorum* et y ont ajouté des notes. Migne a publié l'édition des bollandistes, *P. L.*, t. CLIII, col. 761-784. Mgr Charles Bellet fit paraître, en 1889, une nouvelle édition de cette Vie d'après plusieurs anciens manuscrits, in-8°, Montreuil-sur-Mer. — 6° Dom Guigues était en correspondance avec les plus grands personnages de son temps. Mais de la grande quantité de lettres qu'il écrivit, six seulement ont échappé aux injures du temps. Elles se trouvent dans les appendices de l'histoire de l'ordre des chartreux de Tromby et dans les *Annales* de dom Le Couteulx. On les trouve aussi respectivement dans les œuvres de saint Bernard, du pape Innocent II, de Pierre le Vénérable, dans la *P. L.*, t. CLIII, col. 593-602, et dans d'autres collections de ce genre. Dans Tromby, dom Le Couteulx, Migne, etc., on trouve deux lettres de saint Bernard et trois de Pierre le Vénérable à dom Guigues. Plusieurs auteurs, entre autres, les bénédictins Martène et Massuet, et le chartreux Tromby, à leur suite, ont attribué à dom Guigues la fameuse lettre ou traité *Ad fratres de Monte Dei*, publiée dans les œuvres de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 298-364. Cette attribution est fausse. Le véritable auteur de cette lettre est Guillaume de Saint-Thierry, qui la composa vers 1145, huit ans après la mort de dom Guigues. Cf. Gillet, *La chartreuse du Mont-Dieu*, in-8°, Reims, 1889, p. 83 sq.

Dom Guigues, en sa qualité d'auteur du recueil des *Coutumes* de la Grande-Chartreuse et de premier propagateur de l'ordre, occupe une grande place dans l'histoire des chartreux. Tous les chroniqueurs ont parlé de ses vertus et de ses œuvres. Nous nous bornons à citer seulement ces trois grands écrivains, qui ont résumé les notices des autres : *Histoire littéraire de la France*, t. XI; dom Le Couteulx, *Annales ord. cartus.*; dom Le Vasseur, *Ephem. ord. cart.*, t. II, p. 535 sq.; *P. L.*, t. CLIII, col. 501-592; voir dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 305-310; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 59-60, 1583.

S. AUTORE.

2. GUIGUES, second de ce nom, était procureur de la Grande-Chartreuse, lorsque ses confrères, en 1173, l'élurent pour leur prieur et général de tout l'ordre. Il succéda à dom Basile († 1179), qui, après vingt-deux ans de généralat, rentra dans la vie privée pour vivre uniquement occupé à la contemplation et à la pénitence. Dom Guigues imita cet exemple, et, en 1180, abdiqua sa charge et vécut saintement dans une cellule du cloître jusqu'au 27 septembre 1188 ou, selon dom Le Couteulx, jusqu'au 6 avril 1193. Il avait le don d'oraison et son recueillement continuel lui mérita le surnom d'*angélique*. Après sa mort, il troubla la solitude et la paix de la Grande-Chartreuse par ses nombreux miracles. Les populations s'empressaient de porter leurs malades à la porte du monastère et faisaient des instances pour les déposer sur la tombe du vénérable religieux, afin d'obtenir leur guérison. Dom Jancelin, son successeur, fit cesser ces pieux pèlerinages en ordonnant au mort de ne

plus opérer de miracles dans l'enclos du couvent. Sous le généralat de dom Guigues, l'ordre obtint d'Alexandre III le privilège d'être placé sous la protection spéciale du Saint-Siège et la confirmation des ordonnances des chapitres généraux. A la même époque, six nouvelles fondations de chartreuses augmentèrent le nombre des ermitages cartusiens et firent répandre la renommée des enfants de saint Bruno jusqu'en Danemark et en Angleterre.

Dom Guigues écrivit un traité intitulé : *De quadripartito exercitio cellæ*, où il enseigne comment un chartreux doit s'occuper dans sa cellule, à la lecture, à la méditation, à l'oraison ou contemplation et au travail manuel. Cet ouvrage renferme les grands principes de l'ascétisme et de la mystique chrétienne. Il suppose chez l'auteur une profonde connaissance de l'Écriture sainte et des voies intérieures. Il fut d'abord imprimé, en 1667, à Dijon, par Pierre-François Chifflet, jésuite, dans son *Manuale solitariorum*, où il avait recueilli plusieurs opuscules et lettres spirituelles d'anciens chartreux. On l'inséra ensuite dans le supplément de la *Bibliothèque des Pères*, et puis dans le t. XXIV de la *Grande bibliothèque des anciens Pères*, publiée à Lyon, en 1677. On le trouve également dans le t. IV de l'*Histoire des chartreux* de Tromby et dans le t. CLIII de la *P. L.* de Migne, col. 799-884.

Cf. dans Nicolas Molin, *Historia cartusiana*, Tournai, 1693, t. I, p. 233; dom Le Couteulx, *Annales ord. cart.*; dom Léon Le Vasseur, *Ephem. ord. cart.*, t. I, p. 436-437; *Histoire littéraire de la France;* dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 402-411; Tromby, Fabricius, *P. L.*, t. CLIII, col. 785-286; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 59, note 3.

S. AUTORE.

1. GUILLAUME D'AUVERGNE, évêque de Paris. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. VIE. — Des premières années de Guillaume d'Auvergne nous savons seulement qu'il naquit à Aurillac. La date de sa naissance est inconnue : comme il occupa une chaire de théologie dans l'université de Paris en 1225 et parce que, pour être admis à cette charge, il fallait avoir au moins trente-cinq ans, nous avons le droit de conclure qu'elle doit être placée avant 1191. Que valent les récits contradictoires qui en font un mendiant ou qui vantent sa noblesse ? Nous l'ignorons. Avide de science, ayant eu, tout jeune, l'ambition « d'acquérir l'esprit prophétique et de recevoir en abondance les rayons de la splendeur divine », *Opera*, Paris, 1674, t. I, p. 1056, il vint à Paris. En 1223, nous le trouvons chanoine de Notre-Dame. Il enseigna la théologie à de nombreux élèves. Honorius III lui confia plusieurs missions.

A la mort de Barthélemy, évêque de Paris (20 octobre 1227), Guillaume proteste contre l'élection anticanonique de son successeur, en appelle au Saint-Siège et va poursuivre cet appel à Rome. Grégoire IX casse l'élection, se réserve le choix de l'évêque, et désigne Guillaume (10 avril 1228), qu'il sacre lui-même. Bientôt éclatait la longue grève (1229-1231) des maîtres de l'université de Paris, à la suite de mauvais traitements infligés à quelques étudiants par le prévôt de Paris et ses gens d'armes. Dans l'intervalle, que ce soit sur leur demande et avec l'assentiment de l'évêque et du chancelier, ou plutôt à la demande de l'évêque et du chancelier, les dominicains ouvrirent un cours public de théologie. Cf. P. Mandonnet, *De l'incorporation des dominicains dans l'ancienne université de Paris*, dans la *Revue thomiste*, Paris, 1896, t. III, p. 153-155. Grâce à Grégoire IX, les maîtres finirent par rentrer à Paris, en vainqueurs. Guillaume, blâmé par le pape de n'avoir pas pris leur défense, leur garda de la rancune, tout en se montrant disposé à encourager les études. Ce n'est pas la seule circonstance où il fut en désaccord avec le pape. Des conflits entre le chapitre de Paris et des officiers du roi amenèrent (6 janvier 1238) une intervention de Grégoire IX favorable aux chanoines et sévère pour l'évêque, lequel était accusé de n'avoir pas suffisamment pris fait et cause pour eux. A. D[armesteter], *Revue des études juives*, Paris, 1880, t. I, p. 140, a signalé en Guillaume « son caractère de prêtre gallican, d'homme du roi, et l'indépendance avec laquelle il défendit les intérêts de saint Louis contre la papauté elle-même » Il ne faudrait pas exagérer ce trait de la physionomie de Guillaume, pas plus que le gallicanisme de saint Louis. Ce qui est vrai, c'est que ni le roi de France ni l'évêque de Paris n'eurent toujours pour le pape une soumission effective. Cf., en ce qui regarde Guillaume, N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris*, Paris, 1880, p. 32, 62, 68, 78, 115, 138. Mais, en dépit de résistances de détails, l'un et l'autre furent attachés au Saint-Siège et le servirent avec dévouement. Les papes ne s'y trompèrent point : Honorius III, Grégoire IX, Innocent IV investirent Guillaume de nombreuses et importantes missions, celle, entre autres, à laquelle il se prêta de tout cœur, de protéger les ordres mendiants, en particulier les frères mineurs. Cf. N. Valois, *op. cit.*, p. 84-117.

Guillaume intervint dans l'affaire retentissante du Talmud, condamné à Paris (1240) et livré publiquement aux flammes. Cf. Denifle-Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 202-210. En 1240 encore, il condamna, de concert avec la faculté de théologie, des propositions en faveur auprès d'un certain nombre de maîtres et portant sur l'essence divine, la Trinité, les anges, les saints, le premier homme et le démon. Réduites à dix, elles furent placées chacune en regard de la proposition orthodoxe qui la contredisait. Cf. d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1733, t. I, p. 158, 186-187. En 1228, il avait clos une campagne contre la pluralité des bénéfices en faisant déclarer solennellement par les docteurs de l'université qu'on ne pouvait en conscience posséder deux bénéfices quand un seul pouvait suffire à l'existence. Ce fut dès lors l'enseignement général au sein de la faculté de théologie. Cf. P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 212.

Influent à la cour, bien vu de saint Louis — que pourtant il ne réussit pas à détourner de la croisade — confesseur de Blanche de Castille, il s'acquitta intelligemment de missions diplomatiques. Il ne négligea point pour autant les intérêts de son diocèse, qu'il gouverna avec beaucoup de piété et de zèle. Il mourut en 1249, peut-être le 30 mars. Cf. N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 152.

II. ÉCRITS. — 1° *Ouvrages authentiques imprimés.* — Ce sont, dans l'ordre où les présente l'édition la plus complète, Orléans et Paris, 1674, les écrits suivants : 1. *De fide*, t. I, p. 1-18; 2. *De legibus*, p. 18-102; 3. *De virtutibus*, p. 102-191; 4. *De moribus*, p. 191-260; 5. *De vitiis et peccatis*, p. 260-293; 6. *De tentationibus et resistentiis*, p. 293-309; 7. *De meritis*, p. 310-315; 8. *De retributionibus sanctorum*, p. 315-328; 9. *De immortalitate animæ*, p. 329-336; 10. *De rhetorica divina sive ars oratoria eloquentiæ divinæ*, p. 336-406; 11. *De sacramento in generali*, p. 407-416; 12. *De sacramento baptismi*, p. 416-426; 13. *De sacramento confirmationis*, p. 426-429; 14. *De sacramento eucharistiæ*, p. 429-451; 15. *De sacramento pænitentiæ*, p. 451-512; 16. *De sacramento matrimonii*, p. 512-528; 17. *De sacramento ordinis*, p. 528-553; 18. *De sacramento extremæ unctionis et de sacramentalibus*, p. 553-555; 19. *De causis cur Deus homo*, p. 555-570; 20. *De pænitentia novus tractatus*, p. 570-592; 21. *De universo*, p. 593-1074; 22. *Tractatus quatuor nunc primum ex manuscriptis erutí : De Trinitate, notionibus et prædicamentis*, t. II *a*,

p. 1-64; 23. *De anima*, p. 65-228; 24. *Supplementum tractatus novi de pænitentia*, p. 229-247; 25. *Tractatus de collatione et singularitate beneficiorum*, p. 248-260; 26. le *De claustro animæ*, imprimé par H. Estienne, Paris, 1507, n'a pas pris place dans l'édition de 1674.

2° *Ouvrages authentiques inédits.* — Ici, et dans la suite, nous résumons N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 171-186, qui a considérablement modifié et amélioré les listes d'Ellies du Pin, de C. Oudin, de dom Ceillier, et de l'*Histoire littéraire de la France.* — 1. *De passione Domini;* 2. *De faciebus mundi;* 3. *Commentaire sur le Cantique des cantiques;* 4. *sur l'Ecclésiaste;* 5. *sur les Proverbes;* 6. *De missa;* 7. *De gratia;* 8. *De laudibus patientiæ;* 9. *De bono et malo;* 10. *De paupertate spirituali;* 11. *Sermons*, au nombre de 530 environ, en latin, et un sermon composé, avec l'aide de Philippe de Grève, sur la sainte Vierge; de curieux fragments de la traduction en dialecte picard sont publiés par N. Valois, p. 220-223

3° *Ouvrages d'une authenticité douteuse.* — 1. *De inferno et paradiso;* 2. *Extracta super libros Sententiarum;* 3. *Commentaire sur l'Apocalypse;* 4. *Statuts synodaux*, imprimés dans le *Synodicon Parisiense* publié par les soins de C. de Beaumont, Paris, 1777; ils sont l'œuvre d'un Guillaume de Paris, mais il est impossible de se prononcer pour l'un ou l'autre des trois évêques du nom de Guillaume qui occupèrent le siège de Paris à quelques années d'intervalle; 5. *Consilium domini Guillelmi episcopi Parisiensis de ministerio et negligentiis altaris* (même incertitude à l'égard de ce court fragment inédit).

4° *Ouvrages apocryphes.* — 1. *Commentaire sur les épîtres et les évangiles des dimanches* (environ 60 éditions); 2. *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu* (imprimé, avec les œuvres de saint Anselme, édit. du P. Raynaud, Lyon, 1630, p. 456); 3. *Dialogue sur les sept sacrements* (inédit); 4. *Liber contra exemptos* (inédit, est probablement l'œuvre de Guillaume Beaufet, originaire d'Aurillac lui aussi et évêque de Paris de 1305 à 1320); 5. *Sermons*, au nombre de 300, imprimés dans l'édition de 1674, t. II *b*, considérés dès longtemps comme l'œuvre du dominicain Guillaume Perrauld.

5° *Date, sujet, unité des écrits.* — Il est vraisemblable que la plupart des écrits sont antérieurs à la promotion à l'épiscopat. Un manuscrit d'Oxford, du XVe siècle, place en 1234 la rédaction du *De sacramentis;* on peut se demander ce que vaut ce renseignement. Le *De virtutibus* fut postérieur à 1217, car Guillaume y parle, t. I, p. 245, de Jean de Montmirail comme d'un homme qui n'était plus de ce monde; or ce pieux cistercien mourut en 1217. Le *Tractatus de collatione et singularitate beneficiorum* fut antérieur à la décision de 1228 : tout en se prononçant contre la pluralité, Guillaume déclare que la question est spéculativement encore douteuse, ce qui suffit, dit-il, pour commander l'abstention, afin de ne pas s'exposer au péril d'une faute grave; évidemment, après le décret de 1228, il aurait été plus net. Le *De universo* se place entre 1231 et 1236.

Le titre des écrits indique assez clairement le sujet, exception faite pour le *De universo*, le *De rhetorica divina*, le *De faciebus mundi*, le *De claustro animæ*. Le *De universo*, qui est l'œuvre la plus longue et, avec le *De anima*, la plus importante, traite, en deux parties, de l'univers matériel et de l'univers spirituel. Le *De rhetorica divina*, sous la forme d'un traité de rhétorique, enseigne l'art de prier. En revanche, le *De faciebus mundi* est un véritable traité de l'éloquence de la chaire. Les *facies mundi*, ce sont les objets matériels, signes et représentations des objets spirituels; l'étude des *facies mundi* est la science des comparaisons, des allégories et des métaphores. Le *De claustro animæ* assimile à la vie claustrale la vie de l'âme.

Les derniers éditeurs ont multiplié à plaisir les traités de Guillaume. Le *De fide* et le *De legibus* sont, en réalité, un traité unique sous ce titre : *De fide et legibus.* Les six traités suivants constituent, dans les manuscrits, une *Summa de vitiis et virtutibus*, divisée en trois parties traitant successivement des vertus, des mœurs, et enfin, dans trois sections, des vices et des péchés, des tentations et des résistances, des mérites et de la récompense des saints. Le *De sacramento in generali* et les traités sur les sacrements en particulier forment un seul traité *De sacramentis.* Restent donc, à l'actif de Guillaume, vingt-deux traités où l'on est autorisé à discerner des fragments d'un des plus vastes monuments qu'ait édifiés la scolastique. Cette encyclopédie. Guillaume l'appelait tantôt « science divine, divinale, sapientiale ou spirituelle », tantôt « philosophie première et théologique, philosophie sapientiale », ou même « métier premier, sapiential et divinal ». *Opera*, t. I, p. 102, 24, 76, 407, 69, 76, 593. Elle a sept parties. La Ire traite de Dieu et est représentée par le *De Trinitate.* Viennent ensuite l'étude de l'ensemble des créatures et des rapports du monde avec Dieu (IIe et IIIe parties, représentées par la Ire partie du *De universo*); la science des purs esprits (IVe partie, représentée par la IIe partie du *De universo*). Puis, nous arrivons à l'homme. La Ve partie est formée par le *De fide et legibus* (vraie religion); la VIe par le *De sacramentis.* Rejetant en dehors de la science divine la psychologie proprement dite et l'annexant à la philosophie naturelle, Guillaume, dans sa VIIe et dernière partie, s'occupe des facultés les plus nobles de l'âme, de la volonté, des vertus et des mœurs, des vices et des péchés, des mérites et des récompenses réservées à la vertu : c'est l'objet de la *Summa de vitiis et virtutibus.* Ainsi Guillaume, à l'exemple de ses contemporains et selon un plan qui, sans en avoir la perfection architecturale, offre des analogies avec celui de la *Somme théologique* de saint Thomas, cherchait à coordonner son enseignement, et, quand il achevait la *Summa de vitiis et virtutibus*, « il mettait en réalité la dernière main à un vaste ouvrage que l'on pouvait appeler sa Somme. Il porte ce nom dans l'un des manuscrits d'Oxford : le *De fide et legibus*, le *De sacramentis*, la *Summa de vitiis et virtutibus* n'y sont désignés que par ces mots : *Quinta pars, sexta pars, septima pars Summe Parisiensis.* » N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 197.

III. Doctrine. — 1° *Sources.* — Après A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, 2e édit., Paris, 1843, p. 298-299, et d'une manière plus complète, N. Valois, *op. cit.*, p. 198-206, a dressé la liste des auteurs cités par Guillaume. Ce sont : parmi les Grecs, Hermès Trismégiste, Hippocrate, Platon (il semble n'avoir connu que le *Timée*, par la traduction de Chalcidius), Aristote (il cite les diverses parties de *l'Organon*, la *Métaphysique*, la *Physique*, *De l'âme*, le traité *Du sommeil et de la veille*, celui *Des animaux*, ceux *Du ciel*, *Du monde*, *Des météores*, les *Éthiques*, le traité *De la génération et de la corruption*, le traité apocryphe *Du feu grégeois*), Euclide, Ptolémée, Galien, Alexandre d'Aphrodisie, Porphyre, Thémistius, Josèphe, Origène, Eusèbe, saint Basile, saint Jean Chrysostome, le pseudo-Aréopagite, saint Jean Damascène, la prophétie dite de Méthodius; parmi les Latins, Cicéron, Virgile, Ovide, Tite-Live, Valère-Maxime, Sénèque, Pline l'Ancien, Horace, Quinte-Curce, Juvénal, Martial, Apulée, Macrobe, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, Julien Pomère (il cite sa *Vie contemplative* sous le nom de saint Prosper), Fauste de Riez, Boèce, saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, saint Bède, saint Bernard, Hildebert du Mans, Hugues de Saint-Victor, Gilbert

de la Porrée (il cite son *Liber sex principiorum* sous le nom d'Aristote), Guigues le Chartreux, Joachim de Flore, Alain de Lille, et sept ouvrages anonymes : l'*Itinerarium Clementis* ou *Liber disputationum Petri contra Simonem magum* (qu'il attribue à saint Clément romain), le *Libellus disputationum cujusdam christiani et cujusdam sarraceni*, le *Liber experimentorum*, le *Liber imaginum lunæ*, le *Liber maleficiorum*, le *Liber sacratus*, les *Libri judiciorum astronomiæ;* parmi les écrivains arabes et juifs : Albategni, Alfarabi, Avicenne, Albumazar, Algazel, Artéphius, Alfragan, Ali, Aven Nathan, Alpetrangi, Averroès, Salomon ibn Gabirol dit Avicebron, qu'il admire beaucoup et qu'il suppose avoir été un chrétien vivant sous la domination arabe. Il ne nomme jamais Maimonide; néanmoins il est hors de doute que Guillaume d'Auvergne a copieusement utilisé le *Guide des indécis* de cet auteur. L.-G. Lévy, *Maimonide*, Paris, 1911, p. 262.

Les sources de Guillaume d'Auvergne sont donc nombreuses. Une étude approfondie de ses œuvres en révélera probablement de nouvelles. Il y a des chances pour que Maimonide ne soit pas le seul écrivain qu'il mette à profit sans prononcer son nom. A la suite de B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, Paris, 1892, t. v, p. 196-200, G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, Munster, 1891, a montré que son *De immortalitate animæ* reproduit presque littéralement l'ouvrage homonyme de l'archidiacre Gundissalvi. Le *De claustro animæ* s'inspire manifestement du livre III du *De claustro animæ* d'Hugues de Saint-Victor. S. Talamo, *L'aristotélisme de la scolastique dans l'histoire de la philosophie*, trad. franç., Paris, 1875, p. 228, 229, 231, 250, 256, a pu citer Guillaume parmi les docteurs qui ont jugé Aristote avec liberté et indépendance. Il fait grand cas du Stagirite, mais, au besoin, il l'abandonne ou lui préfère Platon. Ce qui est particulièrement remarquable, c'est la place qu'il accorde à la philosophie arabe. Dans un temps où les chrétiens en Orient et en Espagne combattaient l'islam, il s'attaque à l'influence des penseurs arabes. S'il décerne à Averroès le titre de *philosophus nobilissimus*, *Opera*, t. I, p. 851; t. II *a*, p. 101, il est « le premier des scolastiques » qui réfute l'averroïsme « à chaque page, tantôt sous le nom d'Aristote, tantôt sous de très vagues dénominations, comme *expositores*, *sequaces Aristotelis* ». E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3e édit., Paris, 1867, p. 225. L'attention qu'il a donnée aux écrivains juifs, cf. J. Guttmann, *Guillaume d'Auvergne et la littérature juive*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1889, t. XVIII, p. 243-255, achève de témoigner de l'ampleur de ses informations.

2° *Théologie*. — Il serait désirable que la théologie de Guillaume d'Auvergne fût étudiée à fond. Divers points ont été indiqués déjà dans le *Dictionnaire;* d'autres le seront ultérieurement. Voir ABSOLUTION, t. I, col. 175; AME, col. 1006; ANGES, col. 1226; AUGUSTINISME, col. 2556; BACON, t. II, col. 14; CONFESSION, t. III, col. 894, 908, 911, 914; CONFIRMATION, col. 1073, 1075; CRÉDIBILITÉ, col. 2258, 2265-2266; DÉMON, t. IV, col. 390-392; DOGMATIQUE, col. 1559; DONS DU SAINT-ESPRIT, col. 1770-1771, 1774; ESSENCE, t. V, col. 844; EUCHARISTIE, col. 1303, 1304, 1305, 1310; FIN DU MONDE, col. 2538-2539; FOI, t. VI, col. 118-119, 340, 438. Toutes les idées théologiques de Guillaume n'ont pas la même valeur. Des opinions surannées s'y rencontrent, des bizarreries apparaissent. Mais les vues intéressantes s'y présentent fréquemment. Guillaume a du savoir, de l'ouverture et de la pénétration d'esprit. Franchement orthodoxe, il ne veut pas qu'on préfère ses discours à ceux des Pères, n'ayant d'autre but, dit-il, que *ut veritatem eorum per vias probationum astruam, et contraria destruam eorumdem. Opera*, t. II *a*, p. 226

Alors que nombre de ses contemporains se laissent prendre aux excès d'un certain aristotélisme ou de l'averroïsme, il réfute sur bien des points Aristote qu'il admire et il soumet à une critique « sévère mais non malveillante » les commentateurs arabes. Il a l'œil ouvert sur les tentatives des hérésiarques. Il consacre une partie notable du *De universo* à la preuve de l'unité de Dieu et à la réfutation du manichéisme, représenté à cette époque par les cathares; il pourchasse toutes les erreurs de quelque côté qu'elles viennent, chez les philosophes de l'antiquité comme dans les écoles du moyen âge. Il admet que l'hérésie soit extirpée par le fer et le feu. Cf. N. Valois, *op. cit.*, p. 24-27, 238-241, 247, 310.

Au commencement du XIIIe siècle, l'astrologie eut grand succès. Les plus fermes esprits, les meilleurs théologiens ne résistèrent pas toujours à l'entraînement général. Guillaume d'Auvergne eut le rare mérite de la combattre. A vrai dire, il lui fit une part minime, admettant l'influence des astres sur quelques objets matériels : la moelle des os, la sève des plantes, les liquides, soutenant — et en cela il devançait l'arrêt de la science moderne — que la mer obéit à la lune; mais il partit en guerre contre les divagations des astrologues et leurs doctrines malfaisantes, qui ne tendaient à rien moins qu'à détruire le libre arbitre et le dogme de la providence. De même, Guillaume est en avance sur son temps dans l'assaut qu'il livre aux superstitions de tout genre. Crédulité outrée, livres d'alchimie, de maléfices, de magie, récits de fantômes, contes de fées, légendes où les loups-garous interviennent, apparitions de follets, hallucinations, enlèvements, catastrophes prédites par les devins, tout cela ne trouve pas grâce devant lui, aucune de ces imaginations ne lui paraît digne des *scientes et rationales. Opera*, t. I, p. 1039. Au sujet des démons, il ne rejette pas toutes les légendes populaires. A propos de Merlin et de ses prophéties, il regarde comme non improbable le récit « fameux » qui fait de lui *filius dæmonis incubi... Quod autem propheta in eadem regione habitus est..., ex instructione vel doctrina paterna hoc accepisse non immerito credi potest. Opera*, t. I, p. 1072. Il évite toutefois beaucoup d'errements qui avaient cours en matière de démonologie. Il appuie sur l'importance de la doctrine des démons, qu'il se flatte d'avoir formulée le premier : *notum est tibi quia de rebus hujusmodi nihil ab eis qui præcesserunt ad hæc tempora devenit*, et il ajoute assez heureusement : *quapropter grata fiant tibi hæc quæ audivisti, quæ, etsi plene nec tibi nec aliis forsan de rebus a consuetudine nostra tam remotis sufficiant, occasionem tamen et nonnulla initia ea quæ desunt inveniendi tibi ac aliis philosophantibus præstant. Opera*, t. I, p. 1065. De ses preuves de l'existence de Dieu on a dit qu'elles sont « entièrement neuves » et qu'elles « contiennent des points de vue que Bonaventure et Thomas d'Aquin mettront bientôt à profit ». C. Henry, *Histoire des preuves de l'existence de Dieu au moyen âge*, dans la *Revue thomiste*, Paris, 1911, t. XIX, p. 142. « Entièrement neuves » est excessif. Cf. S. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, Munich, 1900, p. 45-56. Elles dépendent de saint Augustin, de l'ancienne scolastique, et des Arabes. Mais Guillaume y a ajouté du sien. Des arguments *a priori*, qui rappellent celui de saint Anselme, sont caducs; d'autres, meilleurs, préparent une partie de l'argumentation de saint Thomas. Il emploie dans un sens orthodoxe la formule : « Dieu est l'être formel des choses », qui peut si aisément tourner au panthéisme.

En même temps que sur la théologie de Guillaume d'Auvergne, ses écrits nous renseignent sur les idées et les mœurs de son temps. Tel passage où il traite du sacrement de la confirmation, par exemple, est riche de substance historique : *Quam imperiti, quam indevoti*

illud hodie suscipiant, quam turbulenter, irreverenter, ad illud hodie accedatur, ipsi oculi nostri faciunt nobis fidem, propter quod nec mirum si virtus ejus et efficacia apud hujusmodi homines aut parva sit aut nulla, id est quod speciem christianæ religionis et signa omnia sanctitatis, et ipsum nomen, non solum erubescant sed etiam formident, rarissimi enim sunt qui non erubescant atque formident facere bona aut loqui vera in conspectu hominum etiam christianorum. De sacramento confirmationis, Opera, t. I, p. 428-429. Si l'on ne savait de qui est ce texte, croirait-on qu'il concerne le moyen âge et qu'il vise les contemporains de saint Louis ? Parce qu'il se trouve dans un traité dogmatique, composé à froid, loin des entraînements de l'éloquence de la chaire, il a plus de force qu'un autre texte très dur pour le clergé d'alors, et dont B. Hauréau, qui l'a extrait d'un sermon inédit, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, Paris, 1893, t. VI, p. 228-229, dit que, pour l'apprécier à sa juste valeur, il importe de se rappeler qu' « il est admis qu'un prédicateur peut, en accusant, manquer de mesure ».

3° *Philosophie.* — Croyant très orthodoxe, Guillaume défend les droits de la raison et marque nettement ses frontières et celles de la foi. *Nec attendas sermonibus philosophorum in parte ista* (il s'agit de l'action de Dieu sur les créatures), *nec etiam in aliis, si vis eruditus esse et absque errore in rebus divinalibus :* voilà pour la foi. Et voici pour la raison : dans les traités philosophiques, il précise que ses arguments ne reposent pas sur le témoignage des Écritures, mais sur des preuves rationnelles; *tu autem intellige quia in omnibus tractatibus istis specialibus non utor testimonio legis alicujus, nec intentionis meæ est veritatem communem et communiter sciendam vel credendam ab hominibus astruere per testimonia sed per probationes irrefragabiles. Opera*, t. I, p. 1028. L'autorité d'Aristote n'est pas une preuve, et il se garde de l'alléguer comme telle, *cum propositum meum sit, et in hoc tractatu et ubicumque possum, certitudinem facere demonstrativam post quam non relinquitur tibi dubitationis ullum vestigium*, t. II *a*, p. 65; cf. p. 116. En termes magnifiques, il se déclare partisan du progrès indéfini des sciences, t. II *a*, p. 158.

La philosophie de Guillaume a été l'objet de plusieurs monographies. Elle est tout à fait digne d'attention, étant donnée surtout la date où il écrivait. Mais elle est parfois indécise; l'aristotélisme imparfait, dont les éléments apparaissent chez lui « à l'état sporadique » et qui se teinte d'idées néoplatoniciennes, « est étrangement allié aux doctrines de l'ancienne scolastique : Guillaume essaie de concilier les innovations avec les legs du passé, et là où la conciliation lui paraît impossible, c'est la tradition qui l'emporte. Il en résulte un manque caractéristique de cohésion doctrinale. » M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, p. 290.

Dans la question des universaux Guillaume n'est pas, quoi qu'en ait dit B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. II *a*, p. 166, du nombre « des réalistes les plus intempérants ». Il professe un réalisme modéré qui lui est propre, et qui avoisine çà et là le conceptualisme et ailleurs semble préluder au réalisme thomiste. Le premier des scolastiques, à notre connaissance, il enseigne la distinction réelle de l'essence et de l'existence. « Sans doute les mots *distinctio realis* ne se rencontrent pas dans ses écrits, mais les termes dont il se sert pour exprimer sa pensée expriment l'idée sans équivoque ou obscurité. » C. Henry, *Revue thomiste*, Paris, 1911, t. XIX, p. 446. L'auteur auquel il est directement redevable de cette doctrine paraît être Avicenne. Cf. S. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, Munich, 1900, p. 25. Le premier encore il a franchement posé le problème de l'origine des connaissances. Il a bien vu quelques aspects du problème. Il a dénoncé la théorie averroïste de l'intellect agent séparé, intermédiaire entre Dieu et l'homme, exerçant une influence mystérieuse sur la multitude des intelligences passives et enfantant la pensée. Il rejette la théorie du *phantasma* spiritualisé, ou de l'espèce sensible transformée en espèce intelligible sous l'influence dépurative de l'intellect agent, théorie présentée faussement comme aristotélicienne et grosse de conséquences ruineuses; beaucoup, avant lui et après lui, s'y laissèrent prendre. Où il est moins heureux, c'est quand il repousse la division de l'intellect en agent et possible. Et, sans parler du reste, sa théorie de la vision en Dieu, qui fait songer à l'ontologisme, est grandement défectueuse. Cf. les textes rassemblés par N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 266-278. Il est de ceux qui n'osent pas renoncer aux sphères homocentriques d'Al Bitrogi, d'Averroès et d'Aristote, qui rejettent les excentriques et les épicycles de Ptolémée, mais aussi de ceux qui dénoncent la contradiction formelle entre l'aristotélisme et l'omnipotence divine, et qui, par là, contribuent à susciter cette science parisienne du XIVe siècle qui, ainsi que l'ont établi les admirables travaux de P. Duhem, formula, avant Newton, Descartes, Galilée et Léonard de Vinci, les principes sur lesquels repose la science moderne. Cf. A. Dufourcq, *Les origines de la science moderne d'après les découvertes récentes*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1913, p. 353, 360-362.

4° *Place de Guillaume d'Auvergne dans la scolastique.* — Avec Dominique Gundissalvi et, à une place inférieure, Alfred de Sereshel, Guillaume d'Auvergne forme le groupe des précurseurs dans l'ancienne scolastique du XIIIe siècle. Aristotélisme, platonisme ou néo-platonisme, éléments juifs et arabes, tout cela est en train d'agir sur la pensée chrétienne. Guillaume a de ces sources diverses une connaissance relativement large; il aperçoit les problèmes qui se posent, il s'attache à les résoudre. S'il n'y réussit pas toujours, s'il n'échappe pas à toute incohérence doctrinale, il donne plus d'une fois des solutions heureuses, il fraye les bonnes routes. Il se rend compte des dangers que présentent les idées nouvelles, et, selon la juste remarque de S. Schindele, *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. XII, col. 1590, tout entier à ce qui est pratique et actuel, il combat l'hérésie régnante du catharisme et les thèses périlleuses de la philosophie arabe et le monopole qu'elle exerce sur Aristote. Ajoutez à cela qu'il est de la lignée de ces grands esprits du moyen âge qui embrassèrent tout le cycle des sciences alors connues. Évêque et docteur, Guillaume d'Auvergne est une des nobles figures du XIIIe siècle.

Il est difficile de mesurer son influence sur les scolastiques venus après lui. A défaut de citations, dont les scolastiques n'usaient pas toujours quand ils faisaient usage d'un livre, et en admettant, avec C. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1858, t. I, p. 52, que ce qui lui a manqué, pour agir décisivement sur l'école, ç'a été « l'énergique appui d'un ordre religieux intéressé à propager ses écrits et sa gloire », les nombreux manuscrits de ses œuvres témoignent d'une diffusion sérieuse. Les éloges que lui décernent les copistes indiquent en quelle estime on le tenait. *Nobilissimus philosophus... Vir elevatæ intelligentiæ et profundæ speculationis..., cujus nomen non delebitur de terra viventium*, portent des manuscrits de Chartres et d'Oxford. Cf. N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 326. Des questions qu'il avait soulevées, des théories qu'il avait développées le premier, se retrouvent dans la scolastique postérieure. Pour ne rien dire des pages d'un Thomas de Cantimpré, d'un Étienne de Bourbon, cf. A. Lecoy de La Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés d'É. de Bourbon*, Paris, 1877, p. 383, 387-389, et d'un Joinville, édit. Wailly, Paris,

1874, p. 26, qui sont à l'honneur de l'évêque — celles de Thomas de Cantimpré furent extraites, au XVe siècle, de son *Bonum universale de apibus*, l. I, c. XIX, LV, et on en forma un recueil intitulé : *Determinatio Parisiensis de pluralitate beneficiorum* — Roger Bacon le mentionne avec une sympathie qu'il a rarement pour ses contemporains. *Opus tertium*, c. XXIII, dans J.-S. Brewer, *Fr. R. Bacon opera quædam hactenus inedita*, Londres, 1859, p. 74-79. Cf. F. Picavet, *Roger Bacon. La formation intellectuelle d'un homme de génie au XIIIe siècle*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er juin 1914, p. 656-657. Son opinion était invoquée, au concile œcuménique de Vienne, par Guillaume Durand le jeune. *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*, part. II, tit. XXI, Paris, 1671, p. 110. Dans un traité *Contre la pluralité des bénéfices*, où il s'inspirait de Guillaume d'Auvergne, Denys le Chartreux l'appelait « ce docteur que beaucoup ne craignent pas d'égaler à saint Thomas ou à saint Bonaventure ». Raoul de Presles, *La cité de Dieu*, l. XV, c. XXIII, louait sa lutte contre les superstitions. Pierre d'Ailly, *De legibus et sectis contra superstitiosos astronomos*, dans Gerson, *Opera*, édit. E. du Pin, Paris, 1706, t. I, p. 781, reproduisait un chapitre du *De fide et legibus*. La *Rhétorique divine* et la *Pénitence* furent traduites en français et l'imprimerie multiplia de bonne heure les éditions de ses divers traités.

Comme la plupart des hommes illustres du moyen âge, Guillaume d'Auvergne passa pour s'être adonné à la magie. On prétendit qu'à l'imitation du pape Sylvestre II, de Robert de Lincoln, d'Albert le Grand et de Roger Bacon, il avait fabriqué des statues parlantes. Cf. G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Paris, 1625, p. 491, 493. On le proclama un adepte convaincu des rêveries des hermétistes. Il est possible, comme le conjecture N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 328, que cette étrange réputation que l'on a faite, après coup, à Guillaume vienne de ce qu'il a cité avec complaisance les ouvrages du pseudo-Hermès Trismégiste. En tout cas, la métamorphose était complète qui transformait en initié de l'hermétisme et en magicien un adversaire déclaré de la superstition et de la magie.

I. ŒUVRES. — Il y a deux éditions générales des œuvres de Guillaume d'Auvergne, celle de Venise, 1591, et celle d'Orléans et Paris, 1674, 2 in-fol. On donne souvent à cette dernière le nom du chanoine de Chartres Le Ferron, qui communiqua à l'éditeur la copie de plusieurs manuscrits de Chartres. Sur les éditions anciennes des œuvres isolées, voir L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgard, 1827, t. II, n. 8225-8323; Copinger, *Supplement to Hain*, Londres, 1895, t. I, n. 8228-8319; t. II *a*, n. 2856-2878; t. II *b*, n. 8314.

II. TRAVAUX. — E. du Pin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le XIIIe siècle*, 2e édit., Paris, 1701, p. 229-239; F. Vivant, *De re beneficiaria sive de non possidendis simul pluribus beneficiis*, Paris, 1710 (rétablit la doctrine de Guillaume); C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis illorumque scriptis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 100-105; dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1763, t. XXIII, p. 460-482; Daunou, dans l'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1835, t. XVIII, p. 357-385; X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1841, t. II, p. 168-172; Javary, *Guillelmi Alverni, episcopi Parisiensis, psychologica doctrina ex eo libro quem « De anima » inscripsit exprompta*, Orléans, 1851; A. Sevestre, *Dictionnaire de patrologie*, Paris, 1852, t. II, col. 1609-1626; B. Hauréau, dans *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1865, t. XXI *b*, p. 204-212; *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. II *a*, p. 143-170; *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1891, t. I, p. 186, 374; t. II, p. 105, 190; t. III, p. 272; t. IV, p. 31, 266-267; t. V, p. 55, 59-60, 72-73, 138-139, 142-143, 151, 154, 161-162, 171-172, 196-200; t. VI, p. 228-229; K. Werner, *Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne*, Vienne, 1873 extrait des *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1873, t. LXXIII, p. 257-326; *Wilhelms von Auvergne Verhaltniss zu den Platonikern des XII Jahrhunderts*, Vienne, 1873 (extrait des *Sitzungsberichte*, 1873, t. LXXIV, p. 119-172); N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880; J. Guttmann, *Guillaume d'Auvergne et la littérature juive*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1889, t. XVIII, p. 243-255; *Die Scholastik des XIII Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum*, Breslau, 1902, p. 13-32; M. Baumgartner, *Die Erkennistslehre des Wilhelm von Auvergne*, Munster, 1893 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. II *a*); P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 211-221, 252-262; G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einem Anhange enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animæ*, Munster, 1897 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. II), cf. N. Valois, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1898, t. LIX, p. 408-410; S. Schindele, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wessenheit und Dasein in der Scholastik*, Munich, 1900; *Beiträge zur Metaphysik des Wilhem von Auvergne*, Munich, 1900; dans le *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. XII, col. 1586-1590; Borrelli de Serres, *Livre de dépenses d'un dignitaire de l'église de Paris en 1248*, Paris, 1904; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 9e édit., Berlin, 1905, p. 279, 280, 283-284; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, p. 285, 289-293; C. Henry, *Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique*, dans la *Revue thomiste*, Paris, 1911, t. XIX, p. 446-450; Ziesché, *Die Sakramentlehre des Wilhelm von Auvergne*, dans *Weidenauer Studien*, Vienne, 1911, t. IV, p. 149-226; J. de Guibert, *Le texte de Guillaume de Paris, sur l'essence du sacrement de mariage*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, mai-juin 1914, p. 422-427.

F. VERNET.

2. GUILLAUME D'AUXERRE, archidiacre de Beauvais et célèbre professeur de théologie à Paris vers le commencement du XIIIe siècle, a écrit sur les quatre livres des *Sentences* une *Summa aurea* qui jouissait en son temps d'une très grande vogue; elle parut à Paris d'abord en 1500, puis en 1518, et à Venise en 1591. Guillaume d'Auxerre est, dit-on, le premier qui, dans la théorie des sacrements, se soit servi des termes caractéristiques de *matière* et de *forme*. Il a aussi composé une Somme liturgique, restée inédite, où Durand l'Ancien, l'auteur du *Rationale divinorum officiorum*, et, après lui, Martène, dans son *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, ont l'un et l'autre beaucoup puisé. Appelé à Rome, en 1230, par les affaires de l'université de Paris, Guillaume ne tarda pas à mourir, entre 1230 et 1232, mais non pas à Rome même.

Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 145 sq.; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 225-228; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1906, t. II, col. 263-264.

P. GODET.

3. GUILLAUME DE CHAMPEAUX, de *Campellis* ou *Campellensis*, ainsi nommé du village de Champeaux, en Brie, près de Melun, où il était né vers l'an 1068, nous apparaît, dans les premières années du XIIe siècle, en possession à Paris de la chaire du cloître Notre-Dame. Élève de Roscelin, il ne laissait pas de contredire nettement son ancien maître et d'enseigner le réalisme le plus décidé. D'après lui, les genres sont des choses, *res*. Le genre se trouve le même, essentiellement, tout entier simultanément dans tous les individus qui composent le genre. En sorte que ces individus, identiques quant à l'essence, *quorum nulla est in essentia diversitas*, diffèrent seulement par les éléments accidentels, *sola multitudinis accidentium varietate* Guillaume professait avec un immense éclat, lorsqu'en 1108, éclipsé par son disciple Abélard dans la discussion du pro-

blème des universaux, il abandonna l'école du cloître, où il avait jusqu'alors enseigné, pour se retirer dans un des faubourgs de Paris, près d'une chapelle dédiée à saint Victor. Mais, là, il reprit bientôt ses leçons; et, pressé de nouveau par Abélard, il accorde, en maintenant le système de l'unité de substance ou d'essence, que le genre n'est plus que le sujet universel, auquel il advient la forme de l'individualité. Cette concession était une simple correction, non pas un désaveu. Les ardents débats qui suivirent et mirent aux prises l'un avec l'autre Guillaume de Champeaux et son impétueux contradicteur, ne se terminèrent qu'en 1113, par la nomination de Guillaume à l'évêché de Châlons-sur-Marne. Guillaume y mourut au commencement de 1122, entouré de la considération universelle.

On a de lui quelques fragments *De origine animæ* et *De eucharistia*, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1039 sq., 1045; M. Patru en a publié quelques autres, *De natura et origine placita*, Paris, 1847; d'autres enfin, sur l'essence de Dieu et sur les trois personnes divines, ont paru dans les *Fragments philosophiques* de Cousin, Paris, 1865, t. II, p. 328-333.

Ses *Sententiæ* sont restées inédites. Martène, *Anecdota*, t. V, p. 881, en a publié un fragment, qui est reproduit, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1043. Le fragment *De eucharistia*, cité plus haut, provient du même ouvrage.

Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle*, Paris, 1867; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 192-193; *Histoire littéraire de la France*, t. X, p. 507-516; *Kirchenlexikon*, t. XII, col. 1599; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, Paris, 1894, t. I, p. 105-110; Kraus, *Histoire de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1904, t. II, p. 219-230; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1906, t. II, col. 9, note 2 ; G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, Lille, 1891.

P. GODET.

4. GUILLAUME DE GOUDA, ou **TER GOUW**, dans les Pays-Bas, dont le nom a été souvent défiguré en Gaudan, écrit lui-même qu'il était frère mineur de l'observance, au commencement de son *Expositio mysteriorum misse et verus modus rite celebrandi*. On ne sait rien autre de lui, mais ce petit traité montre son érudition tout en attestant sa piété, car, sans être une exposition proprement dite de la messe, il renferme de nombreuses applications des textes de l'Écriture sainte et une foule de pensées pieuses. De là, son immense popularité à la fin du XVe siècle. L'*Expositio misse* parut, dit-on, à Cologne vers 1486; il y en a aussi des éditions d'Anvers et de Deventer que les bibliographes fixent à la même époque, puis elles se multiplient dans ces villes et ailleurs pour arriver au chiffre de vingt, toutes antérieures à 1500. On a attribué au P. de Gouda un *Dialogus inter clericum et laicum super dignitate regia*, qui n'est autre que la *Disputatio inter clericum et militem*, de son homonyme Guillaume Occam.

Wadding et Sbaralea, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1807; la nouvelle édition, *ibid.*, 1908, est plus précise pour les dates; Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1886, p. 26.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

5. GUILLAUME DE PARIS, ainsi nommé de son lieu d'origine, prit l'habit dominicain au couvent de Saint-Jacques de Paris, on ignore à quelle date exacte, mais ce fut dans le dernier quart du XIIIe siècle. Docteur de Paris et prieur du couvent le plus en vue de la capitale, frère Guillaume fut choisi par Philippe le Bel pour confesseur. Echard se trompe, en le donnant pour successeur dans cette charge à Nicolas de Freauville, lui aussi dominicain, et qui mourut cardinal du titre de Saint-Eusèbe, vers 1324. C'est au P. Imbert que frère Guillaume succéda réellement vers 1307; c'est ce qui ressort du testament du roi Philippe le Bel, du 17 mai 1311, où Guillaume de Paris est nommé un de ses exécuteurs testamentaires et se trouve qualifié du titre de confesseur. Nous savons par ailleurs que Frère Imbert, à la date du 13 octobre 1307, était encore confesseur du roi. Voir la dissertation sur ce sujet dans Matth. Texte, *Confesseurs des rois de France, depuis S. Louis jusqu'à Henri II*, manuscrit, archives de l'ordre, p. 128 sq. Dans un codicille du 28 novembre 1314, Philippe le Bel remplace, comme exécuteur testamentaire, frère Guillaume, décédé, par frère Renaud, prieur du couvent de Poissy. Nommé grand inquisiteur du royaume, il exerçait cette charge dès 1303. A ce titre, il eut à s'occuper activement du procès des templiers. Ce n'est pas ici le lieu de dire la part qu'il eut dans ces débats; seule, son activité théologique nous intéresse pour le moment. Nous avons de frère Guillaume de Paris : 1° *Tabula juris*. On trouve l'attribution de cette œuvre à frère Guillaume dans la *Tabula*, publiée par Denifle, *Archiv*, t. II, p. 226-240, n. 56. Cette table, dans laquelle *nominantur omnia scripta sive opuscula FF. magistrorum sive bacul. de ordine prædicatorum*, est antérieure à celle de Pignon, *Cathalogus fratrum qui claruerunt doctrina*, et ainsi se trouve infirmée l'opinion de Schulte, *Geschichte der Quellen*, etc., t. II, p. 99, qui prétendait que l'ouvrage de Guillaume de Paris se trouvait cité pour la première fois par Pignon. Lusitanus (Antoine de Sienne), *Bibliotheca fratrum ord. præd.*, Paris, 1585, p. 98, dit aussi que frère Guillaume de Paris composa *Tabulam sive Repertorium breve ad inveniendum facile in Decreto et Decretalibus quæcunque notabilia*. Incipit : *Promte volentibus*. Nous ignorons si cet ouvrage subsiste encore. Denifle, *loc. cit.*, émet un doute sur l'identité de l'auteur de la *Tabula juris* et de frère Guillaume de Paris, l'inquisiteur; il ne s'en explique pas autrement. Les autres auteurs, Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 518; Lajard, *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 140; Schulte, *op. cit.*, t. II, p. 99, supposent que c'est le même auteur. 2° Frère Guillaume composa un traité des sacrements, sous ce titre : *Dialogus de septem sacramentis*. Les remarques que fait Echard à propos de ce traité sont intéressantes. Avec raison, il rejette l'opinion de ceux qui ont attribué ce traité à Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris. Celui-ci, en effet, est mort le 30 mars 1249; or l'auteur confesse vers la fin du dialogue qu'il l'a composé d'après les écrits de frère Thomas d'Aquin et de frère Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V. A la date de 1249, saint Thomas n'avait que 24 ans. Ce fut donc entre 1274, date de la mort de saint Thomas et la date de sa canonisation, en 1323, que ce traité aurait été composé, et comme frère Guillaume est mort en 1314, nous pouvons fixer approximativement à la fin du XIIIe siècle ou tout à fait au début du XIVe la composition de cet ouvrage. Du reste, frère Claude de l'Épine, dans le prologue de l'édition faite par ses soins vers 1550, dit bien que ce traité a été composé, il y a deux cents ans, par Guillaume de Paris. Echard note que de son temps il a vu une édition de ce traité sans aucune indication, à Paris, chez les clarisses, dites de l'*Ave Maria*, avec ce titre : *Incipit liber Guillelmi Parisiensis de septem sacramentis. — Explicit tabula sacramentalis Guillelmi Parisiensis*. On conserve d'autres manuscrits de cet ouvrage. Echard en avait consulté deux à Saint-Victor : n. *552*, sans nom d'auteur avec le simple titre : *Dialogi de sacramentis interlocutoribus Petro et Gilone;* l'autre, n. *1126*. Trois autres manuscrits à la Nationale : n. *3473* et *3474*. Le premier sous le titre de *Guillelmi episcopi Parisiensis dialogus de septem sacramentis*. Le troisième manuscrit, n. *3209*, sans nom d'auteur, est

intitulé : *Tractatus de septem sacramentis per modum dialogi editus.*

Ce traité a eu plusieurs éditions incunables. Echard avait pu consulter celle qui se conservait dans la *Regia*, in-4°, D 396, sans aucune indication de date, ni de lieu, ni d'imprimeur. Elle portait ce titre explicite et intéressant : *Tractatus de septem sacramentis Ecclesiæ sumtus ex scriptis S. Thomæ de Aquino, ac Petri de Tarentasia, qui per modum quæstionum discipuli ac magistri responsionum de cujuslibet sacramentis efficacia ordinate loquitur et distincte : in quo Petrus sub cujusdem discipuli nomine quærit, et per Gregorium eidem ut a magistri vicem gerente respondetur. — Explicit tractatus de septem sacramentis.* Une autre édition incunable, Paris, in-4°, Jean Bonhomme, 1489, avec ce titre : *D. Guillermi Parisiensis episcopi sacri eloquii doctoris clarissimi dialogus libri sui de sacramentis medullam funditus et compendiose complectens.* Fin : *Igitur Petre hæc paucula quæ dicta sunt de septem sacramentis tibi sufficiant, quæ ut potui brevius de scriptis fratris Thomæ principaliter collegi, ac Petri de Tarantaize et quorumdam aliorum dicta inserendo,* etc. *Explicit : Guillermus Parisiensis super septem sacramentis.* Elle se trouvait au couvent de Saint-Honoré où Echard a pu la consulter. Même année, autre édition, in-4°, Paris, Giorgius Mittelhus, Hain, n. 8312. En 1494, le même typographe fait paraître une autre édition in-8°, avec ce titre : *Dialogus doctissimi viri Guillelmi episcopi Parisiensis de septem sacramentis. Explicit Guillelmus Parisiensis super septem sacramentis.* Ainsi, en moins de dix ans, l'on compte quatre éditions incunables de ce traité de frère Guillaume, ce qui prouve en quelle faveur on tenait cet ouvrage. Il parut ensuite en plusieurs impressions : in-16, Paris, 1500; in-8°, *ibid.*, 1550; 1587; Leipzig, 1512; Lyon, 1567; in-16, Lucques, 1580; in-8°, Florence, 1579.

D'après les titres de ces différents manuscrits ou éditions, on voit que généralement le traité est attribué à Guillaume de Paris, le confesseur du roi et l'inquisiteur, et non point à Guillaume de Paris, l'évêque, mort, ainsi que nous l'avons dit, dès 1249. Quant au titre d'évêque que l'on trouve effectivement en quelques manuscrits ou éditions, il ne doit pas être pris en considération. Nous avons, en effet, beaucoup de cas semblables où un personnage est qualifié du titre d'évêque sans qu'il n'ait jamais eu en réalité une pareille dignité : ainsi, Guillaume Peraud, l'auteur de la *Somme-le-Roi*, est souvent qualifié du titre d'évêque ou d'archevêque de Lyon; Jacques de Lausanne est également donné comme évêque de cette ville, sans qu'il l'ait jamais été.

Une autre attribution, également fausse, de ce traité a été faite par Sander, *Bibliotheca belgica*, t. II, p. 115, à l'évêque de Cambrai, Guy de Colle di Mezzo (*Collemedio, Colmieu*). Il s'appuie sur ce fait que ce Guy est appelé quelquefois *Gilo* et que, d'après Garetius, au XIV[e] siècle, quatre manuscrits de ce même traité portaient le nom de *Gilo*, comme auteur. Cette opinion a trouvé créance auprès d'autres écrivains : Valère André, Swertius, les auteurs du *Gallia christiana*, etc. Echard explique ainsi cette erreur : ce traité étant conçu sous forme de dialogue, où les interlocuteurs sont désignés par les lettres *P.* et *G.*, on a traduit *P.* par *Petrus* et *G.* tantôt par *Gregorius*, tantôt par *Gilo;* or, comme celui-ci dans le dialogue jouait le rôle de maître, on a été amené à en faire l'auteur du traité lui-même et ce dernier a été confondu avec l'évêque de Cambrai, Guy de Collemedio. On voit combien cette attribution est peu fondée. D'ailleurs, des quatre manuscrits cités, Sander, qui écrivait en 1643, n'en donne aucun.

Nous ne parlons pas ici des *Acta* de Guillaume de Paris, dans l'instruction du procès des templiers; ils se rapportent plutôt à son rôle historique qu'à son activité théologique. De même, comme inquisiteur il eut à s'occuper de plusieurs hérésies ou mouvements hérétiques de son temps, représentés par Pierre Jean d'Olive, Dulcin et Marguerite Perette. Frère Guillaume semble aussi avoir été curieux d'exégèse. Il fit don, en 1310, au couvent de San Domenico de Bologne, d'une Bible hébraïque, avec cette épigraphe : *Istam Bibliam hæbraicam dedit F. Guillelmus Parisiensis ordinis FF. prædicatorum confessor illustrissimi regis Franchorum conventui Bononiensi pro communi libraria Fratrum propter reverentiam B. Dominici anno MCCCX pridie idus febr. Quicumque legerit in ea, oret pro eo. Amen.* Cf. Montfaucon, *Diarium Italicum*, p. 401.

Matthieu Texte, *Recueil de mémoires, d'écrits et de notes pour servir à l'histoire des dominicains, confesseurs des rois de France, depuis saint Louis jusqu'à Henri II*, ms. (archives de l'ordre), p. 125-152; Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, Berlin, 1886, t. II, p. 233; Lajard, *Histoire littéraire de la France*, 1877, t. XXVII, p. 140-152; Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 518; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II (1891), p. 102, 129; L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, Paris, 1868, t. I, p. 11; tous les annalistes dominicains : Lusitanus, Piò, Fernandez, Altamura, etc.

R. COULON.

6. GUILLAUME DE RENNES, ainsi dénommé de son lieu d'origine, prit l'habit dominicain au couvent de Dinan, à une date qu'il ne nous est point possible de préciser. Nous savons néanmoins que dès le milieu du XIII[e] siècle il s'était fait un nom comme juriste. De très bonne heure cependant, il semble que les auteurs aient pris à tâche, en défigurant son nom, de rendre ce personnage plus difficile à identifier. Echard a essayé de lui rendre sa véritable personnalité. *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 130. Son qualificatif de *Redonensis* était devenu sous la plume de Lusitanus (Antoine de Sienne), *Bibliotheca fratrum ordinis prædicatorum*, Paris, 1585, p. 102, *Celdonensis*, qu'il corrige ensuite dans les *errata* en *Cerdonensis*. Ainsi que le fait remarquer Echard, cette appellation rappelle un peu son véritable nom de *Redonensis*, mais les écrivains ou bibliographes postérieurs lui conservèrent le nom de *Celdonensis*, de ce nombre Possevin, Piò, Fernandez, Altamura. Même Gilbert de La Haye, dans sa *Bibliotheca belgo-dominicana* (manuscrit), le dénomme *Geldonensis*, et en fait ainsi un Flamand, originaire de Judoigne. D'autres enfin, tels que Bandellus, dans son traité *De conceptione beatæ Virginis*, l'appellent *episcopus Metensis;* et Alva, voulant le corriger, dans *Sol veritatis radius*, 1663, col. 1355, propose la lecture *episcopus Mimatensis*. Quoi qu'il en soit de toutes ces erreurs sur le véritable nom de frère Guillaume et qu'Echard a justement relevées pour rendre sa véritable personnalité à cet éminent canoniste, nous savons qu'il fut un des disciples ou émules de saint Raymond de Penafort, dont il commenta la Somme. L'ouvrage figure dans la *Tabula scriptorum*, publiée par Denifle, *Archiv*, t. II, p. 232, sous cette rubrique : *Fr. Wilhelmus Aurelianensis scripsit apparatum super Summam Raymundi.* L'*Apparatus* fut attribué à Jean le Lecteur ou de Fribourg. Cette erreur fut commise par les éditeurs de saint Raymond : *Summa S. Raimundi de Peniafort et de pænitentia et matrimonio cum glossis Joannis de Friburgo*, in-fol., Rome, 1603. Echard a montré avec évidence que cet ouvrage n'appartenait aucunement à Jean de Fribourg, mais qu'il avait toujours été attribué à Guillaume de Rennes. Jean de Fribourg déclare lui-même qu'il n'est que l'auteur de l'index tant de la Somme de saint Raymond que de l'*Apparatus*. Voir Echard, *loc. cit.* Laget, O. P., dans son édition de la Somme de saint Raymond, in-fol., Paris, 1720, a revendiqué dans le titre même de son travail, pour Guillaume de Rennes, les gloses de la Somme.

Voir *Scriptores ordinis prædicatorum*, édit. Coulon, XVIIIe siècle, p. 424.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 130-131; B. Hauréau, *Histoire littéraire de la France*, 1885, t. XXIX, p. 602-606; F. Lot, dans la *Romania*, 1899, t. XXVIII, p. 329-333; Schulte, *Geschichte der Quellen und Litteratur des can. Rechts*, t. II, p. 413; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. III, p. 649; Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, Berlin, 1886, t. II, p. 232; Stintzing, *Geschichte rom.-canon. Rechts Deutschlands*, 1867, p. 500-503.

R. COULON.

7. GUILLAUME DE SAINT-AMOUR. Voir SAINT-AMOUR.

8. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, contemporain de saint Bernard, dont il fut l'ami intime et presque l'émule, théologien éminent par la piété comme par la science, écrivain d'une logique sûre et d'un style empreint d'onction, naquit à Liége dans les dernières années du XIe siècle, vers 1085; il était d'une noble famille. Élevé dans le monastère bénédictin de Saint-Nicaise de Reims, il y prit l'habit de saint Benoît et fut élu, en 1119, abbé du monastère de Saint-Thierry, près de Reims, qu'il gouverna sagement et avec fruit. *Gallia christiana*, Paris, 1751, t. IX, p. 187 sq. En 1735, soit santé languissante, soit aspirations à une contemplation et à une paix plus profondes, malgré les conseils de saint Bernard, il se démit de sa charge et il entra dans l'abbaye cistercienne de Signy, au diocèse de Reims Là il vécut, nonobstant la persistance de son état maladif, une vie très édifiante; mais son zèle pour la pureté de la foi l'arracha fréquemment aux douceurs et aux charmes de la contemplation. Ce fut lui qui, vers 1140, dans une lettre émue, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 531 sq., attira l'attention de saint Bernard sur les erreurs d'Abélard, en montrant qu'elles allaient à détruire toute la doctrine chrétienne. « Il ne s'agit de rien moins, écrivait-il, que de la foi en la sainte Trinité, de la personne du médiateur, du Saint-Esprit, de la grâce de Dieu et du mystère de notre rédemption. Vous vous taisez; mais, je vous le déclare, tout cela est dangereux. Regardons-nous donc comme de peu d'importance que la foi soit falsifiée ? » Il a écrit une *Disputatio adversus P. Abælardum*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 249-282. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 330-332, 463-465, sur les erreurs d'Abélard touchant la doctrine de l'expiation et les droits du démon, signalées et réfutées par Guillaume de Saint-Thierry. L'humble moine s'élèvera pareillement contre Guillaume de Conches, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 333-340, et contre Gilbert de la Porrée. Sa mort a précédé certainement celle de saint Bernard; on la date ordinairement de l'époque du concile de Reims, et du 8 septembre 1148.

Les ouvrages ascétiques ou théologiques de Guillaume de Saint-Thierry, catalogués par lui-même d'une façon incomplète, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 303 sq., se retrouvent pour la plupart, *P. L.*, t. CLXXX, col. 205 sq.; mais quelques-uns d'entre eux figurent ailleurs sous d'autres noms auxquels on les a faussement attribués. Parmi les écrits principaux de notre auteur on remarque : le *De contemplando Deo*, publié sous le nom de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 365-380; le *De natura et dignitate amoris*, *ibid.*, col. 379-408; le *De sacramento altaris liber*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 341-366, que Guillaume soumit, avant de le faire paraître, à l'examen de saint Bernard, et dans lequel il avait ramassé les textes patristiques relatifs à l'eucharistie, ceux en particulier de saint Augustin, qui ne laissaient pas d'inquiéter les âmes; le *Speculum fidei*, *ibid.*, col. 365-398, traité des vertus théologales; l'opuscule de l'*Ænigma fidei*, *ibid.*, col. 397-440; sur l'excellence et la simplicité de la foi; deux commentaires du Cantique des cantiques, dont saint Ambroise et saint Grégoire le Grand forment en quelque sorte le tissu, *P. L.*, t. XV, col. 1851-1962; t. CLXXX, col. 441-471; une courte explication du même livre, *ibid.*, col. 473-540; une *Explication de l'Épître aux Romains*, *ibid.*, col. 547-624; un opuscule *Sur la nature du corps et de l'âme*, ou sur la connaissance de soi-même. *Ibid.*, col. 695-726. Le moine de Signy avait aussi commencé d'écrire une vie de saint Bernard; son travail, inachevé, ne dépasse pas l'année 1130, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 225 sq. De sa vaste correspondance nous n'avons plus que de rares débris, elle a péri presque tout entière. La lettre *Ad fratres de Monte Dei*, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 298-394, est de lui. Voir GUIGUES Ier, col. 1966. Le livre des *Sententiæ de fide*, emprunté notamment à saint Augustin et dirigé contre Gilbert de la Porrée, est resté inédit.

Histoire littéraire de la France, 1763, t. XII, p. 312 sq.; Tissier, *Bibliotheca cisterciensis*, t. IV, p. 1 sq.; Fabricius, *P. L.*, t. CLXXX, col. 185-206; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 386-390; Kutter, *Wilhelm von St. Thierry*, Giessen, 1898; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 78-80; Chevalier, *Répertoire* et *Supplém.*, au mot *Guillaume de Saint-Thierry*.

P. GODET.

9. GUILLAUME RUBION, que les Aragonais disent leur appartenir et que les Catalans revendiquent, en assurant que le nom de Rubion, inconnu en Aragon, est fréquent chez eux, était frère mineur et fut, dit-on, disciple de Scot avant d'enseigner à son tour. Il reste de lui des commentaires sur les Sentences, imprimés sous le titre : *F. Guillelmi de Rubione venerabilis admodum patris et theologi facile doctissimi, provinciæ Aragonicæ quondam ministri, Disputatorum in quatuor libros Magistri Sententiarum libri quatuor*, 2 in-fol., Paris, 1518. Cet ouvrage avait été examiné par quatre théologiens au moment du chapitre général tenu à Assise en 1334, auquel l'auteur s'était probablement rendu comme ministre de la province de Castille, dont celle d'Aragon ne fut séparée que plus tard, et il était approuvé par le général Gérald Odon, le 25 mai. Il parut par les soins du P. Alphonse de Villa Sancta, qui se plaît à faire remarquer que son confrère, Jean de Quintana, *quondam prior Sorbonicus*, *eminentissimus doctrinæ scoticæ magister*, tenait en haute estime l'ouvrage de Rubion. Celui-ci, sans jurer *in verbo magistri*, est en général scotiste assez fidèle, tout en donnant sa propre opinion.

Wadding et Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, 1908; Félix de Latassa, *Bibliotheca antiqua de los escritores Aragoneses*, Saragosse, 1796, t. I, p. 306; Félix Torres Amat, *Memorias de los escritores Catalanes*, Barcelone, 1836, p. 306.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GUILLELMITES. — I. Histoire. II. Doctrines.

I. HISTOIRE. — Vers 1271, était arrivée à Milan, en compagnie d'un enfant qui était son fils, une étrangère, du nom de Guillelma (Guillemette, Guillemine). Elle passa pour bohémienne, fille du roi de Bohême Przémisl et de Constance. Les *Annales Colmarienses majores*, dans *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1861, t. XVII, p. 226, la disent anglaise et vierge; le premier renseignement n'inspire pas plus de confiance que le second. Qu'elle ait été bohémienne, et de la famille royale, nous n'avons, pour le prouver, que peut-être son affirmation, sûrement celle d'un de ses principaux disciples, André Saramita, lequel attesta être allé en Bohême, après la mort de Guillelma, et en avoir rapporté une entière conviction à cet égard. Cf. sa déposition du 20 juillet 1300 devant l'inquisiteur, dans F. Tocco, *Il processo dei guglielmiti*

Rome, 1899, p. 9. En tout cas, Guillelma disposait de ressources pécuniaires médiocres. Mais elle possédait les dehors de la piété, et elle exerça vite une grande influence sur les Milanais qui furent en rapport avec elle. Un de ceux qui gardèrent fidèlement sa mémoire, Denis Cotta, déclara *quod ipse nunquam fuit ita tristis aut desolatus quod, si ipse ivit ad eam, non discederet letus et confortatus ab ea*, dans *Il processo dei guglielmiti*, p. 90. Autour d'elle se groupa une petite association de disciples convaincus, n'ayant d'autre lien que leur vénération pour Guillelma, se plaisant à adopter un vêtement brun à la ressemblance de celui qu'elle portait elle-même. Ils lui attribuèrent des guérisons miraculeuses. Le bruit courut qu'elle avait reçu les stigmates. Puis, que ce soit par son fait ou par celui de ses disciples — ce que nous examinerons tout à l'heure — des doctrines étranges circulèrent.

Morte vers 1282, Guillelma fut enterrée en grande pompe au monastère cistercien de Chiaravalle, près de Milan. Une chapelle et un autel s'élevèrent sur sa tombe. Un culte enthousiaste lui fut rendu. Devant son image brûlaient des lampes. En son honneur furent composées des hymnes, des litanies. On fêta les anniversaires de sa mort et de la translation de ses restes à Chiaravalle; une troisième fête qu'on solennisa dans le même esprit fut celle de la Pentecôte. *Il processo*, p. 25. Les doctrines mises en avant allaient se précisant et s'accentuant de plus en plus. L'Inquisition milanaise, instruite de l'existence de ce mouvement, ne parut pas le prendre très au sérieux; elle se contenta d'une répression bénigne. En 1300, elle s'en occupa avec plus de soin. Elle ouvrit un procès, dont nous avons les actes, du moins en majeure partie. Les ossements de Guillelma furent exhumés et livrés aux flammes. Sœur Manfreda (ou Maifreda) de Pirovano, de l'ordre des humiliées, qui était à la tête de la secte, André Saramita, qui en était l'organisateur, et un troisième membre, la sœur humiliée Jacqueline dei Bassani, furent condamnés au bûcher. Les autres accusés subirent des peines légères.

Le nombre des guillelmites ne fut jamais considérable. Un banquet, donné en l'honneur de Guillelma par les cisterciens de Chiaravalle, avait réuni cent vingt-neuf personnes; il est probable que la plupart vénéraient seulement en elle une sainte. Le cercle des initiés proprement dits était sans doute plus restreint. Une trentaine d'inculpés figurent dans le procès de 1300. En revanche, les sectaires appartiennent à la classe riche et cultivée. Il y en a de tous les partis, guelfes et gibelins, et des meilleures familles. L'illustre famille Garbagnate, alliée aux Visconti, y est représentée par plusieurs de ses membres, notamment par François, qui s'acquitta habilement auprès de l'empereur Henri VII d'une mission à lui confiée par Matthieu Visconti (1309) et qui mourut professeur de droit à l'université de Padoue. Sœur Manfreda était, à ce qu'il semble, la cousine germaine de Matthieu Visconti.

On s'est demandé s'il y eut un lien entre l'hérésie des guillelmites et la politique, si le procès ne fut pas politique plus encore que religieux. A. Ogniben, *I guglielmiti del secolo* XIII. *Una pagina di storia milanese*, Pérouse, 1867, conclut pour l'affirmative; d'après lui, le procès aurait directement influencé l'attitude des Visconti à l'égard du Saint-Siège. Ce qui est certain, c'est que Jean XXII se servit du procès pour impliquer Matthieu Visconti, son adversaire politique, dans une accusation d'hérésie. Il lui reprocha d'avoir, sinon participé lui-même au guillelmitisme, du moins mis des bâtons dans les roues de l'Inquisition et tout tenté pour sauver Manfreda sa parente, ajoutant que non seulement ce François Garbagnate, que Visconti honorait de sa confiance, mais encore Galéas, fils de Matthieu, avaient adhéré à l'hérésie, et que la puissance de Matthieu et la terreur qu'il inspirait contraignirent les inquisiteurs à relâcher Galéas. Voir les bulles du 14 mars 1322, dans F. Tocco, *Guglielma boema e i guglielmiti*, Rome, 1901, p. 30-31, note, et du 23 mars 1324, dans Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1324, n. 9. F. Tocco, *Guglielma boema*, p. 7, qualifie d' « hypothèse étrangère, sans base d'aucune sorte, celle d'après laquelle Matthieu Visconti aurait adopté une ligne de conduite hostile à l'égard du pape et des guelfes à la suite du procès de la bohémienne » et démontre que le procès fut « strictement religieux »; parmi les nombreuses interrogations adressées aux accusés, « pas une ne se réfère à des matières politiques, » p. 29, 30. Quant aux bulles de Jean XXII, il estime que, à une pareille distance des événements, la perspective a pu être aisément faussée; sans parler de leur affirmation invérifiable sur la suspicion d'hérésie qui aurait atteint l'aïeul et l'aïeule paternels de Matthieu Visconti et sur la peine du feu qu'aurait subie l'aïeule, elles contiennent une erreur manifeste en avançant que Guillelma vivante fut livrée aux flammes en même temps que Manfreda. Quoi qu'il en soit du rôle prêté à Galéas, sur lequel les actes du procès gardent le silence, et jugeant vraisemblable que Matthieu ait essayé directement ou indirectement de sauver sa parente Manfreda, Tocco pense que Matthieu Visconti ne fut point tendre pour les guillelmites, et que, au milieu de la tempête, ne se sentant point sûr de son pouvoir, Manfreda lui apparut « comme une fanatique, pour laquelle il ne valait pas la peine de se compromettre », p. 32. C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1904, t. LXXXV, p. 394-397, accepte la manière de voir de Tocco, mais sans s'y tenir trop rigoureusement. « Avec d'autres raisons, dit-il, p. 397, la politique, il faut le croire, concourut également d'une certaine manière à expliquer, dans sa marche et son dénouement, le procès où disparut la secte fondée par Guillelma. » L'indulgence « systématique » des inquisiteurs milanais envers les guillelmites, surtout si on la compare avec la rigueur habituelle à la justice inquisitoriale, produit « l'effet d'un mot d'ordre, d'une véritable consigne ». Dire, pour en rendre compte, avec Tocco, *Guglielma boema*, p. 28, 32, que les inquisiteurs n'attachèrent pas d'importance à la secte parce qu'ils savaient bien qu'elle n'avait « aucune vitalité », que « l'affaire était plus curieuse que périlleuse », c'est donner une explication inadéquate. On trouverait une autre explication « dans la haute condition de presque tous les prévenus, dans l'intérêt non déguisé » que leur porte Matthieu Visconti, le vicaire impérial. Celui-ci ne pousse pas la bienveillance jusqu'à exposer sa situation politique mal raffermie; il ne s'obstine pas à sauver du bûcher Manfreda, laquelle se perd par son attachement opiniâtre aux croyances qu'elle a embrassées. Mais, d'autre part, l'Inquisition, si elle ne peut pas ne pas sévir, réduit, en quelque sorte, par égard pour Visconti, « les investigations, comme le châtiment, au strict nécessaire ». Des préoccupations d'ordre temporel de ce genre ont des chances de n'avoir pas été absentes du procès.

II. DOCTRINES. — Boniface VIII lança, le 1er août 1296, la bulle *Nuper ad audientiam*, cf. Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1296, n. 34, dont on s'est demandé si elle vise les apostoliques, ou les fraticelles, ou les frères du libre esprit; il semble qu'elle concerne moins une secte en particulier que, d'une façon générale, les diverses tendances « spirituelles » hétérodoxes qui s'étaient affirmées au temps de Célestin V. A aucune ne conviennent tous les traits du tableau; de chacune d'elles nous avons quelques traits distinctifs. Ce qui y est dit des femmes qui dogmatisent et de leurs doctrines pourrait bien s'appliquer aux guillelmites. F. Tocco, *Guglielma boema*, p. 32, dit que cette bulle a

été « la source de toutes les inexactitudes, que les historiens se sont transmises les uns aux autres, en augmentant la dose. » De là probablement, de certaines expressions de la bulle — *conventicula faciunt nocturna, efficaciores illas orationes affirmant quæ a nudatis toto corpore offeruntur, mulieres invicem se desponsant, mares nudi hujusmodi sectæ damnatæ feminas antecedunt* — est venue l'imputation de rites obscènes que la secte aurait pratiqués dans les souterrains d'une église. Elle se lit dans les historiens, depuis Donat Bosso, le vieux chroniqueur milanais (1492), jusqu'à Bzovius, *Annal. eccles.*, an. 1300, n. 12, et Sponde, *Annal. eccles.*, an. 1300, n. 10, et a été reproduite par G. Giulini, *Memorie spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e campagna di Milano*, édit. M. Fabi, Milan, 1855, t. IV, p. 670. C'est une pure légende, qui fut démolie, au XVII[e] siècle, par l'archiprêtre J.-P. Puricelli, dans une étude restée inédite, mais utilisée par Muratori, Giulini lui-même, Tiraboschi, Tamburini, Caffi, etc. Puricelli s'était placé sur le vrai terrain; il avait demandé la connaissance des guillelmites aux actes du procès que l'Inquisition dirigea contre eux. F. Tocco, qui a publié ces actes, confirme la thèse de Puricelli. Les interrogatoires des prévenus, remarque-t-il, ne portent pas trace de cette accusation. Les inquisiteurs ne posèrent pas une seule question là-dessus; ils n'auraient pas manqué de le faire s'il y avait eu lieu. Tout ce qu'il y a de vrai dans la légende, c'est qu'une des guillelmites réunit chez elle, en l'absence et à l'insu de son mari, dans un banquet commémoratif, les adhérents de Guillelma. L'imagination des écrivains, excitée sans doute par quelques passages de la bulle de Boniface VIII, a brodé le reste sur le type des « nouvelles » de Boccace. Cf. Tocco, *Guglielma boema*, p. 22-23.

Cette fable éliminée, l'essence du guillelmitisme est indiquée ainsi par Jean XXII, bulle *Dudum ad nostri apostolatus*, du 23 mars 1324, dans Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1324, n. 9 : *Manfreda... in persona cujusdam, quæ Guillelma nomine vocabatur, Spiritum Sanctum asseruit incarnatum ipsamque Guillelmam a Deo assumptam mirabiliter xetitisse.* Le Verbe s'incarna en un homme; le Saint-Esprit s'est incarné en une femme. Comme si ce n'était pas assez, les guillelmites ajoutaient que, bien qu'opérée avec un changement dans le sexe, la seconde incarnation ne s'était pas accomplie dans un corps différent de celui de la première; en d'autres termes, le corps de Guillelma était le corps de Jésus, comme le prouvaient les cinq plaies des stigmates, qu'une des fidèles de Guillelma avait touchées et lavées de ses mains. « Ce n'était donc pas un mystère, mais trois mystères à la fois : nouvelle incarnation d'une personne de la Trinité, changement de sexe dans la nouvelle incarnation, et pourtant identité du corps dans les deux incarnations, » dit F. Tocco, *Guglielma boema*, p. 27. La dogmatique et l'organisation de la secte se déroulaient conformément à cette donnée initiale. Elles nous sont révélées par le procès, surtout par les dépositions de sœur Manfreda, *Il processo dei guglielmiti*, p. 27-30, 69-71, et d'André Saramita, p. 59-64, 71-72. Voici les grandes lignes. Comme le Christ, Guillelma était ressuscitée et devait monter au ciel à la vue de ses disciples; en attendant son ascension, elle se tenait où elle voulait et apparaissait parfois à ses fidèles. Après son ascension, elle enverrait le Saint-Esprit, c'est-à-dire elle-même, sous forme de langues de feu, et elle aurait son vicaire, qui serait le vrai pape, la papauté de Rome et le collège des cardinaux devant être abolis. Du reste, dès à présent, le pape de Rome, Boniface VIII, n'avait pas le pouvoir d'absoudre ni de condamner, *quia non est juste creatus*, *Il processo*, p. 17; ici les guillelmites rejoignaient les fraticelles. Le pape vicaire du Saint-Esprit serait une femme, et ce serait sœur Manfreda; ses cardinaux seraient des femmes; l'une d'elles devait être Taria, une simple servante, qui, interrogée par l'Inquisition si elle voulait nier que Guillelma fût l'Esprit-Saint, répondit ingénument *quod non vult negare nec affirmare, sed bene vellet quod ipsa Guillelma esset Spiritus Sanctus. Il processo*, p. 52. Manfreda recevrait au baptême les juifs, les sarrasins et tous les infidèles. Elle célébrerait la messe d'abord au tombeau de Guillelma, puis, de façon solennelle, à Sainte-Marie-Majeure de Milan; elle y prêcherait. En attendant, elle prêchait à un petit groupe de femmes, et elle distribuait des hosties qui avaient été placées sur le tombeau de Guillelma; on lui baisait les pieds et les mains. *Il processo*, p. 12, 22, 25, 31, 33, 37, 47, 54, 57, 63. Les quatre Évangiles conserveraient leur valeur jusqu'à ce que Manfreda fût en possession paisible du pontificat suprême : alors ces Évangiles, et leur doctrine, et celle des autres apôtres, céderaient la place à quatre Évangiles écrits par quatre sages élus par le Saint-Esprit ou Guillelma. *Il processo*, p. 62. D'après une version différente, p. 29, *sicut discipuli Christi scripserunt Evangelia, epistolas et prophetias, ita et ipse Andreas* (*Saramita*), *mutando titulos, scripsisset Evangelia et epistolas et prophetias sub hac forma, videlicet : In illo tempore dixit Spiritus Sanctus discipulis suis, et cetera, et : Epistola Sibilie ad Novarienses, et : Prophetia Carmei prophete ad tales civitates et gentes, et cetera.* Manifestement André Saramita fut l'âme du guillelmitisme.

N'en aurait-il pas été le créateur ? A la suite d'A. Ogniben, H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 110-111, estime improbable que Guillelma ait encouragé ces absurdes histoires. De témoignages divers recueillis au cours du procès on aurait le droit de conclure qu'elle fut étrangère à ces folies. « Vous êtes insensés et croyez sur mon compte ce qui n'est pas, » aurait-elle dit. Et encore : « Je ne suis qu'une vile femme, un ver de terre misérable. » Un moine de Chiaravalle raconta que, ayant eu une discussion, avec André Saramita, au sujet des bruits qui concernaient Guillelma, ils décidèrent de s'en rapporter à elle-même : elle leur répondit avec indignation qu'elle était faite de chair et d'os, qu'elle avait amené un fils à Milan, et que, s'ils ne faisaient pénitence pour avoir proféré de semblables paroles, ils seraient condamnés à l'enfer. *Il processo*, p. 85, 108, 123-124. Par ailleurs, les guillelmites déclarèrent tenir leurs croyances non de Guillelma, mais de Manfreda et d'André; Manfreda elle-même affirma n'avoir guère connu Guillelma de son vivant et avoir été instruite par André de toutes choses; enfin, André avoua qu'il avait ajouté de son cru *multa et multas eorum circumstantias ad ornatum et credulitatem prædictorum errorum*, et donna un curieux spécimen de son procédé : ayant ouï dire à Guillelma qu'elle était née le jour de la Pentecôte, il conclut, dans un entretien avec Manfreda, que, de même que l'ange Gabriel avait annoncé à Marie l'incarnation du Christ, ainsi l'ange Raphaël avait dû annoncer à Constance, reine de Bohême, l'incarnation de Guillelma, et il affirma carrément l'annonciation par l'archange Raphaël. *Il processo*, p. 19, 28, 72, 61. Tous ces faits sont impressionnants. Remarquons, toutefois, qu'à l'égard de ces témoignages la méfiance s'impose. Les témoins ne sont ni d'accord avec les autres, ni avec eux-mêmes, et nous savons que le mot d'ordre avait été de mentir. *Il processo*, p. 16, 70, 78. Tous avaient voulu couvrir Guillelma, tant qu'on eut l'espoir que ses ossements seraient respectés. Quand le cadavre eut été exhumé et brûlé, quand André Saramita vit que son propre sort était fixé irrévocablement, à la différence de Manfreda tenace dans ses négations, il dit que certains dévelop-

pements de la doctrine guillelmite étaient son fait, mais *quod ipse habuit fundamentum et originem prædictorum errorum a domina Guillelma*, à savoir qu'elle était l'incarnation du Saint-Esprit, qu'elle ressusciterait, monterait au ciel, enverrait le Saint-Esprit ou viendrait à ses disciples, qu'elle sauverait les juifs et les sarrasins, etc. *Il processo*, p. 71. « Il n'y a pas de raison pour ne pas croire à ces déclarations faites alors qu'il n'avait aucun intérêt à user de mensonges, dit F. Tocco, *Guglielma boema*, p. 25, 26. Concluons qu'on peut tenir pour acquis que le mouvement guillelmite vient de Guillelma elle-même. » Elle a pu avoir des indécisions sur son rôle, comme aussi ne pas s'ouvrir à n'importe qui de ses chimères; il est bien difficile de lui retirer l'initiative du guillelmitisme. Si l'on pouvait établir qu'elle eut à comparaître devant l'Inquisition, ainsi que nous le lisons dans le procès, p. 30, on serait admis à supposer que quelque chose de son enseignement arriva aux oreilles des inquisiteurs, et l'opinion de Tocco en serait confirmée.

Reste une dernière question : celle de la filiation de la secte. Puricelli la rattache aux hérésies des premiers siècles; ni Guillelma ne les connaissait ni elles ne s'étaient conservées au moyen âge, et donc il n'y a pas à parler d'une filiation proprement dite, mais seulement de lointaines ressemblances. Dans le montanisme, Prisca et Maximilla annonçaient la venue du Paraclet; mais, si elles prétendaient parler par l'inspiration du Saint-Esprit, elles ne se donnaient pas pour le Saint-Esprit incarné, et au-dessus d'elles il y avait un homme, Montan. Le guillelmitisme est plus radical : la femme l'emporte sur l'homme, elle est l'incarnation du Saint-Esprit. F. Tocco, *Guglielma boema*, p. 26, a parfaitement situé dans leur milieu historique ces bizarres imaginations. Joachim de Flore avait annoncé, pour l'an 1260, le commencement d'une ère nouvelle, dans laquelle l'Évangile de l'Esprit succéderait à l'Évangile de la lettre et la loi d'amour gouvernerait le monde. 1260 passa, démentant la prédiction, mais sans ruiner les espérances qu'on avait conçues. On croyait imminent un renouvellement social et religieux. Comment et quand il se produirait, c'est ce que chaque secte entendait à sa manière. Plus ou moins indépendantes les unes des autres, toutes les sectes du temps étaient inspirées d'une pensée unique et reliées par un fil caché. Frères du libre esprit, béghards, béguins, fraticelles, apostoliques, s'apparentent aux guillelmites. François Garbagnate avait entendu dire à Manfreda et à son lieutenant André Saramita que Guillelma datait de 1262 l'inauguration du guillelmitisme. *Il processo*, p. 81. C'est presque la date fatidique assignée par Joachim. Or, « ces diverses hérésies peignaient avec des couleurs différentes l'âge futur ou âge de l'Esprit. Qui y voyait le triomphe de la liberté, qui de la pauvreté et de l'amour, qui de la vie apostolique désencombrée des incrustations ultérieures des règles hiérarchiques ou monastiques. Guillelma, elle aussi, eut son rêve, qui lui parut plus beau et plus séduisant que les autres. Suivant elle, l'âge de l'Esprit ne pouvait signifier autre chose que l'incarnation effective de la troisième personne de la sainte Trinité, étant donné que l'incarnation de la deuxième personne n'avait servi de rien et que les maux après le Christ n'avaient été ni moins nombreux ni moins graves qu'avant lui. Et, puisque le Verbe s'était incarné dans un homme, il était bon que le Saint-Esprit renouvelât radicalement l'histoire du monde en commençant par s'incarner dans une femme. Ainsi seulement à la prépotence et à l'égoïsme de l'homme pourraient se substituer l'amour et l'abnégation de la femme. » L'hérésie guillelmite allait au delà des sectes contemporaines; si toutes annonçaient une ère où le règne vivant de l'esprit succéderait au règne mort de la lettre, aucune autre n'avait osé affirmer que ce changement présupposait une nouvelle incarnation d'une des personnes divines. Le guillelmitisme dépasse encore diverses tentatives, qui ont eu lieu avant et après son apparition, de « faire tomber la religion en quenouille », comme s'exprime Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 6e édit., Paris, 1741, p. 643. Ni le montanisme, ni le fameux savant et visionnaire Guillaume Postel, ni les apôtres de la suprématie des femmes antérieurs au XIXe siècle, n'ont poussé aussi loin leurs revendications. Pourtant il serait excessif de dire, avec Tocco, *Guglielma boema*, p. 26, que « le féminisme n'a jamais songé rien de semblable. » L'église southcotienne, ainsi dénommée de Jeanne Southcote, et dont l'existence se prolongea à Londres jusqu'au milieu du XIXe siècle, les perfectionnistes de Cincinnati sur lesquels l'attention fut éveillée en 1886, et, à la même date, en Angleterre, les partisans de Marie-Anne Girling, virent en des femmes des incarnations divines. Cf. H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, t. III, p. 123, note.

Après avoir été publié de façon fragmentaire par F. Palacky, *Abhandlungen der k. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Prague, 1839; traduit, sous une forme abrégée, par A. Ogniben, *I guglielmiti nel secolo XIII. Una pagina di storia milanese*, Pérouse, 1867; soigneusement décrit par C. Molinier, *Études sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, IIIe série, Paris, 1888, t. XIV, p. 206-216; le manuscrit qui contient le procès des guillelmites, et qui est conservé à l'Ambrosienne de Milan sous la cote *A. 227*, a été publié intégralement par F. Tocco, *Il processo dei guglielmiti*, Rome, 1899, extrait des *Rendiconti della r. Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche, ferie accademiche*, Rome, 1899, t. VIII, p. 309-469. Il avait été utilisé par J.-P. Puricelli, *De Guillelma bohema vulgo Guglielmina anno Domini MCCC ob hæreseos notam exhumata demum et combusta deque secta ipsius tunc exstincta fidelis et verax dissertatio*, ouvrage déposé, en 1676, à l'Ambrosienne de Milan, et resté manuscrit sous la cote *C. 1 inf.* Citons encore, parmi les travaux, P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 6e édit., Paris, 1741, p. 642-643; L.-A. Muratori, *Antiquitates Italicæ medii ævi*, Milan, 1741, t. V, p. 91-93; J. Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta annotationibus ac dissertationibus prodromis illustrata*, Milan, 1766, t. I, p. 356; P. Tamburini, *Storia generale dell' Inquisizione* (ouvrage écrit en 1818), Milan, 1862, t. I, p. 587-592; t. II, p. 1-72; M. Caffi, *Dell' abbazia di Chiaravalle in Lombardia. Iscrizioni e monumenti aggiuntavi la storia dell' eretica Guglielmina boema*, Milan, 1843 ; C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1848, t. I, p. 172-173; C. Cantù, *Sulla Guglielmina boema e su P. Tamburini*, Milan, 1867, et *Gli eretici d'Italia*, trad. A. Digard et E. Martin, Paris, 1871, t. I, p. 209-211; A. Ogniben, *op. cit.*; H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New-York, 1888, t. III, p. 90-102, 197-199; trad. S. Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 109-123, 236-238; surtout F. Tocco, *Guglielma boema e i guglielmiti*, Rome, 1901, extrait de *R. Accademia dei Lincei, Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Ve série, Rome, 1901, t. VIII; cf. C. Molinier, dans la *Revue historique*, Paris, 1904, t. LXXXV, p. 388-397.

F. VERNET.

GUILLEMINOT Jean, jésuite français, né en 1614 à Montbard, admis au noviciat en 1631. Après avoir enseigné les humanités, il devint professeur de philosophie et de théologie, recteur du collège de Chaumont, préfet des études et chancelier de l'université de Pont-à-Mousson. Outre ses traités philosophiques, œuvre de controverse dirigée contre le cartésianisme et les doctrines particulières de Malebranche : *Selectæ ex universaliore philosophia quæstiones*, 2 in-8°, Paris, 1671, et *Dissertationes de principiis extrinsecis rerum corporearum et de cognitione brutorum*, Paris, 1679, il reste de lui deux importants traités théologiques : *De ente increato*, Dijon, 1682; *De ente supernaturali, ibid.*, 1682, et un ouvrage apologétique et doctrinal, fort apprécié : *La sagesse chrétienne, ou les principales*

vérités du christianisme, établie sur les principes propres de la sagesse, in-4°, Paris 1674, 1681, réimprimé par le P. Cadrès en 1857. Le P. Guilleminot mourut à Nancy, le 24 novembre 1680.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1934; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 44.

P. BERNARD.

GUILLORÉ François, jésuite français, né au Croisic le 25 décembre 1615, admis au noviciat le 22 octobre 1638. Après avoir enseigné avec un grand succès les humanités et la rhétorique pendant onze ans, il se consacra tout entier à la direction des âmes et au ministère de la prédication. Ce sont surtout ses œuvres spirituelles qui ont fondé sa réputation et qui marquent aujourd'hui encore son nom dans l'histoire de la théologie ascétique. 1° *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes,* 2 in-12, Nantes, 1668; Paris, 1671; très nombreuses éditions jusque vers le milieu du siècle dernier et sont encore très répandues aujourd'hui; 2° *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions,* Paris, 1673, reproduits dans le *Dictionnaire d'ascétisme,* t. XLVI de la *Nouvelle encyclopédie théologique* de Migne, Paris, 1864; 3° *Les progrès de la vie spirituelle selon les différents états de l'âme,* Paris, 1675, 1676; Lyon, 1850, 1857, 1860; 4° *La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle,* Paris, 1675; 5° *Conférences spirituelles pour bien mourir à soi-même,* 2 in-12, Paris, 1683; nombreuses éditions; 6° *Retraite pour les dames,* Paris, 1684. Une édition complète des *Œuvres spirituelles* du P. Guilloré a été publiée à Paris, 1684, par l'auteur, avec quelques compléments, en 2 in-fol. Mais par *Œuvres spirituelles* il faut entendre uniquement les traités ascétiques; la *Retraite pour les dames* n'a pas été comprise dans cette édition. La doctrine spirituelle du P. Guilloré a été attaquée par Nicole dans les deux derniers livres de son *Traité de l'oraison,* sans toutefois que l'auteur fût nommé, par ménagement, paraît-il, pour sa personne. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 5 juin 1750, p. 89, relèvent également divers passages comme entachés de quiétisme. Ce reproche n'est aucunement fondé et le P. Guilloré, que les *Nouvelles ecclésiastiques* appellent un « infâme personnage » et qui regardent son œuvre comme « une honte pour les jésuites », reste un des guides les plus sûrs de la vie spirituelle. Après avoir gouverné les maisons de Nantes et de Dieppe, le saint religieux vint finir ses jours à Paris, où il mourut en pleine activité le 29 juin 1684.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1937-1940.

P. BERNARD.

GUITMOND D'AVERSA. — Guitmond, *Guitmundus, Witmundus,* appelé encore Chrétien, *Christianus,* Christin, *Christinus,* né probablement en Normandie, fut, à l'abbaye du Bec, l'élève de Lanfranc, par qui, dit-il, *De corporis et sanguinis Domini veritate,* l. I; cf. l. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1428, 1449, les arts libéraux retrouvèrent chaleur et vie. Il entra à l'abbaye bénédictine de La Croix-Saint-Leufroy (diocèse d'Évreux).

Sur les principaux événements de sa vie publique plane plus d'une incertitude. Voici ce que raconte Ordéric Vital, *Hist. eccl.*, part. II, l. IV, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 335-339 : appelé en Angleterre par Guillaume le Conquérant, qui lui promit un évêché, Guitmond déclara qu'il n'en voulait point et à cause de son indignité et pour ne pas mécontenter les Anglais qui souffraient impatiemment que leurs vainqueurs leur imposassent des évêques étrangers; Guillaume l'autorisa à retourner en Normandie, et à quelque temps de là, le choisit pour successeur de Jean, archevêque de Rouen, mais des envieux protestèrent, disant qu'il était fils de prêtre; pour échapper aux tiraillements, Guitmond obtint de son abbé la permission d'entreprendre des pèlerinages; il alla à Rome, où le pape Grégoire VII le fit cardinal et Urbain II métropolitain d'Aversa; il gouverna longuement cette église et mourut *post multos agones in virtutum exercitiis.* L'anonyme de Melk, qui confond Guitmond Chrétien avec Chrétien Druthmar, abbé de Stavelot (vers 850), dit, *De scriptoribus ecclesiasticis,* c. CII; cf. c. XC, *P. L.* t. CCXIII, col. 981, 972, que, désigné pour régir un monastère différent de celui de Stavelot, il prit la fuite et, afin de n'être pas reconnu, changea son nom en celui de Chrétien, commun à tous les fidèles, mais que, finalement découvert, il devint évêque d'Aversa sous Grégoire VII. Rien n'empêche d'admettre la réalité du voyage en Angleterre. Il en va autrement du choix de Guitmond pour l'église de Rouen. A la mort de l'archevêque Jean (1079), Guitmond était à Rome depuis deux ans au moins; en 1077, il accompagna les légats du pape à l'assemblée de Forchheim, en Franconie. Cf. Paul de Bernried, *S. Gregorii VII vita,* c. IX, n. 80, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 82. S'il fut question de Guitmond pour le siège de Rouen, ce fut donc ou après la mort de l'archevêque Maurille (1067) ou Guitmond n'étant plus à Rouen, et, dans ce cas, son éloignement n'aurait pas été motivé par les résistances que suscita son élection. Changea-t-il son nom en celui de Chrétien pour se soustraire plus facilement à l'animosité des jaloux, pour pèleriner sans attirer l'attention, par humilité ? Peut-être. Il est vraisemblable que le changement ait eu lieu à son départ de la Normandie. Que Guitmond ait été nommé évêque d'Aversa par Grégoire VII, comme le veut l'anonyme de Melk, ou plutôt, comme l'assure Ordéric Vital, cardinal par Grégoire VII et évêque — Ordéric Vital dit à tort métropolitain — d'Aversa par Urbain II, c'est ce qui n'est pas clair. Le *Décret* de Gratien, part. I, dist. VIII, c. 5, nous a conservé un fragment d'une lettre de Grégoire VII à Guitmond, évêque d'Aversa; mais il se peut qu'il s'agisse d'un autre Guitmond. Cf. *Histoire littéraire de la France,* nouv. édit., Paris, 1868, t. VIII, p. 559. Quant au cardinalat de Guitmond qui serait dû à Grégoire VII, peut-on le concilier avec la lettre (dont l'authenticité, il est vrai, est suspecte) où Hugues de Die, archevêque de Lyon, rendant compte de l'élection de Victor III, successeur de Grégoire VII, signale (en 1087, deux ans après la mort de Grégoire) la présence à cette élection et l'opposition de Guitmond, qu'il qualifie de moine? Cf. Hugues de Flavigny, *Chronic.*, l. II, *P. L.*, t. CLIV, col. 340-341. Si Guitmond avait été cardinal, Hugues, qui se réclamait de son autorité, ne lui en aurait-il pas donné le titre ? « De là il suit clairement, disent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France, loc. cit.*, p. 557, que Guitmond ne fut jamais revêtu de cette éminente dignité; car il est certain d'ailleurs qu'il n'y fut point élevé par Urbain II. » Par ailleurs, si l'épiscopat d'un Guitmond à Aversa dès le temps de Grégoire VII est chose acquise, l'existence de deux évêques Guitmond est bien problématique, et comment Guitmond, s'il était un simple moine, aurait-il pu jouer dans l'élection de Victor III un rôle qui appartenait aux cardinaux ? En somme, la vie de Guitmond paraît pouvoir se résumer de la sorte : il fut élève de Lanfranc au Bec et moine bénédictin à La Croix-Saint-Leufroy; il alla peut-être en Angleterre auprès de Guillaume le Conquérant; il fut peut-être question de lui pour l'archevêché de Rouen en 1079 ou en 1067; il alla à Rome et prit alors probablement le nom de Chrétien; il embrassa la cause du pape Grégoire VII; il fut peut-être cardinal, peut-être aussi évêque d'Aversa, par la désignation de Grégoire VII; il intervint à l'élection de Victor III; il fut certainement évêque d'Aversa

du temps d'Urbain II (c'est à lui probablement que fut adressée une lettre d'Urbain II dont nous avons un fragment dans le *Décret* de Gratien, part. II, caus. XXIV, q. III, c. 3). La date de sa mort est inconnue; mais nous savons qu'il avait un successeur à Aversa en 1095.

Le principal écrit de Guitmond est le *De corporis et sanguinis Domini veritate libri tres*, qu'il écrivit contre Bérenger de Tours, entre 1073 et 1078. Cf. BÉRENGER DE TOURS, t. II, col. 730, 734-735, 736, 737, 738; ÉGLISE, t. IV, col. 2181; EUCHARISTIE, t. V, col. 1218, 1226, 1227-1228, 1230, 1235-1236, 1238-1239, 1258, 1268, 1269, 1277, 1280, 1286, 1296, 1369, 1384; on y trouvera l'essentiel sur cet ouvrage important. De Guitmond nous avons encore la *Confessio de sancta Trinitate, Christi humanitate, corporisque ac sanguinis Domini nostri veritate*, et l'*Epistola ad Erfastum*, celle-ci également sur le mystère de la Trinité et sur la comparaison avec la Trinité du globe du soleil qui produit la lumière et la chaleur. L'un et l'autre écrits paraissent antérieurs au grand traité sur l'eucharistie: la *Confessio*, parce que la manière dont il y parle de l'eucharistie, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1500, ne laisse pas entendre qu'il se soit déjà occupé *ex professo* de ce sujet; l'*Epistola ad Erfastum*, parce que, interrogé par Erfaste sur la Trinité et sur l'eucharistie, il avertit qu'il pense, *si voluerit Dominus, in longiorem dissertationem de his conferre*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1501; or, il répond sur la Trinité, mais garde le silence sur l'eucharistie, non seulement dans les anciennes éditions partielles de la lettre, mais encore dans le fragment complémentaire publié par dom G. Morin, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1911, t. XVIII, p. 96-97. La *longior disputatio* promise doit être le *De corporis et sanguinis Domini veritate*. Nous ne comprenons pas, dans la liste des œuvres de Guitmond, l'*Oratio ad Guillelmum I Anglorum regem cum recusaret episcopatum*, que lui prête Ordéric Vital; ce discours à la Tite-Live est manifestement sorti de la plume d'Ordéric Vital. Par suite de la confusion entre Guitmond Chrétien et Chrétien Druthmar, l'anonyme de Melk, *P. L.*, t. CCXIII, col. 981, attribue à Guitmond des commentaires sur saint Matthieu et sur saint Luc qui appartiennent à Druthmar. Hélinand de Froidmont, *Chronic.*, l. XLVI, *P. L.*, t. CCXII, col . 946, l'ayant dédoublé en un Guitmond moine et un Gui abbé de La Croix-Saint-Leufroy, nombre d'écrivains l'ont confondu avec Gui d'Arezzo; de là diverses erreurs bibliographiques. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. VIII, p. 561-562. Enfin Guitmond a été confondu avec Witmond, bénédictin de Saint-Évroul, et donné pour auteur de morceaux de chant ecclésiastique dont la paternité doit être restituée à ce Witmond.

Guitmond jouit d'une sérieuse renommée. Pierre le Vénérable, *Epistola sive tractatus adversus petrobrusianos hæreticos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 788, dit que Lanfranc a écrit contre Bérenger *bene, perfecte*, et Guitmond *melius, perfectius;* il ajoute, décernant judicieusement la palme à Alger de Liége, que ce dernier a écrit *optime, perfectissime.* Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, l. III, § 284, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1257, préfère aussi Guitmond à Lanfranc et l'appelle *nostri temporis eloquentissimus;* ces derniers mots ont été copiés par Hélinand, *P. L.*, t. CCXII, col 946. Sa réputation dépassa de son vivant celle de saint Anselme, au moins avant la promotion d'Anselme à l'épiscopat, si bien qu'un correspondant du saint lui demanda, nous apprend Anselme, *Epist.*, l. I, epist. XVI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 1082, *cur fama Lanfranci atque Guitmundi plus mea per orbem volet.* Quand le protestantisme commença à détruire la transsubstantiation, avec Luther, et, avec Carlstadt, Zwingli et Œcolampade, la présence réelle, Érasme crut ne pouvoir mieux combattre ces deux hérésies qu'en préparant édition des traités eucharistiques de Guitmond et d'Alger de Liége; il en fit un bel éloge dans sa préface. Cf. le jugement d'H. Böhmer, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1899, t. VII, p. 235.

I. ŒUVRES. — L'édition *princeps* du *De corporis et sanguinis Christi veritate* parut à Anvers, 1530, par les soins d'Érasme ; celle de la *Confessio*, avec une nouvelle édition du *De corporis et sanguinis Christi veritate*, à Louvain, 1561, par les soins de Jean Ulimmier; celle de l'*Epistola ad Erfastum* fut publiée par L. d'Achéry, *Spicilegium*, Paris, 1655, t. II, p. 377-386; le tout, avec le discours à Guillaume le Conquérant, est dans *P. L.*, t. CXLIX, col. 1427-1512. La finale inédite de l'*Epistola ad Erfastum* a été publiée par dom G. Morin, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1911, t. XVIII, p. 96-97.

II. TRAVAUX. — *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1747, t. VIII, p. 553-572; R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1757, t. XXI, p. 127-141; A. Sevestre, *Dictionnaire de patrologie*, Paris, 1852, t. II, col. 1636-1647; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1874, t. I, p. 385-389; Scheeben, *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. V, p. 1359-1360; J. Schnitzer, *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre*, Munich, 1891, p. 350-370; H. Böhmer, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1899, t. VII, p. 233-236; G. Morin, *La finale inédite de la lettre de Guitmond d'Aversa à Erfast sur la Trinité*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1911, t. XVIII, p. 95-99; R. Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912.

F. VERNET.

GÜNTHER Antoine, l'auteur du système semi-rationaliste auquel son nom demeure attaché, naquit le 17 novembre 1783 à Lindenau en Bohême, d'une famille pauvre, et, après avoir achevé ses études au prix de rudes privations, il remplit dans diverses grandes familles les fonctions de précepteur. Ébranlé dans sa foi par la lecture des ouvrages de Kant, Fichte, Jacobi, Schelling; puis, ramené aux croyances chrétiennes par ses entretiens avec le B. Hoffbauer, il se voua, selon ses conseils, à l'étude de la théologie et fut ordonné prêtre en 1820. Il entrait, peu après son ordination, au noviciat des jésuites; mais il en sortira deux ans plus tard et vivra dès lors, prêtre séculier, à Vienne, où le gouvernement autrichien lui confiera jusqu'en 1848 le poste de censeur des livres de philosophie et de droit. Plusieurs chaires lui furent offertes à Munich, à Bonn, à Breslau; il les refusa, dans l'espérance peut-être d'obtenir une chaire à Vienne, et sa longue et laborieuse vie s'écoula toute dans les travaux philosophiques. En 1828 et 1829, Günther publia la première en date de ses œuvres, *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums.* On vit paraître tour à tour, dans les vingt années qui suivirent, *Peregrins Gastmahl*, 1830, les *Süd und Nordlichter am Horizont speculativer Theologie*, 1832; *Der letzer Symboliker*, 1834, lettres sur la polémique de Mœhler et de Baur; *Thomas a Scrupulis*, 1835, contre la philosophie hégélienne; *Die Juste Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit*, 1838, contre Baur; *Eurystheus und Herakles*, 1843. Günther a aussi lancé contre Baader, en collaboration avec son vieil ami Pabst, *Janus Köpfe für Philosophie und Theologie*, Vienne, 1833, et. de 1849 à 1854, il a rédigé, de concert avec Veith, un autre vieil ami, les annales philosophiques intitulées *Lydia*, 1849-1854. Son ouvrage : *Lentigo's und Peregrins*, Vienne, 1857, n'a pas été mis dans le commerce.

Intelligence vigoureuse et originale, mais point assez sûre, Günther avait à cœur de lutter efficacement contre le criticisme de Kant et contre le panthéisme. Toutefois, par un travers d'esprit trop commun dans la décadence théologique de l'Allemagne d'alors, au lieu de s'appuyer sur les données de la philosophie chrétienne, telles qu'on les retrouve sous la plume de saint Thomas et des autres grands scolastiques, il avait entrepris d'asseoir sur la base

de la philosophie moderne un système nouveau, capable d'expliquer et de défendre rationnellement les dogmes. Sans cesser pour sa part ni de croire au fait historique de la révélation, ni de méconnaître l'impuissance de la raison naturelle à découvrir les mystères, Günther prétendit que l'esprit humain, mis en possession des formules de la foi, peut en pénétrer le sens et en démontrer scientifiquement la vérité. Prétention superbe et vaine, qui va, en renversant les rôles traditionnels, à accommoder la théologie aux exigences de la philosophie, et par suite à provoquer maintes contradictions avec les vérités révélées. Conséquent avec lui-même, Günther n'attribue aux décisions de l'Église en matière de foi qu'une valeur provisoire; il tient que les formules dogmatiques, étant adaptées uniquement aux besoins de telle ou telle époque, sont revisables et perfectibles avec les progrès successifs de la science. Le système günthérien reposait au fond sur la théorie de la connaissance qui en était le caractère distinctif; il arrivait à reconnaître dans l'homme deux âmes, l'une raisonnable, l'autre sensible, ayant chacune ses pensées, ses vouloirs, sa conscience, et il faisait de l'homme la synthèse des deux mondes, le monde de la matière et le monde de l'esprit. L'application de ces idées philosophiques aux dogmes fondamentaux du christianisme ouvrait la porte aux plus grandes erreurs. Le mystère de la trinité en est complètement dénaturé. Car, selon Günther, c'est en partant de la conscience du moi et de ses actes extérieurs que l'homme parvient à s'expliquer le mystère de la sainte trinité. La personnalité, d'après lui, n'est pas autre chose que la possession de soi par la conscience de soi-même et de ses actes; donc, autant de personnes, autant de consciences, autant d'êtres distincts et d'opérations diverses. Or, il y a trois personnes, c'est-à-dire trois consciences en Dieu; il y a donc en Dieu trois substances, trois réalités absolues, distinctes l'une de l'autre; la seule unité qui survit est l'unité morale découlant des relations d'origine. Cette même confusion entre la personne et la substance va également ruiner l'unité numérique de la personne du Christ et altère profondément le mystère de l'incarnation.

Attaqué vigoureusement par ses adversaires, soutenu chaudement par ses champions, le système günthérien mit l'Allemagne intellectuelle en feu. Le tribunal de l'Index, appelé à se prononcer, ne le fit qu'au bout de six ans. Mais enfin, tout mûrement pesé, une sentence de condamnation fut portée le 13 janvier 1857; on y proclamait l'opposition absolue de la doctrine günthérienne avec la tradition catholique, et l'on y réprouvait spécialement dans les livres de Günther les méprises sur la trinité, sur la création, sur l'union hypostatique du Verbe incarné, en même temps que le dualisme anthropologique et les allures rationalistes de la théologie. Dès le 10 février suivant, Günther se soumit à la sentence qui le frappait, et le pape Pie IX, dans une lettre du 15 juin 1857 à l'archevêque de Cologne, témoigna hautement de la joie que cet acte d'obéissance lui avait causée. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1655-1658. Günther mourut presque octogénaire, après quelques jours de maladie, le 24 février 1863.

Knoodt, *A. Günther*, 2 vol., Vienne, 1880; Werner, *Geschichte der kath. Theologie Deutschlands*, Munich, 1866, p. 440 sq.; Brück, *Geschichte der kath. Theologie im neunzehnten Jahrhundert*, Munster, 1903, t. II, p. 471-473; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 128-134; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1912, t. V, col. 1098-1101.

P. GODET.

GURY Jean-Pierre, moraliste et casuiste français, né à Mailleroncourt (Haute-Saône), le 23 janvier 1801, commença ses études classiques au petit séminaire de Luxeuil et vint les achever à Lyon. Après avoir enseigné pendant trois ans la grammaire dans la maison du Blamont, succursale du petit séminaire de Saint-Acheul, près d'Amiens, il fut enfin admis dans la Compagnie de Jésus au noviciat de Montrouge, le 22 août 1824. Envoyé en 1826 comme surveillant au collège de Dôle, il partit pour Rome après les ordonnances du 16 juin 1828 pour faire ses études théologiques au Collège romain, et en 1833, après une année de ministère apostolique à Lyon, il fut chargé d'enseigner la théologie morale au scolasticat de Vals, près du Puy. Timide et fort défiant de lui-même, il accepta la charge comme une croix trop lourde pour ses épaules; mais il ne tarda point à se révéler comme un professeur hors de pair, d'une méthode rigoureuse, d'une lucidité et d'une précision remarquables, et, au surplus, d'une bonhomie charmante. En septembre 1847, le R. P. Roothaan, général de la Compagnie, lui confiait la chaire de morale au Collège romain. Chassé de Rome par la révolution de 1848, il reprit à Vals ses cours de morale et prépara la publication de son *Compendium theologiæ moralis* et de ses *Casus conscientiæ*. Un ouvrage destiné à propager les doctrines de saint Alphonse de Liguori : *Compendium theologiæ moralis S. A. M. de Ligorio*, par M. Neyraguet, prêtre du diocèse de Rodez, avait paru en 1839, sous l'impulsion et avec les encouragements du P. Gury, qui avait libéralement prêté ses cahiers à l'auteur. Ce n'était toutefois qu'un abrégé de la doctrine de Busembaum et de saint Alphonse. Le P. Gury, en s'inspirant des mêmes doctrines et en utilisant les travaux du cardinal Gousset, se proposa surtout de composer un traité qui appliquât aux besoins des temps présents les principes généraux de la morale. L'ouvrage parut à Lyon, en 1850, sous ce titre qui n'a pas varié depuis : *Compendium theologiæ moralis*, 2 in-18. La clarté de la disposition générale et de la méthode, l'enchaînement des principes généraux, des règles particulières, des questions attenantes aux détails de la pratique, firent admettre bien vite dans presque tous les séminaires cet excellent manuel, qui fut tiré régulièrement chaque année à cinq ou six mille exemplaires, sans compter les contrefaçons ou éditions publiées à l'insu de l'auteur en Italie, en Allemagne, en Belgique, en Angleterre, en Espagne. Le Séminaire romain, la Propagande, le Collège romain l'adoptèrent comme livre de cours sur une édition adaptée à la législation du pays. Quelques vives critiques s'étaient élevées pourtant au sujet des opinions émises par le savant théologien relativement à la portée obligatoire de certains décrets pontificaux en France. Le P. Gury, qui s'appuyait d'ailleurs sur la *Théologie morale* du cardinal Gousset, t. II, *Traité des censures*, c. II, ne révoquait nullement en doute l'autorité du pape et supposait, dans les cas cités, une tolérance de fait. Il n'en fut pas moins accusé de gallicanisme et l'abbé Guettée s'autorisa indûment de cette opinion pour légitimer ses résistances aux condamnations de l'Index. Ce fut une peine amère pour le P. Gury, qui justifia aisément son attitude doctrinale dans une lettre à l'*Univers*, du 10 novembre 1856, et qui, pour éviter jusqu'à l'ombre d'une fausse interprétation, retrancha de la 5e édition les passages incriminés. Jaloux de faire disparaître de son ouvrage jusqu'aux plus légères défectuosités, il se rendit à Rome, en 1864, à la demande du R. P. Beckx, général de la Compagnie, pour travailler à une édition définitive de son traité, en prenant contact avec un certain nombre de théologiens éminents qui depuis plusieurs années se servaient du *Compendium* comme livre de texte et pouvaient lui transmettre d'utiles observations. La 16e édition parut en 1865, 2 in-8°, avec de nombreuses additions et modifications. Les *Casus*

conscientiæ in præcipuas quæstiones theologiæ moralis, 2 in-18, le Puy, 1862, suivirent la fortune du *Compendium* à l'étranger comme en France. Le P. Dumas a publié une édition des deux ouvrages avec notes et adjonctions nécessaires, en 1874 et 1875, édition constamment tenue à jour depuis cette époque. Le P. Bulot a donné plus récemment un *Compendium ad mentem P. Gury,* Paris et Tournai, 1908. En dehors de l'édition Ballerini et Palmieri, il serait superflu de citer les traductions ou les éditions étrangères de ce traité de morale partout recommandé et partout répandu. Les attaques dont il a été l'objet de la part des ennemis de l'Église, surtout en Allemagne, portaient non point sur les doctrines particulières du P. Gury, mais sur la morale de l'Église catholique. Cf. Dr Magnus Jocham, *Die Jesuiten-Moral und die sittliche Verpestung des Volkes,* Mayence, 1869; F. W. Kossuth, *Jesuitische Mohrenwäsche,* Wirchweiler, 1867; F. Beyer, *Was hat das neue deutsche Reich vom neuesten Jesuitismus zu erwarten,* Barmen, 1872; Dr A. Keller, *Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury,* Aarau, 1870; Aug. Keller, *Der moderne Moralist,* Lucerne, 1870.

En dehors de ses travaux théologiques, le P. Gury consacrait une bonne partie de sa vie aux œuvres du saint ministère, à la direction des prêtres, des communautés religieuses, à la prédication, surtout aux missions de campagne, aux catéchismes dans les villages. Son action était partout des plus bienfaisantes et l'on admirait en lui les belles vertus de l'homme de Dieu. La dévotion aux âmes du purgatoire lui tenait spécialement à cœur : il la propageait avec zèle. C'est dans ce but qu'il publia le *Manuel de la Confrérie des âmes du purgatoire dite de Notre-Dame de l'Assomption pour le soulagement des fidèles défunts,* le Puy, 1865. Le P. Gury mourut à la tâche, pendant une mission qu'il donnait à Mercœur, dans le diocèse du Puy, le 18 avril 1866. Disciple fidèle de Busembaum et de saint Alphonse de Liguori, le P. Gury a contribué pour une large part à comprimer les dernières tendances jansénistes; il est en même temps le restaurateur de la casuistique et l'un des hommes qui ont exercé sur les études morales la plus décisive influence.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. III, col. 1956-1959; *Ami de la religion,* t. CLIX, p. 387; Morey, *Un théologien comtois : le P. Gury,* Besançon, 1868; *Notice sur le R. P. Gury,* dans les *Études religieuses,* t. XIII, p. 592 sq.; G. Desjardins, *Vie du R. P. Gury,* Paris, 1867; Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1913, t. V, col. 1384 sq.; Duhr, *Jesuiten-Fabeln,* 3e édit., p. 446 sq.

P. BERNARD.

GUYARD Bernard, dominicain breton, né à Craon, diocèse d'Angers, et fils du couvent de Rennes. Il poursuivit ses études au grand collège dominicain de Saint-Jacques de Paris. Il soutint sa *tentative* en 1642 et fut reçu licencié en théologie en 1644, puis docteur. Il enseigna la théologie au couvent de Saint-Jacques, et fut un des quatre régents du collège. Il fut un des prédicateurs en renom de son temps soit à Paris, soit en province. Il devint confesseur de Marguerite de Lorraine, épouse de Gaston d'Orléans, frère de Louis XIII. Au chapitre de Nantes, tenu le 19 octobre 1660, il fut élu pour quatre ans provincial de la province de Paris. Il mourut le 19 juillet 1674, à l'âge de 73 ans. On a de lui : 1° *Vie de saint Vincent Ferrier,* in-8°, Paris, 1634; 2° *Oraison funèbre prononcée à Paris en l'église de la Madeleine, au service de Louis le Juste, roi de France et de Navarre, le 15 juin 1643,* in-4°. Le discours ne donne pas une très haute idée de l'éloquence de l'orateur. Mais Guyard s'occupa aussi de questions d'ordre théologique. En particulier, les jansénistes s'efforçaient de montrer que la doctrine de l'évêque d'Ypres ne s'écartait pas de celle de saint Thomas. Guyard démontra le contraire dans un traité intitulé : *Discrimina inter doctrinam thomisticam et jansenianam,* in-4°, Paris, 1655. Des questions d'ordre littéraire l'intéressèrent aussi. Saint Thomas d'Aquin connaissait-il le grec ? Ce fut l'objet d'un ouvrage assez compact, qui parut sous ce titre : *Dissertatio utrum S. Thomas calluerit linguam græcam?* in-8°, Paris, 1667. Il se prononça pour l'affirmative; Launoy soutint la négative, et Guyard répondit à trois lettres. Il répondit à une quatrième : *Frater Bernardus Guyard, doctor Parisiensis, Joanni Launaio, Parisiensi theologo,* in-8°, s. l. n. d. Il rencontra un autre adversaire dans la personne d'un autre dominicain, lui aussi docteur de Paris, le P. Nicolaï. Celui-ci avait publié *In Catenam auream S. Thomæ ac P. Nicolaï editionem novam apologetica præfatio,* in-12, Paris, 1668. Cet ouvrage, paru sous le pseudonyme de Honorati a S. Gregorio, était dirigé contre Combefis, un autre dominicain. Il y ajouta *Appendix in dissertationem de fictitio S. Thomæ græcismo summaria epistolaris discussio.* C'était contre Guyard. Celui-ci répondit par l'*Adversus metamorphoses Honorati a sancto Gregorio, doctrinam ac græcismum S. Thomæ frustra conantis evertere,* in-8°, Paris, 1670. Sur cette question intéressante et qui paraît, au premier abord, engager toute l'œuvre philosophique de saint Thomas, les critiques du XVIIe siècle, qui ont écrit pour ou contre, ainsi que le fait justement remarquer le P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* Louvain, 1911, p. 40, en note, n'ont pas tenu compte d'une donnée historique essentielle. C'est que « Thomas d'Aquin a composé la presque totalité de ses commentaires à la cour romaine, ou à Rome, en compagnie ou dans le voisinage de Guillaume de Moerbeke, dont il a certainement utilisé les connaissances hellénistes. » Sur la valeur des traductions de G. de Moerbeke, voir *ibid.* Uccelli, qui a touché aussi cette question, *Dell'opuscolo dis. Tommaso contro gli errori de' Greci,* 1870, p. 314-315 [*Scienza e fede,* IIIe série, t. X], a revendiqué pour saint Thomas purement et simplement la connaissance du grec. On peut certainement et l'on doit admettre que Thomas d'Aquin, originaire d'un pays où en ce temps le grec était très répandu, a dû au moins en savoir autant que qui que ce soit. Néanmoins, comme il n'était pas spécialiste dans la matière, il a bénéficié du concours de Guillaume de Moerbeke. Voir sur ce point la littérature signalée par Mandonnet, *op. cit.* Guyard défendit une cause doctrinale intéressante. Louis XIV, pour favoriser l'accroissement de la population en France, songea à reculer l'âge de la profession religieuse. Des juristes approuvèrent le projet royal et Roland Le Vayer de Boutigny publia, en 1667, une *Réflexion sur l'édit touchant la réformation des monastères.* L'âge de la profession se trouvait reculé pour les hommes à 25 ans, pour les femmes à 20. Il estimait que le roi ne dépassait point ses droits en posant ces lois nouvelles. C'est contre ces prétentions que Guyard publia en 1669 : *La nouvelle apparition de Luther et de Calvin sous les réflexions faites sur l'édit de la réformation des monastères, avec un examen du traité de la puissance politique touchant l'âge nécessaire à la profession des religieux,* in-12, Paris, 1669. Roland Le Vayer n'en fit pas moins paraître la même année (1669) : *De l'autorité du roy sur l'âge nécessaire à la profession religieuse.* Il soutenait que le roi peut suspendre les professions religieuses solennelles du vœu monastique, jusqu'à l'âge qu'il jugera nécessaire pour le bien de son État; que le roi peut déclarer nulles les professions monastiques émises contre les règlements royaux. Malgré tout, Louis XIV finit par renoncer à son projet. Le 25 janvier 1672 (28 juin 1672 d'après la liste des prieurs du Mans), Guyard fut nommé prieur du couvent du Mans, mais il n'y resta que quelques mois et revint à Paris, pour y reprendre les

fonctions de régent à Saint-Jacques. Il avait commencé vers ce temps de publier *La Fatalité de S. Clou près Paris*, in-fol., Lille, 1673; in-12, 1674; in-8°, 1692 [Brunet, mais date fausse]. Cet écrit, au dire de Brunet, aurait été inséré en plusieurs éditions de la *Satire Ménippée*. L'auteur aurait pour but de prouver que l'assassin d'Henri III n'était point le dominicain Jacques Clément.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 653-654; Matthieu Texte, *Recueil de pièces, etc. Nécrologe de S. Jacques de Paris* [Arch. de l'ordre à Rome]; Cosnard, *Histoire du couvent des frères prêcheurs du Mans*, le Mans, 1879, p. 93; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 67, 41; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, 1901, t. V, p. 240-244.

R. Coulon.

1. GUYON Claude-Marie, historien et théologien français du XVIII[e] siècle († en 1771) qui fut un moment de l'Oratoire. Il écrivit contre Voltaire et les encyclopédistes l'*Oracle des nouveaux philosophes*, 2 in-8°, Berne, 1759-1760, et publia en 1771 une *Bibliothèque ecclésiastique par forme d'instructions... sur la religion*, en 8 in-12, qui, bien que de peu de valeur, fut traduite en allemand en 1785 et imprimée à Augsbourg.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII[e] siècle*, 3[e] édit., Paris, 1855, t. IV, p. 472; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 51.

A. Ingold.

2. GUYON (Jeanne-Marie Bouvier de La Mothe), célèbre par ses doctrines quiétistes et par l'éclatante controverse qu'elles provoquèrent, naquit à Montargis, le 13 avril 1648, d'une famille de petite noblesse. Mariée à seize ans à Guyon qui entreprit le canal de Briare, elle souffrit beaucoup, à en croire sa *Vie* écrite par elle-même, d'un mari valétudinaire, difficile de caractère, et d'une belle-mère plus désagréable encore. Veuve en 1676, elle se livra dès lors avec ardeur aux œuvres de charité qui l'avaient toujours attirée, et à la pratique de l'oraison. Ses vertus étaient indéniables, et, seules, la prévention ou la mauvaise foi ont pu les contester; son désintéressement lui fit abandonner à la famille de son mari la *garde noble* de ses enfants, laquelle lui procurait plus de 40 000 livres de rente; ses aumônes étaient considérables; on a même signalé chez elle, à ses débuts, des dons éminents qui eussent pu faire une sainte. Gombault, *Madame Guyon*, 1910. « Quand on lit sa *Vie*, écrite par elle-même et qui paraît sincère, dit le R. P. Auguste Poulain, S. J., on est amené à regarder comme probable qu'étant jeune, elle eut vraiment l'oraison de quiétude. » *Des grâces d'oraison*, c. XVI. Une imagination ardente et immodérée, l'absence d'une direction sûre et ferme arrêtèrent chez elle l'œuvre divine. Le zèle de l'apostolat et le goût des voyages conduisirent M[me] Guyon à Gex, dont l'ordinaire (M. d'Arenthon, évêque de Genève) lui confia la direction d'une communauté de *Nouvelles catholiques* où elle ne resta point; à Thenon, dans le Chablais; à Verceil, où l'évêque lui rendit un bon témoignage; à Turin, à Grenoble dont l'évêque, Étienne Le Camus, défiant de ses idées, lui recommanda « de quitter le barnabite pour lequel elle avait une attache éclatante et d'avoir soin de ses enfants et de ses affaires domestiques. » Lettre au duc de Chevreuse, 18 janvier 1685. Partout, M[me] Guyon fomentait la piété, et répandait des opinions que nous exposerons plus loin; partout aussi ou presque partout, comme le lui reproche Le Camus, elle était accompagnée du barnabite La Combe, esprit exalté, qui encourageait chez sa pénitente des tendances périlleuses, lui prodiguait les flatteries, et se laissait conduire bien plus qu'il ne dirigeait. En juillet 1686, M[me] Guyon revient en France et à Paris; elle s'installe auprès de Notre-Dame, mais elle n'y reste pas longtemps. Des bruits fâcheux circulaient sur elle et sur son guide. La Combe, rentré à Paris en octobre 1687, est arrêté par ordre royal, et emprisonné d'abord à la Bastille, puis au château de Lourdes; il meurt fou à Vincennes, en 1699, après avoir souscrit contre lui-même et contre sa pénitente d'infamants aveux, arrachés par la contrainte. M[me] Guyon elle-même fut arrêtée en octobre 1687, et conduite aux visitandines de la rue Saint-Antoine. « Elle y subit plusieurs interrogatoires en présence de l'official et de son vice-gérant. Les pièces de cette procédure n'ont jamais été publiées. Mais il est bien évident que cette instruction juridique n'avait fourni aucune preuve des accusations si graves qu'on avait intentées contre ses mœurs. » Bausset, *Histoire de Fénelon*, l. II, IX. L'intervention d'une des grandes chrétiennes du XVII[e] siècle, M[me] de Miramion, fit sortir du couvent M[me] Guyon, le 15 septembre 1688, après huit mois de captivité. « La duchesse de Charost et la duchesse de Beauvilliers l'avaient connue à Montargis, l'une était venue s'y fixer, l'autre y faisait élever ses filles... Par elles M[me] Guyon s'était acquis la sympathie des duchesses de Chevreuse et de Mortemart. Ce petit concile de duchesses avait proclamé la sainteté de leur amie... » M. Masson, *Fénelon et M[me] Guyon*. Introduction, p. XXIV. De l'hôtel de Beauvilliers, M[me] Guyon fut introduite à Saint-Cyr, où sa parente, M[me] de La Maisonfort, et M[me] de Brinon l'avaient attirée. On y lut ses écrits; M[me] de Maintenon elle-même n'échappa point au charme de la *prophétesse*, et, comme l'a dit M[me] Du Pérou, « presque toute la maison devint quiétiste. »

Nous allons exposer la doctrine de M[me] Guyon, telle que la présente M. Gosselin, d'après le livre des *Torrents* et l'*Explication du Cantique des cantiques*.

« 1° La perfection de l'homme, même dès cette vie, consiste dans un acte continuel de contemplation et d'amour, qui renferme en lui tous les actes de la religion et qui, une fois produit, subsiste toujours, à moins qu'on ne le révoque expressément...

« 2° Il suit de ce principe, et la nouvelle mystique paraît en conclure qu'une âme arrivée à la perfection n'est plus obligée aux actes explicites, distingués de la charité, qu'elle doit supprimer généralement et sans exception tous les actes de sa propre industrie, comme contraires au parfait repos en Dieu...

« 3° Dans ce même état de perfection, l'âme doit être indifférente à toutes choses pour le corps et pour l'âme, pour les biens temporels et éternels.

« 4° Dans l'état de la contemplation parfaite, l'âme doit repousser toutes les idées distinctes, et par conséquent la pensée même des attributs de Dieu et des mystères de Jésus-Christ... » *Analyse de la controverse du quiétisme*, a. 2, § 2, 3.

La conquête la plus brillante que fit M[me] Guyon fut celle du guide de cette société d'élite, l'abbé de Fénelon, qui devait atténuer la doctrine, sans la rendre irrépréhensible. Fénelon et M[me] Guyon se rencontrèrent en octobre 1688, à Beynes, près de Versailles, chez la duchesse de Charost. Ils ne s'entendirent pas du premier coup. « Je sentais intérieurement, a écrit M[me] Guyon, que cette première entrevue ne le satisfaisait point, qu'il ne me goûtait pas. » *Fragment d'autobiographie*, p. 3, dans *Fénelon et M[me] Guyon*. La raison et la théologie du prêtre résistaient, malgré de secrètes affinités qui finirent par prévaloir. Fénelon devint l'admirateur, l'ami cher entre tous, le disciple d'une femme qu'il ne craint pas de rapprocher, à cause même des illusions qu'on lui imputait, de sainte Catherine de Bologne, jouet elle-même durant quelque temps de ruses diaboliques. « Je l'estimai beaucoup, a-t-il écrit; je la crus fort expérimentée et éclairée dans les voies intérieures, quoiqu'elle fût très ignorante. Je crus apprendre plus sur la pratique de ces voies en examinant avec elle ses expériences, que je n'eusse pu faire en consultant des personnes fort savantes, mais sans expérience pour la pratique. » *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, c. I,

n. 5. Toujours, il vit en elle une sainte qu'on opprimait. Lettre à Chantérac, 8 décembre 1697. Cette persistante sympathie pour Mme Guyon, cette haute idée des lumières qu'une vie qui semblait perdue en Dieu lui avait procurées, sont attestées par des œuvres d'une indéniable authenticité. Mais le recueil de lettres attribuées à Mme Guyon et à Fénelon par le pasteur vaudois Philippe Dutoit, et publiées en 1767-1768, nous apprend autre chose encore. Sont-elles authentiques? M. Maurice Masson, professeur à l'université de Fribourg (Suisse), qui les édita en 1907, précédées d'une longue et suggestive introduction, n'hésite pas à l'affirmer. Sans doute, les originaux ont disparu, mais les preuves qu'il apporte ont paru convaincantes à des esprits versés dans l'histoire et dans la littérature fénelonniennes. Aux répugnances, aux dénégations de M. Gosselin, qui n'y retrouvait ni le style ni les idées de l'archevêque de Cambrai, M. Maurice Masson répond : « Le lecteur judicieux jugera. C'est à lui de sentir si ces lettres qu'on prétend apocryphes et les pages les plus authentiques de Fénelon, que j'ai cru devoir en rapprocher, n'ont pas entre elles une évidente parenté, parfois même une presque identité de pensée et d'expression. La meilleure, ou du moins la plus complète démonstration d'authenticité sera donc la lecture même de cette correspondance : les notes et références, qui soulignent le texte par le menu, apporteront pour la plupart des faits, des idées et des mots, la confirmation de ceux-là mêmes à qui les lettres sont adressées. » *Fénelon et Mme Guyon*, Introduction, p. XIX, XX. Or, non seulement Fénelon reçoit dans ces lettres une véritable direction, mais il accepte la confidence de songes étranges, de chimériques espérances, le tout exprimé dans un langage enfantin; il se prête à ces mièvreries, à ces rêves. « Il faudrait une extrême ingénuité, dit M. Maurice Masson, pour prendre au sérieux ces enfantillages mystiques et le cri de ralliement : *Heureux les fous !* Il serait plus qu'injuste d'abuser de quelques couplets de Gascon (allusion aux vers puérils qu'échangent les deux correspondants; il y a là cependant de Fénelon *quelques strophes légères et dansantes*) pour décrier un très grand esprit. » *Fénelon et Mme Guyon*, p. XCI. Certes, Fénelon demeure grand par son génie, par ses vertus, par ses malheurs, par son dévouement sans réserve à la France envahie, durant la guerre de la succession d'Espagne; par la lutte infatigable que soutint son zèle perspicace contre le jansénisme, précurseur et inconscient promoteur de l'incrédulité prochaine; mais l'influence exercée par Mme Guyon sur Fénelon nous semble un très regrettable épisode dans cette glorieuse existence. « En exaspérant chez lui le conflit de l'homme purement homme et du chrétien, ou, si l'on veut encore, de l'homme naturel et de l'homme intérieur, a-t-on dit, en creusant cette conscience par la douleur, en lui révélant ainsi à lui-même des puissances insoupçonnées de vertu et de corruption, elle (Mme Guyon) a assoupli et nuancé une âme déjà très riche et très diverse. » *Fénelon et Mme Guyon*, Introduction, p. XCV. C'est possible; mais pour arriver si haut, était-il nécessaire que Fénelon passât par des voies étranges, par des voies bizarres; était-il nécessaire que, sous prétexte de défendre et, pour ainsi dire, de remparer la doctrine du pur amour, il donnât dans l'erreur d'un quiétisme raffiné ? On n'a pas prouvé que « de celui qui, sans elle, n'aurait été qu'un homme « d'esprit, cette demi-sainte, demi-folle a fait un type « d'humanité. » A un point de vue plus général, au point de vue du développement de la doctrine, plusieurs n'ont pas regretté la controverse que provoquèrent les idées de Mme Guyon. « Avant l'effort de Fénelon pour systématiser la science mystique, dit le P. Gratry, non sans quelque exagération, les écrits des plus saints auteurs renfermaient sur ce point des inexactitudes, non d'intention mais d'expression, de sorte que le point principal de la théologie mystique, dernier mot de la vraie sagesse, fut alors, et alors seulement, défini et fixé. » *Connaissance de Dieu*, part. I, c. VII, Fénelon.

De crainte qu'on n'en abusât, Fénelon n'avait point voulu que les manuscrits de Mme Guyon, qui circulaient librement à Saint-Cyr, fussent communiqués au dehors; l'évêque de Chartres, Godet Des Marais, en eut cependant connaissance par Mme de La Maisonfort. Ce prélat, homme d'une haute vertu, « fort savant et surtout profond théologien » (ainsi parle Saint-Simon, qui d'ailleurs se plaît à le rabaisser), prémunit Mme de Maintenon qu'il dirigeait, contre une doctrine qui « invitait à cette liberté des enfants de Dieu dont on ne se servait que pour ne s'assujettir à rien. » Alarmée, Mme de Maintenon consulta des hommes d'une autorité incontestable : Tronson, le maître de Fénelon, qui regarda comme suspects les écrits de Mme Guyon, et Bourdaloue, dont la réponse atteste une rare connaissance des âmes et particulièrement des âmes de son siècle. « Fénelon, dit Bausset, voyait sans s'étonner, et presque sans s'en apercevoir, un orage se former contre lui. » Bossuet était encore à ses yeux le maître par excellence; il conseilla à Mme Guyon de confier à l'évêque de Meaux ses écrits les plus secrets, et de se soumettre à sa décision. Mme Guyon communiqua à Bossuet le manuscrit où elle exposait sa doctrine, les grâces insignes qu'elle disait avoir reçues, ses prophéties et ses visions. Bossuet lut cette *Vie* écrite par elle-même dont, avec une ironie grave qui éclate parfois, il cite des fragments dans sa *Relation sur le quiétisme* (Fénelon déclare n'avoir fait de ces écrits qu'une lecture rapide et incomplète). Après avoir tout examiné, l'évêque de Meaux eut avec Mme Guyon un long entretien à Paris chez les religieuses du Saint-Sacrement de la rue Cassette; il essaya de rectifier ses idées, et la jugeant sincère, « plus digne de pitié que de censure, » dit Bausset, il l'admit à sa messe et la communia de sa propre main. Pour vaincre les résistances de Mme Guyon, il lui adressa (mars 1694) une lettre doctrinale dont le ton est paternel. « Je vous dirai, écrivait-il, que la première chose dont il me paraît que vous devez vous purifier, c'est de ces grands sentiments que vous marquez de vous-même... Déposez donc tout cela... d'autant plus que l'endroit où vous dites : « Ce que je lierai « sera délié, » est d'un excès insupportable... Je mets encore dans le rang des choses que vous devez déposer toutes prédictions, visions, miracles et, en un mot, toutes choses extraordinaires, quelque ordinaires que vous vous les figuriez dans certains états... » C'est surtout le quiétisme de Mme Guyon, cette doctrine qui exclut la prière de demande et l'action de grâces, qui, par une pente logique, conduit l'âme à une contemplation oisive, ce sont ces raffinements d'une piété sans règle, qui effraient l'inflexible théologien. « Je n'ai trouvé ni Écriture, ni tradition, ni exemple, ni personne, qui osât dire ouvertement : En cet état (l'état des parfaits) ce serait une demande propriétaire et intéressée, de demander pour soi quelque chose, si bonne qu'elle fût, à moins d'y être poussé par un mouvement particulier; et la commune révélation, le commandement commun fait à tous les chrétiens ne suffit pas. Une telle proposition est de celles qui ne laissent rien à examiner, et qui portent leur condamnation dans les termes. » L'évêque tire du fond de sa conscience la déclaration suivante, qui explique d'avance la conduite qu'il tiendra dans l'affaire du quiétisme, et, quels que doivent être certains excès de sa polémique, en découvre le vrai motif. « J'écris sous les yeux de Dieu, mot à mot comme je crois l'entendre de lui par la voix de la tradition et de l'Écriture, avec une entière confiance que je dis la vérité. » Et il ajoute, avec un indéniable accent de charité : « Je vous permets néanmoins de vous expli-

quer encore : peut-être se trouvera-t-il dans vos sentiments quelque chose qui n'est pas assez débrouillé; et je serai toujours prêt à l'entendre. Pour moi, j'ai voulu exprès m'expliquer au long, et ne point épargner ma peine, pour satisfaire au désir que vous avez d'être instruite. Je vous déclare cependant que je loue votre docilité. »

L'évêque de Meaux se méprenait; Mme Guyon n'était pas docile, car elle n'était pas persuadée. Inquiète d'une opinion publique qui suspectait sa doctrine et même ses mœurs, elle demanda à Mme de Maintenon des commissaires, moitié ecclésiastiques, moitié laïques, qui prononçassent sur celles-ci et sur celle-là. Les commissaires laïques, auxquels aurait incombé l'examen des mœurs, lui furent refusés : « Je n'ai jamais rien cru des bruits que l'on faisait courir sur les mœurs de Mme Guyon, écrivait Mme de Maintenon au duc de Beauvilliers; je les crois très bonnes et très pures; mais c'est sa doctrine qui est mauvaise, du moins par les suites. En justifiant ses mœurs, il serait à craindre qu'on ne donnât cours à ses sentiments, et que les personnes déjà séduites ne crussent que c'est les autoriser. Il vaut mieux approfondir une bonne fois ce qui a rapport à la doctrine, après quoi tout le reste tombera. » Les commissaires étaient Bossuet, Noailles, encore évêque de Châlons, et Tronson, supérieur de Saint-Sulpice; ces deux derniers avaient été choisis sur la demande de Mme Guyon. Celle-ci déclara n'avoir jamais voulu s'écarter de l'enseignement de l'Église; elle pria même Bossuet de la recevoir à la Visitation de Meaux où elle arriva au commencement de janvier 1695. Après avoir rendu, sur Mme Guyon, ce que je nommerais un arrêt de *non-lieu*, les deux évêques et Tronson résolurent d'exposer, dans des réunions qui n'avaient et qui ne prétendaient avoir aucun caractère canonique, la doctrine orthodoxe sur les points controversés. De là, les célèbres *conférences d'Issy*, qui se tinrent, avec des interruptions, du 16 juillet 1694 au 10 mars 1695, dans la maison de campagne du séminaire de Saint-Sulpice, où Tronson était retenu par ses infirmités. Sur ces entrefaites, mécontent que des évêques étrangers traitassent dans son diocèse d'une question théologique sans l'avertir, Harlay, par une ordonnance du 16 octobre 1694, condamna, avec des qualifications sévères, l'*Analyse de l'oraison mentale* par le P. La Combe, le *Moyen court de faire oraison* et l'*Explication du Cantique des cantiques*, de Mme Guyon.

Fénelon, nommé à l'archevêché de Cambrai (4 février 1695), fut admis aux conférences d'Issy. « Il est clair comme le jour que j'étais le principal accusé, » a-t-il dit. *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, c. II, XIX. Incontestablement, c'était pour s'assurer de sa doctrine, pour désabuser, s'il était nécessaire, des rêves de Mme Guyon, un homme qu'elle aimait encore, que Mme de Maintenon avait encouragé ces conférences. Le futur archevêque de Cambrai, tout en réservant discrètement la question de l'*amour de bienveillance*, sur laquelle avec toute l'École il était invincible, faisait alors à Bossuet des protestations de docilité qui nous semblent dépasser la mesure. Lettres du 28 juillet et du 16 décembre 1694. Aux trente articles rédigés par ses collègues, il demanda qu'on en ajoutât quatre autres, pour établir plus clairement l'*amour désintéressé*, et pour définir l'*oraison passive*. Ayant obtenu gain de cause, le futur archevêque de Cambrai souscrivit avec eux les trente-quatre articles d'Issy (10 mars 1695). Voir t. v, col. 2146-2149. Bossuet et Noailles étaient convenus de publier dans leurs diocèses respectifs les *articles d'Issy*, et la condamnation des ouvrages de Mme Guyon. L'ordonnance de l'évêque de Meaux est du 16 avril 1695; elle censurait, outre des ouvrages de Molinos, de Malaval et de La Combe, trois ouvrages de Mme Guyon, laquelle d'ailleurs n'était pas nommée : le *Moyen court de faire oraison*, l'*Explication du Cantique des cantiques*, et la *Règle des associés de l'enfance de Jésus*. L'ordonnance de Noailles est du 25 avril 1695; Mme Guyon n'y fut pas nommée non plus.

Mme Guyon s'était soumise à l'ordonnance de Bossuet, qui lui accorda sans hésitation le certificat le plus avantageux sur sa conduite, ses intentions et ses dispositions (Bausset). Plus tard, dans l'emportement de la controverse, Bossuet parut regretter cette pleine justification qu'il avait accordée à Mme Guyon. « Il y a un point, écrira-t-il, où je lui ai laissé déclarer ce qu'elle a voulu pour sa justification et son excuse, et c'est celui des abominables pratiques de Molinos, où mon attestation porte que je ne l'ai « point trouvée impliquée « ni entendu la comprendre dans la mention que j'avais « faite dans mon *Ordonnance* du 16 avril 1695. » C'est qu'en effet je ne voulais pas entamer cette affaire pour des raisons bonnes alors, mais qui pouvaient changer dans la suite... Ainsi, j'ai tâché, suivant la parole et l'exemple de Jésus-Christ, à garder toute justice, et à satisfaire ainsi à tout ce que la charité et la vérité demandaient. » *Remarques sur la Réponse à la Relation sur le quiétisme*, a. 2, § 6. Nonobstant le ton chagrin de ce passage, l'attestation donnée par Bossuet subsiste, et rien ne l'a infirmée.

Mme Guyon quitta la Visitation le 12 juillet 1695, non pas, « en sautant les murailles du couvent, » comme elle écrit en souriant qu'on l'en avait accusée, mais avec toute liberté. C'est dans les jours qui précédèrent ce départ qu'avaient eu lieu entre Bossuet et Mme Guyon ces entretiens racontés par elle, où les moins bienveillants adversaires de l'évêque de Meaux ne le reconnaîtraient pas. « Lorsqu'il venait, c'était, disait-il, mes ennemis qui lui disaient de me tourmenter : qu'il était content de moi. D'autres fois, il venait plein de fureur me demander cette signature (le désaveu d'une erreur sur l'incarnation dont son quiétisme la faisait soupçonner). Il me faisait menacer de tout ce qu'on m'a fait depuis. Il ne prétendait pas, disait-il, perdre pour moi sa fortune, et mille autres choses... » Et ailleurs : « Ce que je savais, c'est qu'il établissait une haute fortune sur la persécution qu'il me ferait... »

Étranges et invraisemblables confidences faites à une femme pour qui Bossuet n'éprouva jamais qu'une pitié qui finit par s'aigrir ! Quand elle croyait les avoir entendues, et qu'elle les écrivait, Mme Guyon, rêveuse obstinée et sujette à d'indéniables hallucinations, rêvait une fois de plus. Elle rêvait, quand elle prêtait à Bossuet ce mot de *fortune* qu'il se serait appliqué à lui-même. Où donc avons-nous trouvé Bossuet préoccupé de sa fortune ? « Notez, dit M. Rébelliau, que ce poste envié de précepteur du Dauphin, Bossuet l'avait occupé sans en rien retirer; qu'après avoir vécu dix ans à la cour dans le voisinage le plus proche du roi, il était rentré dans le rang sans garder de cette grandeur aucune influence réelle. » *Bossuet*, p. 168. Il est le théologien de Louis XIV, il n'est que cela; d'autres ont la faveur. Évêque de Condom d'abord, puis de Meaux, il laisse des candidats mieux appuyés obtenir de plus grands sièges. En 1688, on prononce son nom, à propos de la coadjutorerie de l'opulent évêché de Strasbourg, en 1695 de l'archevêché de Paris. « Il y a toute apparence, et, pour mieux dire, toute certitude, écrivait-il à Mme d'Albert, que Dieu, par miséricorde autant que par justice, me laissera dans ma place. » Lettre du 22 août 1695.

Sortie de Meaux, Mme Guyon se cacha quelque temps à Paris; arrêtée au bout de quelques mois, elle fut emprisonnée à Vincennes (27 décembre 1695). Peu de temps avant cette arrestation (21 novembre 1695), l'évêque de Chartres avait publié contre les écrits du P. La Combe et de Mme Guyon une ordonnance très

sévère. Il extrayait des ouvrages imprimés (*Analysis orationis mentalis; Moyen court et très facile de faire oraison; Règle des associés à l'enfance de Jésus; Le Cantique des cantiques de Salomon, interprété selon le sens mystique*), et aussi du manuscrit intitulé : *les Torrents*, soixante-trois propositions qui lui arrachèrent ce cri d'effroi : « Quelle doctrine ! que ne doit-on pas craindre de ces prodigieuses maximes, et des conséquences horribles qu'on en peut tirer ! » Godet Des Marais y reconnaissait quelques-unes des erreurs déjà condamnées dans Molinos par le pape Innocent XI.

Nous retrouverons Mme Guyon encore captive en 1696. Entre temps, elle devenait l'occasion d'une rupture et d'une controverse mémorables entre Bossuet et Fénelon. Immédiatement après les conférences d'Issy, Bossuet travailla à son *Instruction sur les états d'oraison;* il comptait que l'approbation de l'archevêque de Cambrai ne lui manquerait pas plus que celles de Noailles, devenu archevêque de Paris, et de Godet Des Marais. Mais outre que Fénelon répugnait à approuver les réserves de Bossuet sur le motif spécifique de la charité et sur l'oraison passive, l'évêque de Meaux, dans son *Instruction*, combattait directement Mme Guyon. « Plusieurs croiront, dit-il, que ces livres (les livres quiétistes) ne méritaient que du mépris, surtout celui qui a pour auteur François Malaval, un laïque sans théologie, et les deux qui sont composés par une femme, comme sont le *Moyen court et facile* et l'*Interprétation sur le Cantique des cantiques.* . Ces livres, quoique j'en avoue le peu de mérite, ne sont pas écrits sans artifice, etc. Ceux qui sont composés par une femme sont ceux qui ont le plus piqué la curiosité et le plus ébloui le monde; encore qu'elle en ait souscrit la condamnation, ils ne laissent pas de courir et de susciter des discussions en beaucoup de lieux d'où il nous en vient de sérieux avis... L'Église a eu dès son origine des femmes qui se disaient prophétesses, et les apôtres n'ont pas dédaigné de les noter. Ceux qui ont réfuté Montan n'ont pas oublié dans leurs écrits ses prophétesses. » *Traité Ier*, l. I, n. 10, 11. Fénelon ne voulut pas s'associer au blâme prononcé avec tant d'éclat contre Mme Guyon. Bossuet fut profondément blessé de ce refus. « Quoi donc ! il va paraître, dit Bossuet dans sa *Relation sur le quiétisme*, sect. III, 17, que c'est pour soutenir Mme Guyon que M. de Cambrai se désunit d'avec ses confrères ! Tout le monde va donc voir qu'il en est le protecteur ! » Fénelon répondit qu'il n'était pas le protecteur, mais l'ami de Mme Guyon, l'interprète de ses sentiments qu'il connaissait, et non le défenseur d'un langage dont il réprouvait les inexactitudes; que, de l'aveu de l'archevêque de Paris et de l'évêque de Chartres, il lui suffisait de rendre compte à l'Église de sa foi. L'archevêque de Cambrai s'engageait ainsi à composer le livre qu'il intitula : *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure.*

Cet ouvrage, achevé d'imprimer le 25 janvier 1697, parut un mois avant celui de Bossuet, surpris et mécontent d'une hâte qu'on a attribuée au zèle indiscret du duc de Chevreuse. Nous n'avons pas à retracer ici l'histoire d'une controverse fameuse. « Bossuet avait raison, a dit M. Maurice Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, Introduction, p. LXIV, quand il groupait dans sa *Relation* tous les épisodes de la bataille autour de Mme Guyon... C'est elle, disait-il, qui fait le fond de l'affaire. » *Relation sur le quiétisme*, sect. II, 57. C'est elle que Bossuet vise et que — disons le mot — Bossuet veut décrier. « Il faut prévenir les fidèles contre une séduction qui subsiste encore : une femme qui est capable de tromper les âmes par de telles illusions, doit être connue..., » *ibid.;* et pour qu'elle soit mieux connue il rapporte, avec la verve et l'ironie puissante d'un maître, les étrangetés, paroles et actes, de la prophétesse. C'est Mme Guyon aussi que défend Fénelon dans sa *Réponse*, si fine et si éloquente. En vain, il paraît se détacher d'elle : « Laissez-la, écrivait-il à Mme de Maintenon, avec une feinte indifférence, laissez-la mourir en prison. Je suis content qu'elle y meure, que nous ne la voyions jamais et que nous n'entendions jamais parler d'elle. » Lettre du 7 mars 1696. Il ne la revit plus, en effet, mais ils ne s'oublièrent pas. « Si l'on en croit M. Gosselin, qui avait sans doute en main les preuves de son affirmation, dit M. Maurice Masson, ç'aurait été M. Dupuy, l'ancien gentilhomme de la manche du duc de Bourgogne, disgracié lui aussi en 1698, qui servait d'intermédiaire entre les deux amis... Ce fut même par son entremise que Fénelon et ses amis intimes continuèrent, après la conclusion de l'affaire du quiétisme, d'entretenir avec Mme Guyon une correspondance fondée sur une mutuelle estime. » *Fénelon et Mme Guyon*, Introduction, p. LXVII, LXVIII. Mme Guyon avait lu « avec respect et admiration » le livre des *Maximes des saints*. « Tout en gros, je le crois très bon, et que les crieries viennent de l'ennemi de la vérité... » *Lettre inédite à... de 1697*, 1er recueil Chevreuse, dans *Fénelon et Mme Guyon*, Introduction, p. LVII.

Elle était restée enfermée à Vincennes jusqu'au 16 octobre 1696; après des hésitations et des résistances, elle avait consenti à souscrire un projet de soumission, rédigé d'abord par Fénelon, mais rectifié et complété par Tronson; elle y avouait les erreurs contenues dans ses livres, et promettait de se conformer à l'avenir à la conduite et aux règles que l'archevêque de Paris voudra bien lui prescrire (28 août 1696). Elle fut reléguée à Vaugirard, dans une petite maison, sous une surveillance étroite : « On serait tenté de croire, par une lettre de Mme de Maintenon au cardinal de Noailles, dit Bausset, que Bossuet avait vu avec peine ce faible adoucissement accordé à Mme Guyon. » *Lettre de Mme de Maintenon*, Lavallée, 428. Le passé de la prophétesse lui faisait regretter que, libre, elle ne reprît une propagande quiétiste, et le spectacle des désordres dont sa province natale était alors le théâtre, augmentait encore ses craintes. H. Chérot, *Le quiétisme en Bourgogne et à Paris en 1698*, Paris, 1901. De là ce parti pris de rigueur injuste et inutile, qui afflige et qui étonne chez Bossuet. Mme de Maintenon avait raison contre Bossuet, quand elle écrivait à son archevêque : « Je crois qu'il est de mon devoir de dégoûter des actes violents le plus qu'il est possible » (23 septembre 1696). Son tort fut de ne pas mettre d'accord avec sa raison le pouvoir dont elle disposait.

Exilée dans une terre de sa fille qui allait devenir duchesse de Béthune, Mme Guyon fut enfin autorisée à se retirer à Blois et s'y éteignit à l'âge de soixante-dix neuf ans, le 9 juin 1717. « Au moment de mourir, elle fit un testament, à la tête duquel elle inscrivit sa profession de foi, qui atteste la sincérité de ses sentiments en matière de *religion* et l'innocence de ses mœurs, malgré toutes les calomnies dont elle avait été la victime. » Bausset, *Histoire de Fénelon*, l. III, 89. Nous n'avons pas contesté ses vertus ; nous ne contesterons pas davantage la sincérité de sa foi, mais cette foi n'excluait pas l'illuminisme ni l'infatuation de l'esprit propre. Mme Guyon avait une confiance obstinée en ses lumières. « Je portais à mon fond, a-t-elle écrit, un instinct de jugement juste qui ne me trompait jamais. » Et à cette confiance en elle-même se joignent « des phénomènes bizarres et extraordinaires ». Gombault, *Madame Guyon et le quiétisme*, p. 45. « Je sentais en moi une telle autorité sur les démons qu'il me semblait que je les aurais fait fuir en enfer. Le démon n'osait pas m'attaquer moi-même : il me craignait trop. » Et cette femme, humble sans doute dans son fond, nous apparaît comme atteinte d'une véritable *mégalomanie* religieuse ; elle se croit investie, dans l'Église, d'une mission que sainte Thérèse ni

sainte Jeanne Françoise de Chantal n'eussent jamais osé s'attribuer. « Notre-Seigneur a fait connaître à quantité de personnes qu'il me destinait à être la mère d'un grand peuple. »

Mme Guyon a eu, après sa mort comme pendant sa vie, un grand nombre de partisans et d'admirateurs, mais ils ne lui venaient pas des rangs de l'orthodoxie. « Ce qu'il y a de plus singulier, dit M. Gosselin, c'est que la plupart de ces admirateurs se trouvent parmi les protestants, généralement assez étrangers aux principes et à la pratique de la théologie mystique. » *Analyse de la controverse du quiétisme*, a. 2, § 3. «... En ce moment même, les écrits de cette femme célèbre servent d'aliment à la piété des méthodistes d'Amérique. Qu'est-ce à dire? Et qu'y a-t-il de commun entre Mme Guyon et John Wesley ? Un trait, si je ne me trompe, mais un trait caractéristique, à savoir, la conviction profonde que c'est aux simples que Dieu parle et se communique... » De là, le mépris doux, mais invincible, de toute discipline et de toute hiérarchie. « Visiblement, elle a pitié de l'ignorance de Bossuet. De là, ce terrible redoublement de confiance en elle-même, en ses visions, en ses expériences, en sa mission. Mais de là aussi, l'étonnement, l'indignation, je puis dire l'effroi de Bossuet. Cet orgueil du sens individuel, c'est la ruine de la tradition. Il a raison de dire qu'il y va de toute l'Église. » Brunetière, dans la *Revue des deux mondes*, 15 août 1881.

Mme Guyon, *Œuvres* publiées en Hollande sous la rubrique de Cologne, en grande partie par les soins du ministre Poiret, 39 in-12 ou in-8°. «Il serait injuste de mettre sur son compte tout ce qu'il y a de répréhensible dans ses livres.» (Gosselin). Bossuet, *Œuvres*; voir en particulier dans la *Correspondance de Bossuet*, édit. Levesque et Urbain, t. VI, p. 531-565; t. VII, p. 488-524; t. VIII; Fénelon, *Œuvres*.

Cardinal de Bausset, *Histoire de Fénelon*, 3 in-8°, 1808; 4 in-8°, 1827; Phélippeaux, *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quiétisme répandu en France*, 1732; Bonnel, *De la controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quiétisme*, in-8°, Paris, 1850; A. Griveau, *Étude sur la condamnation du livre des Maximes des saints*, 3 in-18, Paris, 1878; Guerrier, *Mme Guyon*, in-8°, Paris, 1881; L. Crouslé, *Fénelon et Bossuet*, 2 in-8°, Paris, 1894 et 1895; E. Levesque, *Bossuet et Fénelon à Issy ou Conférences sur les états d'oraison*, in-8°, Limoges, 1899; Paul Janet, *Fénelon*, Paris, 1892; Maurice Masson, *Fénelon et Madame Guyon*, in-16, Paris; Henri Brémond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910; le chanoine Gombault, *Mme Guyon* (extrait de la *Revue de Lille*, 1910).

A. LARGENT.

H

HABACUC (**Livre d'**). Bible hébraïque: *Ḥâḇaqqûq*. Le 8e des petits prophètes : *nebî'îm qeṭannîm*. — Bible grecque : AMBAKOUM (Grégoire de Nazianze, *Synopse* [Lagarde] : Ἀββακούμ. Cf. H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1902, p. 205-206). — Bible latine : *Habacuc*. (Gélase : *Abacu;* Cassiodore : *Abbacuc;* codex Claromontanus : *Ambacum*. Cf. H. B. Swete, *op. cit.*, p. 210-214). Sur les formes du nom, cf. Reinke, *Der Proph. Habakuk*, Brixen, 1870, p. 1 sq. — I. Forme poétique. II. Composition, date. III. Autorité, auteur. IV. Enseignements doctrinaux. V. Commentateurs.

I. Forme poétique. — La forme poétique est aujourd'hui reconnue au livre d'Habacuc, certainement pour le c. iii; plus probablement aussi pour les c. i et ii.

Voir spécialement Gietmann, *De re metrica Hebræorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 77 (Hab., iii); G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, Inspruck, 1882, p. 213 sq. (Hab., iii); D. H. Müller, *Strophenbau und Responsio*, Vienne, 1898, p. 36-39 (Hab., iii); Condamin, *La forme chorale du chapitre III d'Habacuc*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1899, p. 133-140; Ruben, *Strophic forms in the Bible*, dans *Jewish quarterly review*, Londres, 1899, t. xi, p. 448-455, 474 (Hab., ii et iii); Sievers, *Metrische Studien*, I, Leipzig, 1901, p. 490 sq. (Hab., i); Kelly, *The strophic structure of Habacuc*, dans *American journal of semitic languages and literature*, Chicago, 1902, t. xviii, p. 94-119; Eakin, *The text of Habakkuk*, i-ii, 4, Toronto, 1905; Staerk, *Ausgewählte poetische Werke des A. T. im metrischer und strophischer Gliederung*, IIe partie, Leipzig, 1908; Commentaires de Marti, 1904; de Duhm, 1906.

II. Composition. Date. — Longtemps le livre a été tenu pour *un* dans sa composition, œuvre du seul prophète Habacuc, sur les indications précises de i, 1 : « Oracle que vit Habacuc, le prophète, » et iii, 1 : « Prière d'Habacuc, le prophète. » Unité apparente du sujet : le peuple de Dieu est opprimé, i, 2-4; mais Dieu châtiera les oppresseurs, i, 5-10; les justiciers suscités par lui outrepassent toutefois leur mission, opprimant à leur tour Israël et les autres nations, i, 11-ii, 1; leur tyrannie provoquera donc de justes représailles, ii, 2-19; le prophète attend la délivrance et la décrit sous forme de théophanie, ii, 20-iii.

Le peuple suscité d'abord pour le châtiment des oppresseurs est celui des Chaldéens, i, 6. Mais qui sont ces oppresseurs? L'exégèse traditionnelle et le grand nombre des critiques ont répondu : La partie corrompue (*rašaʿ*) de Juda, opprimant les justes (*saddiq*). Quelle époque est visée? Le temps d'Ézéchias : Théodore de Mopsueste; Ribera; cf. Knabenbauer, *Introductio specialis*, Paris, 1897, t. ii, p. 580, note 6; Betteridge, *The interpretation of the prophecy of Habakkuk*, dans *American journal of theology*, Chicago, 1903, p. 647-662 (les coupables de i, 2-10 seraient les Assyriens), suivi par Hirsch, art. *Habakkuk* et *Book of Habakkuk*, dans *Jewish encyclopædia*, New-York, 1904, t. vi, p. 117 sq. La fin du règne de Manassé : le *Seder Olam rabba*, 20; Sanchez, Corneille de la Pierre, Jahn, Ackermann, Kaulen, Zschokke, Knabenbauer, Schenz, Vigouroux, Trochon, Hävernick, Kueper, Keil; cf. Knabenbauer, *op. cit.*, p. 580, note 8; Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, Leipzig, 1899, p. 136; Baumgarten, *Le prophète Habakuk*, Leipzig, 1885. Le règne de Josias : Scholz, Danko, Reinke, Holzammer, Volck ; cf. Knabenbauer, *ibid.*, note 6; Delitzsch, *Der Prophet Habakuk*, Leipzig, 1843. Celui de Joakim (Jehoiakim); premières années, avant 604 : Schegg, Haneberg, Kleinert, Bleek-Kamphausen, Cook, Driver-Rothstein ; cf. Knabenbauer, *ibid.*, note 6; vers 604 : Knobel, Theiner, Hitzig, Bäumlein, de Wette, Schrader, Bleck, Stähelin, Carrière, Davidson, König, Strack; cf. Knabenbauer, *ibid.*, et Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, Paris, 1908, p. 39. Les dernières années de Joachim (Jehoiachin) : Oort, dans *Theologisch Tijdschrift*, Leyde, 1891, t. xxv, p. 357-367 (les oppresseurs de i, 2-4 sont à la fois les Juifs orgueilleux et les Chaldéens dont la venue ne serait pas suffisamment présentée, en i, 5-11, comme un châtiment). Le règne de Sédécias : Clément d'Alexandrie; cf. Knabenbauer, *ibid.* L'époque de l'exil : S. Jérôme, Bertholdt ; cf. Knabenbauer, *ibid.* ; Lauterburg, dans *Meili's Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, Zurich, 1896, p. 74-102 (les oppresseurs sont les Chaldéens; les justiciers, les Perses : i, 6, lu ainsi : « Voici que je suscite contre vous, Chaldéens oppresseurs... », d'après les LXX : ἰδοὺ ἐξεγείρω ἐφ' ὑμᾶς τοὺς Χαλδαίους τοὺς μαχητάς...). Les temps macédoniens, entre les batailles de l'Issus et d'Arbelles, an 331 : B. Duhm, *Das Buch Habakuk*, Tubingue, 1906 (i, 2-4, les Juifs s'hellénisent, oublient la loi ou l'enfreignent; habitués, depuis deux siècles, à la paix dans le vasselage, ils s'étonnent de l'invasion des Grecs : i, 5 sq.; au ℣. 6 *Kasdîm* est lu *Kittîm*, « Chypriotes »; dans une acception plus large : « les Grecs »; spécialement les Macédoniens, cf. I Mac., i, 1; viii, 5).

Pour la critique de ces diverses opinions, voir Knabenbauer, *op. cit.*, p. 377-382; *Commentarius in prophetas minores*, Paris, 1886, p. 51-121, qui opine pour le temps de Manassé, dernières années du règne; Nicolardot, *op. cit.*, p. 33-61. A signaler aussi l'hypothèse curieuse et ingénieuse de Peiser, *Der Prophet Habakuk*, Berlin, 1903, p. 10 sq. : le prophète n'est pas en Judée (iii, 16, « le peuple *chez* lequel *je demeure* », cf. LXX : εἰς λαὸν παροικίας μου), mais à Ninive. Il est un prince juif, fils ou petit-fils de Manassé, « oint de Jahvé », iii, 13, portant un pseudonyme assyrien *hambakûku* (nom de plante); c'est le juste entouré d'impies de i, 4, retenu comme otage (vers 609) chez les Assyriens, qui l'ont élevé, et dont il connaît la littérature (rapprochements relatifs aux versets i, 14 ; ii, 2-5 sq., 9-14, p. 4-10). Critique dans Nicolardot, p. 41-43.

Selon d'autres critiques, plus modernes, le livre d'Habacuc n'est point « homogène »; « il se compose de morceaux dont la rédaction première s'échelonne sur plusieurs siècles. » Nicolardot, p. 96. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1891, t. iii, p. 177, 293-296, 307, et Stevenson, *Habakuk*, dans *The Expositor*, Ve série, Londres, 1902, t. i, p. 388-400,

estimaient ces morceaux émis dans le public à des dates diverses, bien que par un seul et même prophète. Stade, dans *Zeitschrift für altest. Wissenschaft*, Giessen, 1884, p. 154-159 ; Ruben, *Strophic forms in the Bible*, dans *Jewish quarterly review*, Londres, 1899, t. IX, p. 448-455, 474 sq., détachèrent de la prophétie le c. III, le tenant, celui-ci pour un psaume du temps de l'exil, le premier pour un morceau postérieur à l'exil. Plusieurs : Budde, Nowack, Rothstein, G. A. Smith, cf. Nicolardot, p. 68 sq., tout en enlevant au prophète Habacuc la composition de ce c. III, considérèrent encore les malédictions du c. II comme « un élément originaire du poème (la prophétie) formant, dès le début, avec tout ou partie du c. I, une véritable unité. » Parmi eux, Rothstein rapporte le morceau, II, 5-20, à la chute des Chaldéens, mais trouve « à la base de ce texte développé » une « vieille plainte prophétique, beaucoup plus brève, contre les exactions que le roi Joachim (cf. Hitzig) et des riches injustes font subir à leurs compatriotes, en Israël. » Il y aurait eu là remaniement du texte en vue d'annoncer la ruine du peuple conquérant. La suite du texte aurait été primitivement : I, 2-4, 12 *a*, 14; II, 1-5 *a;* I, 6-10; II, 6 sq. Nowack, avec Giesebrecht, Wellhausen, Peake, cf. Nicolardot, p. 80 sq., tiennent l'annonce de la venue des Chaldéens pour une prophétie plus ancienne (vers l'an 610), postérieurement intercalée dans la suite naturelle que forment I, 2-4, 12 sq. (vers 590). Il ne s'agirait point des crimes de Juda, mais de l'oppression des Juifs par les Chaldéens dans I, 2-4; et l'ordre des versets devrait être I, 5-11, 2-4, 12-17, etc. Budde et G. A. Smith proposent de reculer I, 5-11 jusqu'après II, 4. Les oppresseurs de I, 2-4 sont ou les Assyriens (Budde), ou les Égyptiens (Smith). La prophétie remonte aux environs de 615 ou 608. Les libérateurs sont les Chaldéens. Mais Marti brise totalement l'unité des c. I et II. Selon lui, I, 2-4, 12-II, 4 forment, comme le c. III, un psaume, dont la date est à chercher du Ve siècle au IIe, et au milieu duquel a été intercalée une prophétie, I, 5-11, composée vers 604. Le c. II, 5 sq., constitue une autre prophétie, indépendante de la précédente et à descendre jusque vers l'an 540. *Das Dodekapropheton*, Tubingue, 1904, p. 326 sq. Cf. aussi Nicolardot, p. 32 sq., et *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899, t. IV, p. 181-182.

Pour la critique de ces diverses opinions et de la théorie particulière de O. Happel, *Das Buch des Propheten Habackuk*, Wurzbourg, 1900, voir aussi (outre Nicolardot) A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 453-457, qui admet seulement que les versets I, 5-11 « formaient à l'origine le début du livre, » et que III, 17-19 constituent une « addition d'une main étrangère, » faite « à l'occasion de l'adaptation du c. III au service liturgique, » p. 458-459. C'est « entre les deux dates, 605 et 600, que se vérifient le mieux les conditions où les Chaldéens pouvaient être envisagés à la fois comme un fléau imminent pour la Judée (I, 5-11), et comme des oppresseurs déjà entrés, aux yeux de tous, en possession de l'héritage de leurs devanciers, les Assyriens (I, 2-4, 12 sq., marquant « la recrudescence des maux qui devait résulter de la conquête chaldéenne prévue aux versets 5-11), » p. 458, 462. Les versets I, 2-4 ne sont pas « une plainte touchant les violences qui se commettent au sein même de la société juive, sans aucun égard à l'oppression étrangère; » mais, rapprochés des versets 12 sq., ils atteignent les « impies dont Habacuc, dans les deux passages, dénonce les violences, » et qui sont « les dominateurs étrangers, » p. 467. F. E. Gigot, *Special introduction to the study of the Old Testament*, New-York, Cincinnati, Chicago, 1906, t. II, p. 426-438, discute les questions relatives au c. III et à la prophétie I, 5-11. Il conclut que le livre est contemporain de Jérémie.

III. Autorité, Auteur. — Saint Paul cite plusieurs fois Habacuc (sans le nommer toutefois) comme « prophète » et comme « Écriture » : Act., XIII, 41, « ce qui est dit dans les prophètes, » cf. Hab., I, 5; Rom., I, 17 (Gal., III, 11; Heb., X, 37-38), « selon qu'il est écrit, » cf. Hab., II, 3, 4.

Nous ne possédons aucune tradition authentique touchant la personne d'Habacuc. « Les traditions nombreuses et divergentes qu'on a recueillies sur lui ne livrent à l'historien aucune donnée résistante. » Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, p. 3, avec renvoi à Fr. Delitzsch, *De Habacuci prophetæ vita atque ætate*, Leipzig, 1842, p. 7-98 (riche documentation sur ces légendes). Cf. aussi Knabenbauer, *op. cit.*, p. 577-580.

IV. Enseignements doctrinaux. — 1° *Dieu.* — Seul Dieu vivant, en opposition aux vaines idoles, II, 18-20. Ses attributs : pureté sans tache, sainteté, I, 12 sq. Sa providence : 1. à l'égard de l'univers tout entier : roi de l'humanité, II, 14; dominateur souverain des forces et éléments de la nature, III, 2-16; 2. à l'égard d'Israël : il soutient son peuple, qu'il a établi pour assurer le règne de la justice, I, 12 *b*.

2° *Temps messianiques.* — Ils ne sont pas spécialement décrits. Mais, au temps où la « prophétie » s'accomplira, le juste qui aura eu confiance en Dieu vivra, II, 4; la terre sera remplie de la connaissance de la gloire de Dieu, II, 14.

V. Commentateurs. — En dehors des commentateurs des douze petits prophètes, voir Knabenbauer, *Comment. in prophetas minores*, Paris, 1886, t. I, p. 4; A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. XIII-XIV, ont commenté spécialement le livre d'Habacuc : 1° *Au moyen âge.* — Théophylacte, *Comm. in Osee, Habacuc, Jonam, Nahum, Michæam*, *P. G.*, t. CXXVI, col. 563 sq.; Vén. Bède, *Super Cant. Habacuc allegorica expositio*, *P. L.*, t. XCI, col. 1235 sq.; Richard de Saint-Victor, *In Cant. Habacuc*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 401 sq.

2° *Dans les temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — Antoine Guévara, *Comm. et ecphrasis in Habacuc prophetam*, Madrid, 1585 et 1593; Vienne, 1603; Anvers, 1609; Antoine Agellio, *Comm. in proph. Habacuc*, Anvers, 1597; Thomas Beauxamis, *Homiliæ in Habacuc* Paris, 1577; Alph. de Padilla, *Commentaria, annotationes et discursus ad mores complectentia in Habacuc*, Madrid, 1657; Corn. Jansénius d'Ypres, *Analecta in... Habacuc et Sophoniam*, Louvain, 1644; Louis de Poix, *Les prophéties d'Habacuc traduites de l'hébreu, précédées d'analyses*, etc., Paris, 1775; Louis Beda, *Habakuk der Proph. nach dem hebr. Text übertragen und erläutert*, Francfort, 1779; L. Reinke, *Der Prophet Habakuk*, Brixen, 1870.

2. *Non catholiques.* — Franz Delitzsch, *Der Prophet Habakuk*, Leipzig, 1843 ; Udgren, *Vaticinium quod Habacuci nomine inscribitur*, Upsala, 1854; C. G. Berg, *Propheten Habakuk*, Stockholm, 1857; J. von Gumpach, *Der Prophet Habakuk*, Munich, 1860; F. Martin, *La prophétie d'Habacuc*, Strasbourg, 1864; P. Kleinert, *Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephania*, Bielefeld et Leipzig, 1868; A. J. Baumgartner, *Le prophète Habakuk*, Leipzig, 1885; N. A. Papagiannopoulos, Ἑρμηνεία τοῦ Ὕμνου τοῦ Ἀββακούμ, Athènes, 1894; A. B. Davidson, *The books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Cambridge, 1896, 1899; G. Smith, *De Prophetie van Habakuk*, Utrecht, 1900; O. Happel, *Das Buch des Propheten Habakuk*, Wurzbourg, 1900; J. Halévy, *Habacuc* (commentaire critique complet), dans la *Revue sémitique*, Paris, 1906, p. 97-108, 193-202, 289-303; 1907, p. 1-26; B. Duhm, *Das Buch Habakuk*, Tubingue, 1906; Guthe, *Der Prophet Habakuk*, traduction et commentaire critique dans Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testament*, Tubingue, 1910, t. II, p. 62 sq.; J. M. P. Smith, W. H. Ward et J. A. Bewer, *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakuk, Obadiah and Joel*, Cambridge

F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12ᵉ édit., Paris, 1906, t. II, p. 823-824; E. Philippe, art. *Habacuc*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 373-381; R. Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1897, t. II, p. 577-583; S. R. Driver, *Introduction to the literatur of the Old Testament*, Édimbourg, 1897, p. 337-340; trad. allemande de Rothstein, *Einleitung in die Litteratur des Alten Testaments*, Berlin, 1896, p. 360-365; C. H. Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 194-196; G. Wildeboer, *Die Literatur des Alten Testaments*, 2ᵉ édit., Gœttingue, 1905, p. 224-228; H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.*, Munich, 1906, p. 117-118; F. Gigot, *Special introduction*, New-York, Cincinnati, Chicago, 1906, t. II, p. 432-438; L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2ᵉ édit., Lausanne, 1914, p. 510-515; Firmin Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, Paris, 1908; A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 452-460; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. v, col. 1405-1406; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VII, p. 278-280; *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1899, t. II, p. 269-273; *Encyclopädia biblica*, Londres, 1901, t. II, col. 1921-1928; *The Expositor*, Londres, 1902, t. I, p. 388-400; *Jewish encyclopædia*, New-York, 1904, t. VI, p. 117 sq.; *Jewish quarterly review*, octobre 1907, p. 3-30; *The catholic encyclopedia*, New-York, 1910, t. VII, p. 97-99; K. Budde, *Die Bücher Habakkuk und Sephanja*, dans *Studien und Kritiken*, 1893, p. 383 sq.; J. Rothstein, *Ueber Habakuk*, *ibid.*, 1894, p. 51 sq.; F. E. Peiser, *Der Prophet Habakuk*, dans *Mitteilungen der Vorderasiatische Gesellschaft*, 1903, t. I; J. Touzard, *L'âme juive pendant la période persane*, dans la *Revue biblique*, 1917, p. 61-64.

L. Bigot.

1. HABERT Isaac appartenait à une famille berrichonne qui s'était fait un nom dans les lettres. Son grand-père Pierre avait été, suivant La Croix du Maine, l'un des « excellents écrivains » de son temps. Son père, Isaac, valet de chambre de Henri III, avait publié de nombreux poèmes philosophiques. Sa tante, Suzanne, dame Des Jardins, mit au jour, elle aussi, plusieurs recueils de poésies. Il dut naître aux environs de 1600. Dès 1623, il fit paraître, sous le titre de *Pietas regia*, un volume de vers latins, du reste insignifiants, dédiés à Richelieu. Il s'y donne déjà le titre de bachelier de Sorbonne. En 1626, il était reçu docteur de la faculté de théologie. Il prenait part aux affaires qu'on y traitait. C'est ainsi qu'il fut mêlé à la condamnation de la *Somme de théologie* du P. Garasse. Il fit partie, avec Filesac et Hardivillier, plus tard archevêque de Bourges, du groupe des vingt-neuf docteurs séculiers, qui réclamaient du parlement confirmation et application des anciens arrêts, en vertu desquels chaque maison de mendiants ne pouvait envoyer que deux docteurs aux assemblées de la faculté (juillet 1626). De même, il fut, en 1632, l'un des approbateurs de l'ouvrage du P. Gibieuf, de l'Oratoire, *De libertate Dei et creaturæ*, qui était dirigé contre Molina et qui devait susciter une vive polémique. En 1637, il donnait un nouveau recueil de poésies latines, *Votum regium Davidici carminis paraphrasi conceptum*, qui renferme, à côté de versifications des psaumes, des pièces de circonstances d'époques très différentes et assez curieuses au point de vue historique. Ce volume est dédié au chancelier Séguier, avec lequel Habert entretint toute sa vie d'étroites relations.

Quelques années plus tard, il prenait contact avec un personnage autrement important, dont l'action sur ses idées, même théologiques, paraît avoir été profonde. Le bruit se répandit, vers 1639, que Richelieu voulait établir un patriarcat gallican, afin de rendre la France plus indépendante de Rome. Ce bruit prit consistance dans un pamphlet théologique, qui eut alors un grand retentissement : *Optati Galli de cavendo schismate liber parænelicus*, Paris, 1640. L'auteur était l'oratorien Claude Hersent. Voir Hersent. Richelieu le fit d'abord condamner par le parlement. Puis il provoqua une série de réponses dont une des principales est le volume de Habert : *De consensu hierarchiæ et monarchiæ, adversus paræneticum Optati Galli schismatum fictoris, libri VI*. Paris, 1640; en français, Paris, 1641, Le VIᵉ livre de l'ouvrage porte le titre spécial : *De justitia edicti connubialis*. Il a été considéré parfois, à tort du reste, comme un traité à part. Il a pour sujet l'accord de la législation civile française sur le mariage avec la législation canonique. Habert s'efforce de démontrer que les édits des rois, en particulier le célèbre édit d'Henri II sur la clandestinité, ne sont pas en opposition avec les décrets du concile de Trente.

En 1643, Habert quitte un instant la polémique pour la science pure. Il publie l'ouvrage qui lui a valu une renommée durable d'érudit : ΑΡΧΗΕΡΑΤΙΚΟΝ, *Liber pontificalis Ecclesiæ græcæ*. Il a rassemblé là les résultats de ses lectures dans les euchologes manuscrits de la bibliothèque royale. Une traduction latine, des notes et des observations font de cette publication une source encore intéressante pour la liturgie grecque. Habert y prend le titre de chanoine théologal de Paris, abbé de Sainte-Marie des Alluz, en Poitou, docteur de Sorbonne et prédicateur ordinaire du roi. A ce dernier titre, il était déjà engagé dans une nouvelle lutte. Est-ce, comme l'affirment ses adversaires, à l'instigation de Richelieu, irrité par la publication du *Mars Gallicus* de Jansénius? Est-ce en raison des plaintes que lui avait attirées, de la part de Saint-Cyran, l'approbation qu'il avait donnée au livre du P. Jacques Sirmond contre le *Petrus Aurelius* ? Toujours est-il qu'à partir de ce moment, Habert se montra l'adversaire irréductible des idées et des hommes du jansénisme. L'affaire de l'*Augustinus* venait de commencer. En Sorbonne s'élevaient des discussions ardentes pour ou contre l'évêque d'Ypres. Dans trois sermons, prêchés à Notre-Dame le premier et le dernier dimanche de l'Avent 1642 et le jour de la Septuagésime 1643, Habert attaqua vivement les doctrines de Jansénius. Il soutenait que le saint Augustin de cet évêque était un saint Augustin mal entendu, mal expliqué, mal allégué. De plus, il faisait des rapprochements désobligeants entre sa doctrine et celle de Calvin.

L'archevêque de Paris avait vainement essayé de ramener le calme au milieu de toutes ces discussions. Les actes de Sorbonne étaient devenus un champ de bataille où Habert donnait libre cours à son aversion contre les *dogmata calviniano-janseniana*. C'est alors qu'Antoine Arnauld lui-même se décida à entrer en lice contre le bouillant théologal. Il le fit dans une *Apologie de monsieur Jansénius évesque d'Ipre et de la doctrine de saint Augustin expliquée dans son livre intitulé Augustinus contre trois sermons de monsieur Habert*, Paris, 1644. Il reprochait à Habert sa volte-face, cherchait à le mettre en contradiction avec lui-même et lui supposait les motifs les moins avouables et les plus personnels. Le théologal ainsi attaqué s'empressa de répondre par un volume dans lequel il publiait les trois sermons incriminés avec un exposé et une justification de sa propre doctrine. C'est *La défense de la foy de l'Église et de l'ancienne doctrine de Sorbonne, touchant les principaux points de la grâce*, Paris, 1644. Il s'y présentait comme partisan de la grâce efficace, mais d'une manière toute différente de celle de Jansénius. Arnauld ne voulut point rester sous le coup de cette réponse et, en 1645, il publia une *Seconde apologie de monsieur Jansénius*, où il insistait surtout sur les différences du jansénisme et du calvinisme. Habert avait dédié son ouvrage au prince de Condé. Plus tard, en 1717, une « personne zélée pour la religion » mit au jour une *Lettre de monseigneur le prince pour remercîment à M. Habert du livre de la Défense de la foy de l'Église*, qui devait servir, comme l'ouvrage lui-même, « de contrepoison contr l'esprit de séduction des novateurs de ce temps. »

Mais Habert entendait bien ne pas lâcher ses adversaires. Dans la préface de *La fréquente communion* il était dit que Pierre et Paul avaient fait pénitence. Et l'auteur ajoutait : « De sorte que l'on voit dans les deux chefs de l'Église, qui n'en sont qu'un, le modèle de la pénitence. » Cette proposition ne venait pas d'Arnauld. Elle avait été introduite par Martin de Barcos, qui avait surveillé l'impression de l'ouvrage. C'est contre cette proposition qu'est dirigé le volume de Habert : *De cathedra seu primatu singulari S. Petri in Ecclesia catholica apostolica et romana libri duo*, Paris, 1645. Il assimilait ses adversaires à Marc-Antoine de Dominis et les accusait de renouveler ses erreurs. Arnauld défendit la proposition dans les nouvelles éditions de *La fréquente communion*. Barcos, de son côté, publia d'abord un petit volume : *De l'autorité de S. Pierre et S. Paul qui réside dans le pape, successeur de ces deux apôtres*, Paris, 1645, puis, plus spécialement contre Habert, l'ouvrage plus considérable intitulé : *La grandeur de l'Église romaine établie sur l'autorité de S. Pierre et S. Paul*, Paris, 1646. Toutes ces polémiques avaient mis en relief les mérites de Habert. Il fut nommé à l'évêché de Vabres et sacré à Paris le 17 décembre 1645, par Dominique Séguier, évêque de Meaux.

Cet épiscopat n'interrompit point l'activité littéraire de Habert. En 1646, paraissait son grand ouvrage dogmatique : *Theologiæ græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ, libri III*, Paris, 1646; Wurzbourg, 1863. L'auteur ne se contentait point d'exposer la doctrine des Pères grecs sur la grâce. Il la confrontait avec les données de l'Écriture et des conciles, de saint Augustin et de saint Thomas et ce qu'il appelait l'enseignement traditionnel de la Sorbonne. Toute son érudition, qui est grande, allait à interpréter les textes dans le sens de son système particulier sur la grâce efficace. Il s'y explique sur ses contemporains et en particulier sur le P. Gibieuf. Il agissait tout autant qu'il écrivait. A l'assemblée du clergé de 1650, il rédigeait la lettre dans laquelle on sollicitait du pape la condamnation des cinq propositions. Ceci lui valut une critique anonyme : *Considérations sur la lettre composée par M. l'évêque de Vabres pour être envoyée au pape en son nom et de quelques autres prélats dont il sollicite la signature*, s. l., 1650. Enfin, en 1656, il publiait un commentaire sur les Épîtres « épiscopales » de saint Paul : *In B. Pauli epistolas tres episcopales ad Timotheum et Titum et unam ad Philemonem expositio perpetua*. C'est le dernier ouvrage de Habert. Il mourut d'apoplexie, le 15 septembre 1668, et fut inhumé dans la cathédrale qu'il avait bâtie.

Ch. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris*, t. I, *passim;* H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 451, 462, 463, 467; *Gallia christiana*, t. I, p. 282; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. IV, p. 311-317; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 65-67.

A. Humbert.

2. HABERT Louis naquit soit à Blois même, soit à Francillon, près de Blois, en 1635. Il prit le bonnet de docteur le 15 mai 1658, selon Moréri et Féret. Lui-même, dans la préface de la *Défense de l'auteur de la théologie au séminaire de Châlons*, dit expressément : « A peine j'eus reçu le bonnet de docteur en 1668, que je fus employé successivement par différents prélats, » p. 3. De ces prélats le premier fut Colbert, d'abord évêque de Luçon, transféré ensuite à Auxerre. Habert le suivit. Mais son activité ne commença à se développer qu'à Verdun, où l'amena, en 1681, l'évêque Hippolyte de Béthune. Celui-ci, à peine installé, établit un séminaire dont le premier directeur fut Habert. Il y enseignait la théologie et l'Écriture sainte. En même temps il travaillait à la réforme liturgique et spirituelle du diocèse. Sous l'autorité et le nom de l'évêque paraissaient successivement un *Petit* et un *Grand catéchisme du diocèse de Verdun*, puis un *Rituel de Verdun*. En 1691, fut publiée, sans nom d'auteur, la *Méthode pour administrer utilement le sacrement de pénitence*, qui devait acquérir une véritable célébrité sous le nom de *Pratique de Verdun*, et dont les éditions furent très nombreuses en France et en Italie. Habert surveillait en même temps la correction du bréviaire, avec la collaboration de dom Jérôme Pichon, de Metz, qui devint supérieur de la congrégation de Saint-Vanne. Le nouveau bréviaire parut en 1694. Mais il se heurta à l'opposition du clergé, en particulier des chanoines, qui ne purent se résoudre à l'adopter qu'en 1705. Enfin, en 1697, parut un volume de *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Verdun*. Habert eut certainement une part très considérable à la rédaction de ces différents ouvrages. D'un autre côté, l'historien verdunois Roussel et l'historien lorrain dom Calmet, qui l'ont connu, sont unanimes à louer sa piété et son zèle comme grand-vicaire et official.

C'est pour remplir les mêmes fonctions qu'il fut appelé, vers 1700, à Châlons-sur-Marne par l'évêque de Noailles. Ici encore, il y joignit les fonctions de directeur du séminaire. Cédant aux instances de son évêque, il commença, en 1709, la publication du cours qu'il avait enseigné en ces différents évêchés, sous le titre de *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii Catalaunensis*. Le sixième et dernier volume parut en 1712. Mais avant même qu'elle fut complètement publiée, cette théologie avait provoqué de vives oppositions, dont l'âme paraît n'avoir été un moindre personnage que Fénelon. L'archevêque de Cambrai écrivit tout d'abord une *Lettre à un évêque*, dans laquelle il combattait vivement la théorie des deux délectations exposée par Habert dans son traité de la grâce. Il y a, disait le théologien, deux délectations, la grâce et la concupiscence, et la plus forte des deux agit avec une nécessité morale. C'est sur ce point que Fénelon faisait porter tout le poids de la discussion. Il envoya cette *Lettre* au duc de Chevreuse, pour la soumettre au P. Le Tellier et lui demander l'autorisation de la publier. Il ajoutait dans sa lettre d'envoi : « Si ce système n'est pas hérétique, alors la condamnation de Jansénius est injuste, et le jansénisme n'est qu'un fantôme et une hérésie imaginaire, dont les jésuites se servent pour persécuter les fidèles disciples de saint Augustin et tyranniser les consciences en faveur du molinisme. » Mais le P. Le Tellier déclara la publication inopportune, et Fénelon, de ce côté du moins, dut se tenir tranquille.

Mais la controverse allait éclater par ailleurs. Au commencement de 1711 parut, sans nom d'auteur, une *Dénonciation de la théologie de M. Habert*. Elle était adressée au cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et à l'évêque de Châlons. Suivant Habert, c'est ce dernier qu'elle visait plus spécialement. Il semble bien qu'elle soit l'œuvre du P. Lallement, de la Compagnie de Jésus. Habert ne voulut pas rester sous le coup de cette attaque, et, quelques mois plus tard, il publiait une *Défense de l'auteur de la théologie du séminaire de Châlons*. Il insistait sur les garanties que fournissait son passé et citait les thèses qu'il avait soutenues à Verdun et à Châlons contre le jansénisme. Puis, il essayait de démontrer la conformité de son système avec l'enseignement traditionnel de l'Église et celui de la Sorbonne. D'un autre côté, son approbateur, Pastel, prenait parti pour lui. Il faisait paraître, à peu près en même temps, une *Réponse de M. Pastel, docteur en théologie, de la maison et société de Sorbonne, et approbateur de la théologie de M. Habert*. Il y soutient,

lui aussi, et par les mêmes raisons, la conformité de la doctrine des deux délectations avec l'enseignement traditionnel de l'Église.

Au milieu de ce va-et-vient d'écrits, l'archevêque de Paris, Noailles, en mars 1711, publia un *Monitoire* dans lequel il prenait la défense du théologien attaqué. Ce monitoire paraissait exactement en même temps qu'un mandement de l'évêque de Gap qui condamnait Habert. D un autre côté, Fénelon avait écrit au P. Le Tellier, que si Noailles défendait la théologie de Châlons, il la condamnerait publiquement dans un mandement. Cette instruction pastorale fut écrite et elle se trouve parmi les ouvrages de Fénelon sous la date du 1er mai 1711. Mais, malgré des prières répétées, il ne put obtenir du roi l'autorisation de la publier. Il y disait : « Nous avons reconnu qu'on ne peut ici tolérer le texte du sieur Habert sans tolérer celui de Jansénius, ni condamner celui de Jansénius sans condamner aussi celui du sieur Habert, que l'unique différence qu'il y ait entre Jansénius et lui se réduit aux seuls termes de *morale* et *moralement*. Jansénius a admis une nécessité et une impuissance qu'il nomme *simples*. Habert admet une nécessité et une impuissance qu'il appelle *morales*. » En même temps, il agissait à Rome et il y faisait solliciter par son correspondant, le P. Daubenton, la condamnation de l'ouvrage. Mais ici encore il échoua et le P. Daubenton finit par lui écrire : « Habert pense comme Jansénius, mais il s'exprime autrement et cela suffit pour le protéger contre une censure. Sa nécessité morale est en réalité une nécessité physique ; mais il le nie et c'est assez. Les thomistes ne souffriront pas que l'on censure sa *délectation victorieuse*, car elle n'amoindrit pas plus la liberté que leur *gratia prædeterminans*. » De fait, la théologie de Habert ne fut pas condamnée. Il apporta du reste des corrections importantes aux textes incriminés dans les éditions suivantes.

Mais la polémique ne cessait point. Les jansénistes intransigeants n'admettaient pas les adoucissements de Habert. Un docteur de Sorbonne, Petitpied, publiait, sous le voile de l'anonymat, son pamphlet : *De l'injuste accusation de jansénisme*. « Plainte à M. Habert, docteur en théologie de la maison et société de Sorbonne, à l'occasion des Défenses de l'auteur de la théologie du séminaire de Châlons », qui parut à la fin de 1711. C'était surtout une attaque contre Fénelon et son Instruction pastorale du 10 février 1704, où il disait : « C'est se jouer du dogme catholique sur la liberté, que d'hésiter un moment à admettre le pouvoir prochain, qui est le seul présent dans le moment précis où il s'agit de mériter ou de démériter pour l'éternité. » Mais il reprochait aussi à Habert d'avoir distribué trop libéralement le qualificatif dont on l'avait gratifié lui-même. Puis, à la première *Dénonciation*, succédaient la *Suite de la Dénonciation* et la *Nouvelle dénonciation*, qui ressassaient les mêmes arguments et les mêmes attaques personnelles. Enfin le docteur Hilaire Dumas, conseiller-clerc au parlement de Paris, consacra la quatrième de ses *Lettres d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité touchant les hérésies du XVIIe siècle*, à la réfutation du système de Habert. Le théologien reprit la plume et publia, en 1714, la *Réponse à la quatrième lettre d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité*.

Habert s'était retiré à Paris pour publier sa théologie. Mais il ne se désintéressait pas de la vie universitaire et il prit une part importante aux discussions que souleva la bulle *Unigenitus*. Elle avait été acceptée par quarante évêques contre huit. Le parlement l'avait enregistrée. Mais les choses ne devaient pas aller si facilement à la faculté de théologie. Lorsque la bulle fut présentée, il y eut, malgré les ordres du roi, de vives discussions. Enfin on se rangea à l'avis de Habert, qui conseilla d'enregistrer la bulle, puisque le roi le demandait, mais en spécifiant dans l'acte que cet enregistrement ne supposait ni acceptation ni approbation. Louis XIV, irrité de cette attitude, exila les docteurs qui avaient souscrit à cet acte, Habert des premiers. L'avènement du Régent mit un terme assez prompt à cet exil. Bien plus, Habert fut chargé, avec dix-sept autres docteurs, de rédiger le fameux *Corps de doctrine* qui devait régler les questions controversées. Le 1er août 1716, il formula ce qu'il prétendait être l'enseignement de l'Église gallicane. « La constitution *Unigenitus*, disait-il, n'est qu'une loi d'économie, de police et de discipline, en attendant qu'elle devienne, par l'autorité d'un concile œcuménique, une décision dogmatique et une règle de foi. »

Ce fut là son dernier acte important. Il mourut à Paris le 7 avril 1718.

Beaupré, *Recherches historiques et bibliographiques sur les commencements de l'imprimerie en Lorraine*, Nancy, 1845; A. Gandelet, *Le jansénisme à Verdun*, Verdun, 1884; Robinet, *Pouillé du diocèse de Verdun*, t. I, p. 148; Fénelon, *Œuvres*, Paris, 1723, t. III, p. 309 sq.; t. IV, p. 146 sq.; t. XVI, p. 207-549; *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. IV, p. 78; Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, Paris, 1910, t. VII, p. 215, note 3; Jourdain, *Histoire de l'université de Paris*, t. I, p. 303 sq.; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 679; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1407-1408; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 740-741.

A. HUMBERT.

HABITUDES MAUVAISES. — I. Définition et distinction. II. Faut-il nécessairement les accuser au tribunal de la pénitence ?

I. DÉFINITION ET DISTINCTION. — 1° On appelle habitude mauvaise l'inclination, le penchant, ou la facilité qu'a un pécheur à pécher par suite de la répétition des mêmes fautes. Si, selon l'axiome, l'habitude est une seconde nature, il s'ensuit que celui qui a l'habitude de pécher, s'en corrige difficilement, car il lui faut non pas seulement résister à une tentation passagère, mais se dépouiller, pour ainsi dire, d'une seconde nature qu'il a revêtue par l'habitude de pécher. Cf. Suarez, *De religione*, tr. V, l. III, c. VIII, n. 7, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1876-1878, t. XIV, p. 694. Cette inclination au péché, devenue comme naturelle, porte plus ou moins fortement au péché, suivant que l'habitude est plus ou moins ancienne, plus ou moins intense, ou est excitée par une occasion plus ou moins prochaine. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, CXXIII, *ad Rusticum, De pænitentia*, n. 3, *P. L.*, t. XXII, col. 1044; S. Grégoire le Grand, *Homil.*, XIII, *in Evangel.*, n. 2, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1124; S. Anselme, *Opuscul. de similitudinibus*, c. CXC, *P. L.*, t. CLIX, col. 701.

2° Quelle multiplicité, ou quelle fréquence faut-il dans les actes peccamineux pour qu'un pécheur puisse être considéré comme ayant contracté une habitude mauvaise? Il est assez difficile de répondre à cette question d'une manière générale, car certains individus contractent plus de facilité à commettre certaines catégories de péchés par moins d'actes, que d'autres par beaucoup. On ne doit donc pas toujours considérer comme habitudinaire quelqu'un qui a péché plusieurs fois contre la même vertu, ou contre le même précepte; de même qu'on ne doit pas juger comme non-habitudinaire celui qui n'a commencé à pécher que trois ou quatre fois. En principe, un péché répété plusieurs fois en peu de temps engendre plus facilement une habitude mauvaise, que s'il était répété autant de fois durant un temps plus long. Cf. Ballerini, *Compendium théologiæ moralis*, tr. *De sacramento pænitentiæ*, part. III, c. II, a. 1, § 2, p. II, n. 638, 2 in-8°, Rome, 1869, t. II, p. 440 sq.

Pour constituer l'habitude mauvaise, deux conditions sont essentiellement requises : 1° la répétition

des mêmes actes; 2° un certain intervalle entre eux, et aussi un certain rapprochement entre ces actes. Des péchés répétés, en effet, n'engendrent pas une habitude mauvaise, ni s'ils sont séparés par des intervalles trop grands, ni s'ils sont trop rapprochés entre eux : par exemple, commis dans le même jour, et ensuite s'ils ne le sont plus de longtemps. Trop rapprochés, ils peuvent même être, jusqu'à un certain point, regardés comme la continuation du même acte. Cf. Noldin, *Summa theologiæ moralis*, tr. *De sacramentis*, l. V, *De pænitentia*, c. III, q. III, a. 5, n. 407, 3 in-8°, Inspruck, 1908, t. III, p. 472. On ne pourrait donc fixer mathématiquement combien il faut d'actes pour qu'une habitude mauvaise soit contractée par leur répétition, car cela dépend d'abord du caractère ou du tempérament du pécheur, ensuite de l'intervalle plus ou moins grand qui sépare chaque acte, enfin de la nature même du péché commis. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, *De sacramento pænitentiæ*, sect. III, c. IV, n. 491, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 349 sq. Cet auteur fait cette juste remarque : *quia frequentius occurrit occasio internis peccatis consentiendi quam externa perpetrandi; imo frequentius etiam urgere possit tentatio solitaria peccata committendi quam peccandi cum complice; propterea cum distinctione loquendum est : scilicet, 1° sufficere minorem numerum peccatorum externorum constanter post certum intervallum perpetratorum, quam peccatorum mere internorum ut censeatur contracta consuetudo; 2° facilius contrahi consuetudinem per uniformem modum relabendi in eadem peccata, quam eodem peccatorum numero, si frequentius quidem uno tempore commissa sunt, sed rarius et post pugnam alio tempore.* Il faut considérer aussi que certains pécheurs pèchent et contractent l'habitude de pécher par des actes de la volonté parfaitement délibérés, c'est-à-dire par une perversion habituelle de la volonté; d'autres, au contraire, pèchent et contractent l'habitude de pécher, uniquement par fragilité. Les premiers ne pèchent pas sous l'effet d'une passion véhémente qui s'empare d'eux subitement et surprend leur volonté; mais ils pèchent froidement, d'une manière calculée et bien voulue. Par suite, ils arrivent très rarement à détester le péché voulu ainsi en pleine et entière volonté, et très librement accepté ou plutôt choisi. Les autres, au contraire, le détestent ordinairement, quand ils ne sont pas dans le feu de la passion, ou sous le charme fascinant de cette délectation qui les séduit et les entraîne comme malgré eux, suivant le mot de saint Anselme, *nolentes in eadem vitia dejiciuntur. Opuscul. de similitudinibus*, c. CXC, *P. L.*, t. CLIX, col. 701. Cette distinction est capitale par rapport à l'absolution et aux conditions qu'elle requiert chez l'habitudinaire. Cf. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. III, tr. V, *De pænitentia*, diss. III, c. III, a. 1, n. 1826, 2 in-8°, Rome, 1900, t. II, p. 336 sq.

Saint Alphonse pense que cinq péchés commis par des actes externes en un mois, peuvent engendrer une habitude mauvaise, si entre ces actes s'écoule un certain intervalle de temps; en matière de luxure, un nombre d'actes moins considérable encore lui paraît suffisant pour la constituer : *in materia fornicationum, sodomiarum et bestialitatum minor numerus habitum queit constituere : qui, verbi gratia, semel in mense fornicaretur per annum, bene hic habituatus dici potest.* Cf. *Praxis confessarii*, c. V, n. 70, *Opera moralia*, édit. Gaudé, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, t. IV, p. 565. Beaucoup d'auteurs ont embrassé cette opinion. Cf. Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De sacramentis*, part. III, c. II, § 2, n. 632, t. II, p. 431; Scavini, *Theologia moralis universa*, tr. X, disp. I, c. III, a. 2, § 2, 3 in-8°, Naples, 1859, t. III, p. 164; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, l. III, tr. III, *De sacramento pænitentiæ*, c. II, a. 3, n. 337, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, t. III, p. 276. Plusieurs théologiens, et non des moindres, surtout parmi ceux qui sont un peu plus anciens, sont d'avis, au contraire, qu'il faut de nombreuses chutes pour constituer une habitude mauvaise. Cf. De Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales, De pænitentia*, disp. XIV, n. 166, 7 in-fol., Lyon, 1633-1651; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVII, *De juramento*, c. II, pr. IX, n. 167, 6 in-fol., Venise, 1728, t. IV, p. 201; Laymann, *Theologia moralis*, l. V, *De sacramentis*, tr. VI, *De pænitentia*, c. IV, n. 10, 2 in-fol., Venise, 1683, t. II, p. 277.

On doit noter aussi que tout péché, par la répétition de l'acte peccamineux, n'entraîne pas toujours une habitude mauvaise, c'est-à-dire une plus grande facilité à le commettre. Cela est évident pour les péchés qui sont commis par l'effet de la crainte, de la violence, du respect humain, de la misère, de la nécessité, ou de quelque circonstance particulière de ce genre. Des auteurs sérieux nient même qu'une habitude vicieuse puisse résulter d'un acte peccamineux répété trois ou quatre fois. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. V, *De sacramento pænitentiæ*, c. I, dub. II, n. 218, 5°, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. V, p. 121.

3° Quoi qu'il en soit, il est évident qu'il y a une très grande différence entre la manière dont les anciens théologiens, considérés comme des maîtres, ont conçu l'habitude mauvaise au point de vue de la multiplicité des actes nécessaires pour la constituer, et la manière dont la conçoivent beaucoup de théologiens récents depuis un siècle ou un siècle et demi. Il en résulte une conséquence très grave, et à laquelle il n'est que juste de faire attention : c'est que plusieurs de ceux-ci se tromperaient étrangement si, pour justifier leur doctrine au sujet de la façon dont il faut traiter les habitudinaires au tribunal de la pénitence, ils alléguaient une foule d'auteurs des plus respectables et dont le nom fait autorité, mais qui, malgré l'identité du terme employé, entendaient parler de tout autre chose. Voir HABITUDINAIRES. Scavini, entre autres, *Theologia moralis universa*, tr. X, disp. I, c. III, a. 1, § 2, q. II, t. III, p. 164, paraît être tombé dans cette méprise. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, *De sacramentis*, sect. V, *De pænitentia*, c. I, dub. II, n. 224, t. V, p. 124.

II. LE PÉNITENT DOIT-IL ACCUSER LES HABITUDES MAUVAISES EN CONFESSION? — 1° Selon le concile de Trente, sess. XIV, c. V, et canon 7, on n'est tenu d'accuser en confession que le nombre et l'espèce des péchés mortels. Or, l'habitude contractée de pécher, quoiqu'elle soit un vice, n'est pas elle-même un péché. D'autre part, un péché n'est pas plus grave, parce qu'il est commis par habitude; et, y aurait-il même dans l'habitude du péché une circonstance aggravante, le pénitent ne serait pas, pour cela, obligé de la manifester, car, suivant l'opinion la plus probable et la plus commune, les circonstances qui aggravent notablement un péché, tout en le laissant dans la même espèce, ne doivent pas nécessairement être accusées. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De sacramento pænitentiæ*, c. I, dub. III, a. 1, n. 467, t. III, p. 478. Voir t. I, col. 573-575. Il faut en excepter le cas où le confesseur poserait lui-même la question, afin de mieux connaître l'état du pénitent, se rendre compte de ses dispositions par rapport à l'absolution à recevoir, et lui donner les remèdes convenables à sa situation. C'est ce qu'a décrété le pape Innocent XI, en condamnant la proposition suivante qui est la cinquante-huitième de celles qu'il a proscrites le 2 mars 1679 : *Non tenemur confessario interroganti fateri peccati alicujus consuetudinem.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1208. Cf. Elbel, *Theologia*

moralis decalogalis et sacramentalis per modum conferentiarum casibus practicis illustrata, part. IV, conf. VII, § 3, n. 194, 3 in-4°, Venise, 1759, t. III, p. 224 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. III, l. I, tr. V, *De sacramento pænitentiæ*, sect. II, a. 1, § 2, n. 313, t. II, p. 232.

2° Si, en règle générale, le pénitent n'est tenu de manifester les mauvaises habitudes que s'il est interrogé à ce sujet par le confesseur, il peut y être tenu, *per accidens*, dans certains cas particuliers : par exemple, quand il doute de ses propres dispositions par rapport à l'absolution à recevoir, s'il craint de se faire illusion sur le ferme propos qu'il croit avoir, et que peut-être il n'a pas. Il doit, alors, manifester ses habitudes mauvaises, afin que le confesseur puisse juger de ses dispositions actuelles. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVII, *De juramento*, c. II, p. IX, § 3, n. 162-166, t. IV, p. 200.

3° En pratique, il est mieux de conseiller aux pénitents de manifester leurs habitudes mauvaises, quand ils se confessent à un prêtre qui, n'étant pas leur confesseur ordinaire, ne les connaît pas, ou les connaît moins, de sorte qu'il peut plus facilement se tromper sur leurs dispositions actuelles par rapport à l'absolution. Il est mieux aussi de leur donner ce conseil, afin qu'ils reçoivent une direction plus adaptée à leurs besoins présents, et qu'on puisse leur indiquer les moyens les plus efficaces pour se débarrasser radicalement de ces habitudes mauvaises. Cf. Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De sacramento pænitentiæ*, part. II, c. II, a. 1, § 2, n. 485, t. II, p. 395.

T. ORTOLAN.

HABITUDINAIRES. — I. Définition et division. II. De l'absolution des habitudinaires.

I. DÉFINITION ET DIVISION. — 1° Par habitudinaires les moralistes entendent ceux qui ont contracté l'habitude de péché. Voir HABITUDES MAUVAISES. Le mot habitudinaire n'a pas eu la même signification chez les anciens qu'il l'a chez les modernes, depuis un siècle ou deux. Ceux-ci, en effet, ont introduit à ce sujet une distinction plutôt subtile, ignorée de ceux-là. Pour eux, les habitudinaires sont les pécheurs qui ont contracté l'habitude de pécher, et qui viennent s'en confesser pour la première fois. Si, après cette première confession, les habitudinaires retombent dans ces mêmes fautes, les théologiens modernes les appellent, non plus des habitudinaires, quoique la mauvaise habitude persiste, mais plutôt des *récidifs*. Ce n'est pas à dire évidemment que le récidif ne soit pas un habitudinaire, puisqu'il garde malheureusement cette mauvaise habitude; mais il aggrave son cas en ce qu'il la conserve et retombe dans les mêmes fautes, après s'en être confessé, et avoir promis sérieusement de s'amender. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De sacramento pænitentiæ*, c. I, dub. II, § 2, n. 459; *Praxis confessarii*, c. V, n. 70-71, *Opera moralia*, édit. Gaudé, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, t. III, p. 467; t. IV, p. 565; Faure, *Dubitationes theologicæ de judicio practico, quod super pænitentis, præcipue consuetudinarii aut recidivi, dispositione formare sibi potest ac debet confessarius, ut eum rite absolvat*, dub. III, § 1, in-8°, Lugano, 1843, p. 17; Gousset, *Théologie morale, traité des sacrements. De la pénitence*, c. X, a. 1, 2 in-8°, Paris, 1877, t. II, p. 358.

Les habitudinaires, ainsi distingués des récidifs, semblent devoir s'entendre surtout des pécheurs qui, étant restés plusieurs années sans se confesser, ont besoin de soins spéciaux de la part du confesseur, pour sortir du déplorable état dans lequel les a jetés une habitude mauvaise invétérée, passée comme à l'état de seconde nature. Cf. Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De sacramento pænitentiæ*, part. III, c. II, a. 1, § 2, p. II, n. 632, note, 2 in-8°, Rome, 1869, t. II, p. 432.

Quelques auteurs distinguent aussi les récidifs qui ne seraient pas habitudinaires du tout : par exemple, les pécheurs qui, après avoir confessé une faute, y retombent, sans néanmoins en conserver ou en contracter l'habitude.

On voit aisément l'importance de la précision dans les notions d'habitudinaires et de récidifs, pour éviter au confesseur de grandes anxiétés de conscience, si l'on songe que plusieurs auteurs, notés il est vrai comme trop rigides, donnent la valeur d'un principe incontestable à cette assertion que l'habitude mauvaise est un signe certain du manque, chez le pénitent, des dispositions nécessaires à la réception de l'absolution. Cf. Merbesius (Bon de Merbes), *Summa christiana, seu orthodoxa morum disciplina*, tr. *De pænitentia*, q. XLVIII, cas. V, reg. 2, 3, 2 in-fol., Paris, 1683; Venise, 1770; Juenin, *Institutiones theologicæ*, tr. *De pænitentia*, q. VI, c. V, a. 1, concl. 7, 4 in-8°, Lyon, 1694; 7 in-8°, Venise, 1704, ouvrage mis à l'Index par décret du 22 mai et du 17 juillet 1708; Genet, *Theologia moralis*, tr. *De pænitentia*, c. VII, q. XV, c. X, n. 13, 16, 19, 7 in-8°, Venise, 1713; Bassano, 1769.

D'autre part, d'après saint Alphonse, les habitudes mauvaises peuvent être contractées par cinq actes, et même moins, voir HABITUDES MAUVAISES; et il faut cependant que le confesseur soit moralement certain des bonnes dispositions actuelles du pénitent, pour pouvoir l'absoudre, sans charger sa propre conscience, puisqu'il s'agit là de la matière même du sacrement, et de l'invalidité ou de la profanation sacrilège auxquelles on l'exposerait; enfin, l'expérience démontre malheureusement que, à part les pénitents qui sont réellement vigilants sur eux-mêmes pour éviter le péché, on en trouve trop souvent qui pèchent tous les mois plusieurs fois. Faudra-t-il donc les regarder comme manquant des dispositions indispensables, parce qu'ils sont considérés comme habitudinaires? et devrait-on leur refuser l'absolution, alors qu'ils en ont beaucoup plus besoin que d'autres? Faudra-t-il donc, ce qui malheureusement aussi arrive trop souvent, imiter ces confesseurs timorés, qui, pour échapper à ces inquiétudes qui tourmentent leur propre conscience à ce sujet, se consacrent presque exclusivement à entendre la confession des personnes dévotes, et redoutent d'entendre les pécheurs qui en auraient un plus impérieux besoin? Cette méthode ne réjouit que trop l'infernal ennemi de l'humanité, qui trouve le moyen de pêcher largement en eau trouble, et d'entraîner des légions innombrables d'âmes dans l'abîme de l'éternelle perdition. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. V, *De pænitentia*, c. I, dub. II, n. 215, t. V, p. 120.

2° Pris au sens strict que nous avons indiqué plus haut, le mot habitudinaire est susceptible encore de deux acceptions différentes. Il peut indiquer, en effet, ou bien un pénitent habitué au péché, c'est-à-dire *attaché* au péché : *habitualiter affectus erga peccatum, quando jugi quadam voluntate et amore deliberato adhæret pravitati, v. gr., odii adversus inimicum, vel impudici amoris, vel injustitiæ violantis jus alterius*, etc.; et, dans ce cas, le confesseur, avant d'absoudre le pénitent, doit bien examiner si celui-ci renonce sérieusement à cet attachement au péché; ou bien le mot habitudinaire indique un pécheur auquel la répétition du péché a donné l'habitude, c'est-à-dire une propension plus grande au péché et une plus grande facilité à le commettre; et c'est en ce sens seulement que les théologiens entendent ce mot, quand ils l'emploient.

Cette distinction est importante, car, à moins de confondre cette propension ou cette facilité au péché

avec l'affection au péché, on ne peut prétendre que l'habitude soit, par elle-même, opposée à une sincère détestation du péché. N'est-il pas d'expérience que certaines choses que l'on fait très facilement par l'effet de l'habitude, deviennent non pas plus agréables, mais plus fastidieuses, à mesure qu'on les accomplit plus facilement par l'effet de l'habitude acquise ? par exemple, la lecture, le chant, la peinture, la musique instrumentale, la couture, le tricotage, etc., car *assueta vilescunt*. L'attachement à une chose ne croît donc pas en proportion de la facilité qu'on acquiert à l'accomplir. Très souvent, au contraire, c'est le dégoût qui grandit en proportion.

Cette remarque vise l'assertion trop chère à plusieurs théologiens que *pravus habitus reddit peccatorem propensiorem ad peccandum*. Ce n'est pas toujours exact, en effet, car s'il résulte de l'habitude une certaine inclination physique à l'acte matériel du péché, il n'en résulte pas toujours une égale inclination morale au mal. La chose est évidente pour certains péchés dont l'acte devient extrêmement facile par l'habitude, et qui, cependant, ne renferment en eux rien qui paraisse désirable ou délectable : par exemple, les imprécations, les blasphèmes, etc. Il arrive alors que ces actes échappent fréquemment à l'inadvertance du pécheur malgré la ferme volonté qu'il a de les éviter. Ici, par conséquent, l'habitude qui dégénère en facilité extrême n'est pas une preuve que l'habitudinaire ne déteste réellement ces actes, qu'il lui arrive si souvent encore de poser, mais comme machinalement et malgré lui. Il n'y a donc dans cette propension extrême à l'acte du péché aucune attache au péché, rien qui s'oppose à la vraie détestation de la faute, ni rien qui puisse faire douter des bonnes dispositions et de la ferme volonté du pécheur de revenir sincèrement à Dieu. L'habitude physique, ou la propension qui en résulte, persiste ordinairement, même après la conversion de celui qui est vraiment repentant. Pour changer le cœur et la volonté, il ne faut qu'un instant à la grâce; mais, pour déraciner une habitude invétérée, à moins d'un miracle, il faut toute une série d'actes contraires, répétés pendant plus ou moins de temps, suivant que l'habitude est plus profonde et plus ancienne.

Si l'on considérait toujours cette propension au mal comme une preuve de manque de ferme propos, il semble qu'on devrait douter des bonnes dispositions de n'importe quel pénitent, vu l'existence de la concupiscence chez tous, depuis la chute originelle, car, selon ce que dit l'Écriture sainte elle-même, *sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua.* Gen., VIII, 21.

On ne saurait donc admettre indistinctement que la facilité pour l'acte du péché, résultant de ce que ce péché a été commis trois ou quatre fois, doive faire douter des dispositions du pénitent que l'on considérait pour cela comme habitudinaire. De fait, lorsque les anciens théologiens parlent d'une habitude mauvaise comme d'une preuve du manque de disposition pour l'absolution, ils parlent d'une habitude tellement invétérée et profonde, qu'elle est passée à l'état de seconde nature : *quod autem quæpiam facilitas, quæ ex actu ter quaterve repetito, forte potentiæ accedere fingatur, sit judicium animi minus dispositi, vel indispositionis suspectionem debeat injicere, vel inducat indispositionem, sunt inventa, ne dicam commenta, ridicula, quæ veteribus universis plane incomperta fuerunt.* Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, *De sacramentis*, sect. v, *De pænitentia*, c. I, dub. II, n. 218, 5°; n. 261, p. v, p. 121-144. Saint Alphonse reconnaît aussi qu'une propension au péché, chez l'habitudinaire, n'est pas une preuve de manque de dispositions actuelles, mais qu'on doit le supposer bien disposé, à moins qu'on ait quelque signe positif du contraire : *nisi obstet aliqua positiva præsumptio in contrarium; nam licet pravus habitus reddat peccatorem propensiorem ad peccatum* (*ad actum peccati*), *non tamen dat præsumptionem suæ infirmæ voluntatis. Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De sacramento pænitentiæ*, c. I, dub. II, § 2, n. 459, t. III, p. 467.

II. De l'absolution des habitudinaires. — 1° En restreignant le sens du mot habitudinaire au pécheur qui, ayant contracté l'habitude de pécher, s'en confesse pour la première fois, la doctrine communément admise, et rappelée par saint Alphonse, est qu'on peut absoudre ces habitudinaires, même s'il n'y a eu aucun amendement avant la confession, pourvu qu'ils se proposent sérieusement de se corriger. *Theologia moralis, loc. cit.*, n. 459, t. III, p. 467. Lacroix affirme aussi que c'est l'opinion commune. *Theologia moralis*, l. VI, n. 1820, 3 in-fol., Venise, 1740-1750. En effet, on ne doit pas supposer le pénitent tellement mal disposé, qu'il veuille, de gaîté de cœur, profaner le sacrement; d'autre part, il y a des raisons de le supposer bien disposé, car la confession spontanée qu'il fait de ses fautes est un signe de contrition, à moins qu'il ne conste du contraire. *Dolor seu contritio per confessionem manifestatur*, selon un axiome généralement reçu. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVII, *De juramento*, c. II, p. IX, § 3 n. 168-170, t. IV, p. 201 sq.; Suarez, *De religione*, tr. V, l. III, c. VIII, *Opera omnia*, t. XIV, p. 694 sq.

A l'appui de cette thèse, saint Alphonse apporte le texte du Catéchisme du concile de Trente, *De sacramento pænitentiæ*, n. 60 : *Si, audita confessione, judicaverit* (*sacerdos*) *neque in enumerandis peccatis diligentiam, nec in detestandis dolorem pænitenti omnino defuisse, absolvi poterit.* Et le saint docteur appelle l'attention du lecteur sur ces mots, *omnino defuisse.* Ce texte du Catéchisme romain est d'autant plus frappant qu'il n'entend point parler de l'habitudinaire qui se confesse pour la première fois : ce texte s'applique donc *a fortiori* à celui-ci.

Il n'est donc pas nécessaire que le pénitent, avant de recevoir l'absolution, ait montré la sincérité de sa conversion, en restant un temps relativement long sans commettre cette faute dont il a l'habitude, ainsi que le prétendaient les auteurs rigides, plus ou moins apparentés au jansénisme, qui perd les âmes sous le fallacieux prétexte d'assurer aux sacrements le respect qui leur est dû. *Qui mortaliter peccarunt ex consuetudine*, dit Juenin, *non debent absolvi, nisi multo, ad viri prudentis judicium, tempore, conversionem operibus probaverint... Toti antiquitati persuasum fuit contritionem non esse diei unius opus, sed multorum mensium, imo et nonnunquam annorum... Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis in genere et in specie.* diss. VI, q. VII, c. IV, a. 7, n. 1, in-fol., Lyon, 1696; Venise, 1778. Il dit, ailleurs, qu'on doit suivre la même règle, par rapport à la longueur de l'épreuve avant l'absolution, même si le pénitent n'a péché qu'une fois, *semel*, quand il s'agit de fautes particulièrement graves : *etiamsi pænitens* SEMEL *patraverit aliquod enorme peccatum, ut perjurium, adulterium, homicidium, et similia. Institutiones theologicæ. De pænitentia*, q. VI, c. V, a. 2, concl. 2a; *Commentar. de sacramentis, loc. cit.*, a. 7.

Que toute l'antiquité chrétienne ait ainsi pensé, *toti antiquitati persuasum fuit*, c'est faux, comme il est facile de le prouver par le témoignage d'une foule de saints docteurs, en particulier de saint Jean Chrysostome, dont nous rapportons plus bas les paroles. *P. G.*, t. LXI, col. 502.

Les rigides comme Juenin, dont saint Alphonse trouve la rigueur intolérable, étaient de singuliers médecins spirituels, réservant pour ceux qui se por-

taient bien les remèdes que Notre-Seigneur a institués pour les malades; et ils prétendaient sauver les âmes autrement que par les sacrements que le divin rédempteur a institués pour leur salut. L'absolution sacramentelle, en effet, n'est pas seulement un jugement porté sur le pénitent; elle est aussi un remède. Pour la conversion des pécheurs, dit saint Alphonse, il faut plus espérer de la grâce du sacrement que du délai de l'absolution. *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 463 sq., t. III, p. 476. Cf. Salmanticenses, tr. VI, *De pœnitentia*, c. V, p. IV, n. 68, t. I, p. 152 sq. L'auteur des *Conférences d'Angers* semble avoir trop oublié ce sage avertissement, IX[e] conférence, *Du sacrement de pénitence*, q. II, 16 in-8°, Paris, 1829-1830, t. VIII, p. 301 sq. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a] *Supplem.*, q. XXV, a. 1, ad 4[um]; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, n. 1768.

Dans sa lettre encyclique, *Charitate Christi*, du 25 décembre 1825, pour l'extension du jubilé de 1826, Léon XII commente éloquemment cette parole du divin Maître : *Non egent qui sani sunt medico, sed qui male habent. Non enim veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam.* Luc., V, 31, 32; Marc., II, 17. Il condamne sévèrement les confesseurs qui, à la vue d'un habitudinaire chargé d'une multitude de fautes graves, prononcent qu'ils ne peuvent l'absoudre, et refusent ainsi d'appliquer le remède à ceux-là mêmes dont la guérison est l'objet principal du ministère qui leur a été confié par le divin Sauveur. Cf. Gousset, *Théologie morale, Traité du sacrement de pénitence*, c. IX, n. 537, t. II, p. 354. La crainte de mal appliquer les remèdes nécessaires à un malade ne peut justifier les médecins imprudents et coupables qui attendent, pour le soigner, qu'il soit à peu près guéri par ses propres efforts, ou par l'affaiblissement naturel de la maladie elle-même. Que de malades seraient condamnés, en principe, à une mort certaine, par cette inqualifiable méthode! C'est au médecin à faire une juste application des remèdes; mais ces remèdes, il doit les appliquer et ne pas attendre que la maladie fasse de plus grands ravages et cause la perte irréparable de ceux dont il est chargé.

2° Les dispositions suffisantes pour l'absolution consistent dans la contrition et le ferme propos actuels, non dans la correction à venir, et on peut absoudre le pénitent, quoique l'on prévoie une rechute de sa part. Cf. S. Alphonse, *loc. cit.*, t. III, p. 470. Il est faux, en effet, que le signe de la conversion de la volonté soit l'épreuve du temps : cette conversion dépend de la grâce, laquelle n'a pas besoin d'un intervalle de temps, plus ou moins long, pour agir, mais qui peut, au contraire, agir instantanément. Cette action de la grâce peut donc se manifester non seulement par l'expérience que le temps apporte, mais par d'autres signes. Bien plus, ces signes, ou témoignages des dispositions présentes du pénitent, manifestent bien mieux le changement opéré dans sa volonté que ne le fait l'expérience du temps. Ces signes, en effet, montrent *directement* les dispositions actuelles du pénitent, tandis que l'expérience du temps ne les montre que d'une façon *très indirecte*. Il peut arriver en effet, que quelqu'un s'abstienne pendant quelque temps de pécher, principalement et même uniquement pour des considérations d'ordre purement humain, comme le fait remarquer justement saint Grégoire le Grand : *se a vitiis pro mundi hujus honestate contineat. Homil.*, XIII, *in Evangel.*, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1124. Saint Jean Chrysostome parle de même : Je ne demande pas, dit-il, l'épreuve du temps; mais seulement la conversion de l'âme. Le pécheur est-il converti ? sa volonté perverse est-elle changée ? Cela suffit. *Homil.*, XIV, *in Epist. II ad Corinthios*, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 502. Saint Jean Damascène enseigne la même doctrine.

A la suite des saints Pères, les maîtres de la théologie se sont attachés à démontrer que les dispositions nécessaires à la réception de l'absolution sont la douleur actuelle du péché avec le ferme propos de l'éviter à l'avenir, sans qu'il soit besoin d'en appeler à la contre-épreuve du temps.

On retrouve cette doctrine si sage rappelée au clergé par la lettre pastorale des évêques de Belgique pour l'exécution du bref d'Innocent XII, du 13 avril 1697 : *Confessarius a quibusvis peccatoribus gravibus, statuta lege non exigat, ut per notabile tempus prævie exercuerint opera pœnitentiæ; sed cum sanctis Patribus expendat Deum in conversione peccatorum non tam considerare mensuram temporis quam doloris.* Cf. Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, n. 1823; De Ram, *Synodicum Belgicum, seu acta omnium ecclesiarum Belgis a celebrato concilio Tridentino usque ad concordatum anni 1801*, Malines, 1828-1839, t. I, p. 623.

Il faut tenir compte beaucoup aussi de la distinction entre les habitudinaires qui commettent habituellement le péché froidement, par la perversion de la volonté, et ceux qui le commettent uniquement par fragilité, dans le feu de la passion. Les premiers détestent rarement le péché, et, par conséquent, sont rarement disposés pour l'absolution; les seconds, au contraire, le détestent généralement beaucoup, dès qu'ils ne sont plus sous l'effet de la passion. Ceux-ci, en effet, pèchent presque malgré eux, comme le dit saint Anselme : *nolentes in eodem vitio dejiciuntur. Opuscul. de similitudinibus*, c. CXC, *P. L.*, t. CLIX, col. 701. Cf. D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, l. III, tr. III, *De sacramento pœnitentiæ*, c. II, n. 3, n. 337, t. III, p. 276; Marc, *Institutiones morales alphonsianœ*, part. III, tr. V, *De sacramento pœnitentiæ*, diss. III, c. III, n. 1826, t. II, p. 336.

Les théologiens rigides qui ne veulent pas absoudre les habitudinaires sans les soumettre à l'épreuve du temps, pendant plusieurs mois, et même plusieurs années, pour s'assurer de leurs bonnes dispositions, disent que les absoudre sans cette précaution, c'est les rendre plus coupables. Mais les renvoyer sans l'absolution, et, par conséquent, sans la grâce que le sacrement confère, est-ce les rendre plus forts, et assurer leur conversion? N'est-ce pas plutôt les éloigner des sacrements, les exposer au désespoir et les jeter dans la voie de la perdition? *Quot miseros ipse cognovi*, dit saint Alphonse, *qui ob denegatam absolutionem se dejecerunt in desperationem, et per plures annos a sacramentis aversi aberrarunt. Theologia moralis*, *loc. cit.*, n. 464, t. III, p. 477.

3° En vain, on opposerait à cette assertion l'enseignement de docteurs très recommandables, entre autres, celui de Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XIV : *Pænitere est anteacta deflere, et flenda non committere*. Ces paroles doivent s'entendre d'actions simultanées, c'est-à-dire que le pénitent, tandis qu'il déplore ses fautes, n'en commette pas d'autres, car, alors, son regret serait seulement sur ses lèvres et nullement dans son cœur ou sa volonté, suivant le mot de saint Grégoire le Grand, *loc. cit.* : *Nam qui sic alia deplorat, ut alia tamen committat, adhuc pœnitentiam agere aut ignorat, aut dissimulat. Quid enim prodest, si peccata luxuriæ quis defleat, et adhuc luxuriæ æstibus anhelat ?* Saint Thomsa apporte sa clarté ordinaire dans cette question, et la met en pleine lumière par les paroles suivantes : *Discendum quod pænitere sit anteacta deflere et flenda non committere, scilicet, dum flet actu, vel proposito. Ille enim est irrisor et non pænitens, qui simul dum pænitet, agit quod pænitet, vel proponit iterum se facturum quod gessit, vel etiam actualiter peccat eodem vel alio genere peccati. Quod autem aliquis postea peccet, vel actu, vel proposito, non excludit quin prius pænitentia vera fuerit. Nunquam enim veritas*

prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem. Sicut enim vere cucurrit qui postea sedet; ita vere pænituerit qui postea peccat. Sum. theol., IIIª, q. LXXXIV, a. 10, ad 4um. Il avait, ailleurs, exprimé le même sentiment : *Quod futurum est non potest esse de substantia vel de integritate alicujus virtutis, nisi secundum quod est præsens in apprehensione vel voluntate, quia virtus, quantum ad habitum, non expectat aliquid in futurum. Habitus enim virtutis est de permanentibus, non de successivis : unde totam perfectionem suam habet simul in instanti, quæ tota simul in unum actum potest effluere, et sic quod futurum est non est de integritate vel essentia ipsius. Unde quum pænitentia sit virtus, et, secundum quod est sacramentum, non se extendat ultra actum virtutis, non est de integritate pænitentiæ essentiali futuri continuatio, nisi ut sit in proposito; et ideo potest esse vera pænitentia, et tamen ab ea postmodum aliquis excidet. In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. I, a. 4, q. IV, 1.

Suarez dit de même : *In his non est scrupulose procedendum... quia non oportet ut confessarius judicet alium amplius non peccaturum; sed satis est quod judicet illum in præsenti habere tale propositum, et facere quod moraliter potest ut efficax sit. Nec hujusmodi humanæ fragilitates efficacius curari ab homine possunt. De religione*, tr. V, l. III, c. VIII, n. 7; *De sacramento pænitentiæ*, disp. XXXII, sect. II, *Opera omnia*, t. XIV, p. 694; t. XXII, p. 675 sq.

Voir aussi Sanchez, *Præcept. Decalogi*, l. II, c. XXXII, n. 45, 2 in-fol., Venise, 1614; Reiffenstuel, *Theologia moralis*, tr. XIV, dist. VIII, 2 in-4°, Bassano, 1773; Elbel, *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, part. II, conf. IV, § 2, n. 595 sq., t. III, p. 195 sq. Ces auteurs, et beaucoup d'autres de la même époque, quoique visant plus directement les récidifs, peuvent être allégués, à plus forte raison, pour la thèse analogue au sujet des simples habitudinaires.

Parmi les récents : Marc, *Institutiones alphonsianæ*, part. III, tr. V, *De sacramento pænitentiæ*, diss. III, c. III, a. 1, n. 1897, t. II, p. 336 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, *De sacramento pænitentiæ*, sect. III, c. IV, § 2, n. 490 sq., t. II, p. 349 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta*, au mot *Consuetudinarius*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 469; Bucceroni, *Institutiones theologicæ morales*, tr. *De sacramento pænitentiæ*, sect. XII, n. 809, 2 in-8°, Rome, 1907-1908, t. II, p. 306 sq.; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, tr. *De sacramentis*, l. V, *De pænitentia*, c. III, q. III, a. 5, n. 408, t. III, p. 473.

4° On ne saurait opposer à cette doctrine enseignée par tant de théologiens des plus recommandables, soit parmi les anciens, soit parmi les modernes, la soixantième proposition condamnée par Innocent XI et qui est ainsi conçue : *Pænitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturæ, aut Ecclesiæ, etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda, nec differenda absolutio, dummodo ore proferat se dolere, et proponere emendationem.* Denzinger-Bannwart, n. 1210. Cette condamnation prouve seulement qu'on ne peut absoudre l'habitudinaire qui n'offre *aucune* espérance d'amendement, *nulla spes emendationis*, quoiqu'il dise, *de bouche*, avoir la douleur de ses péchés et la résolution de se corriger. Mais, s'il y a quelque espérance d'amendement, quoique aucun amendement ne se soit encore produit, on peut absoudre ce pénitent. Par cette proposition condamnée, dit saint Alphonse, n'est pas écarté absolument de l'absolution le consuétudinaire, en tant que tel, *utcumque talis;* mais seulement celui qui ne présente aucun espoir d'amendement. *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV. *De sacramento pænitentiæ*, c. I, dub. III, a. 1, n. 459, t. III, p. 469. Il faut tendre la main à ceux qui sont faibles, et, loin de les décourager, les aider à marcher, à l'exemple du Sauveur, qui, selon les paroles des prophètes, n'est pas venu pour achever le roseau à demi-brisé, ni pour éteindre la mèche encore fumante. Matth., XII, 20; Is., XLII, 3.

Pour l'absolution des habitudinaires qui seraient retombés dans la même, ou les mêmes fautes, après s'en être confessés une ou plusieurs fois, voir RÉCIDIFS.

T. ORTOLAN.

HABRICK Alexis, bénédictin, né le 26 juillet 1736 à Budwitz, en Moravie, mort à Raigern le 27 mars 1794. Après avoir étudié à Brunn et à Olmutz, il entra à l'abbaye de Raigern où il fit profession le 1er janvier 1758. Ordonné prêtre en 1763, il eut à remplir diverses charges dans son monastère dont il devint prieur, chancelier et archiviste. Ses écrits assez nombreux sont presque tous restés manuscrits. Ne furent imprimés que les ouvrages suivants : *Assertiones theologicæ scholastico-positivæ et morales de fide, regulis fidei, actibus humanis et beatitudine*, in-4°, Brunn, 1759; *Assertiones theologico-canonico-morales de conscientia, jure objectivo et subjectivo*, in-4°, Brunn, 1760; *Positiones theologico-dogmaticæ de gratia Salvatoris necnon de incarnatione*, in-4°, Brunn, 1760; *Jura primæva Moraviæ collegerunt ac notis illustrarunt benedictini Raigradienses*, in-8°, Brunn, 1781.

Scriptores ordinis S. Benedicti in imperio Austriaco-Hungarico, in-4°, Vienne, 1881, p. 161; dom M. Kinter, *Vitæ monachorum qui ab anno 1613 in monasterio Raikradensi in Moravia professi in Domino obierunt*, in-8°, Brunn, 1908, p. 55-59; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. V, col. 1665.

B. HEURTEBIZE.

HACH ou HACKE François, jésuite allemand, né à Mittelberg, le 12 mars 1650, entra au noviciat de Mayence le 20 novembre 1669 et enseigna la grammaire, les humanités et la rhétorique à Bamberg de 1671 à 1676. Doué d'un remarquable talent oratoire, il fut de bonne heure appliqué à la prédication et opéra des fruits insignes de conversions à Mayence, à Bamberg, à Erfurt. Devenu professeur à l'université de Wurzbourg, il occupa pendant douze ans la chaire de théologie dogmatique et s'efforça surtout de donner à son enseignement un caractère pratique. C'est dans ce but qu'il composa son *Ethica mariana*, publié après sa mort, Mayence, 1731, recueil de matériaux scripturaires et théologiques sur les vertus de la sainte Vierge spécialement destinés aux prédicateurs. Il reste de lui une foule de sermons publiés sans nom d'auteur et quelques plaquettes poétiques qui n'ont plus d'intérêt que pour l'histoire locale de Bamberg et pour l'histoire de la pédagogie au XVIIe siècle. Le P. Hach mourut à Wurzbourg le 15 juillet 1702.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 9 sq.; Adelung, *Fortsetsung und Ergänzungen*, Leipzig, 1792, t. II, col. 1707.

P. BERNARD.

HACKER Jacques, théologien allemand, né à Ethingen, professeur de théologie à Fribourg-en-Brisgau, vivait dans la première moitié du XVIIe siècle. En 1609 il avait publié un écrit sur la prédestination qui fut attaqué par le cordelier André de Urciano, sous le nom de Daniel Neidenger. Pour se défendre, il fit imprimer à Fribourg : *Disputationes de prædestinationis causa, falso et ementito autore Daniele Neidengero, vero autem et germano ejus fabro Fr. Andr. Urciano, ord min. obs. reg., in urbe Mantuano nuper editæ... in quatuor ex quibus coaluit elementa, mendacia, hæreses, aut ilogias, sordes sermonis analysis.* Jacques Hacker publia en outre des *Commentaria theologica ad mentem doctoris angelici* touchant la Trinité et les anges, la béatitude, les actes humains, les lois et la grâce, 2 in-4°, Fribourg, 1619-1621.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. v *b*, p. 483 ; Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1757, t. I, p. 201 ; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, col. 1883 ; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XII, p. 447; Hurter, *Nomenclator*, 1905, t. III, col. 365, note, 376.

B. HEURTEBIZE.

HACKETT Jean-Baptiste, dominicain irlandais, originaire de Fethard, comté de Tipperary, entra au couvent de Cashel et y fit profession. Il enseigna la théologie à Milan, à Naples, à Rome, et fut créé maître en théologie au chapitre généralissime de 1644. *Acta cap. gen.*, édit. Reichert, Rome, 1902, t. VII, p. 163. Il fut théologien des deux cardinaux Virginio Orsini et Emilio Altieri, qui fut plus tard Clément X. Ce dernier aurait eu, paraît-il, l'idée de lui offrir la pourpre, mais Hackett lui aurait désigné le P. Philippe-Thomas Howard, duc de Norfolk, qui avait embrassé la vie dominicaine sur les conseils du P. Hackett. De fait, Howard fut fait cardinal le 27 mai 1675. Hackett mourut au couvent de Sainte-Marie-sur-Minerve, à Rome, le 23 août 1676. On a de lui : 1° *Controversium theologicum complectens omnes tractatus I^æ II^æ doctoris angelici*, Rome, 1654; 2° *Synopsis theologica in tractatum de fide, spe et charitate*, Rome, 1659; 3° *Synopsis philosophiæ*, 2 vol., Rome, 1662. Ce n'est qu'un résumé du Cours de philosophie de Jean de Saint-Thomas, composé par Hackett pour un de ses élèves, de la famille Altieri.

Echard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 579; Thomas de Burgos, *Hibernia dominicana*, Cologne, 1762, p. 52?-544; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 32; Palmer Raymond, *The life of Philipp Thomas Howard, O. P., cardinal of Norfolk*, Londres, 1867, p. 80.

R. COULON.

HACKI Jean-François, jésuite ruthène, né le 27 janvier 1637, admis au noviciat de la province de Pologne le 21 novembre 1653, enseigna d'abord les humanités et la philosophie tout en se préparant au rôle de controversiste qu'il devait remplir avec tant d'éclat pendant la dernière moitié du XVIIe siècle. Son *Scrutinium veritatis fidei*, dont la première partie parut à Oliva, près Dantzig, en 1661, et la seconde en 1671, fut bientôt répandu dans toute l'Allemagne, chaque édition nouvelle s'enrichissant de nombreuses notes et additions. L'édition définitive de 1682 porte ce titre qui est un résumé de l'ouvrage : *Scrutinium veritatis fidei, apologeticis pro scrutatore, scrutinioque auctum, quo universarum a romana catholica Ecclesia atque inter se dissidentium hujus temporis religionum ex uno omnium fidei principio manifesta falsitas.* L'ouvrage suscita de vives polémiques parmi les protestants. Melchior Zeidler, professeur de théologie à l'université de Kœnigsberg, publia en réponse ses *Notæ et animadversiones in scrutatorem fidei*, Helmstadt, 1689, qui lui avaient coûté dix ans de travail et qui fournirent aux polémistes de son parti des armes pour la lutte. Ce fut le signal d'une ardente bataille. Cf. *Acta eruditorum*, 1689, p. 469-476. Le P. Hacki, accusé de composer lui-même certains factums protestants qui se retournaient, par leur faiblesse même, contre les auteurs et contre leur cause, tint tête intrépidement à toutes les attaques et finit par réduire au silence les *Acta eruditorum* qui l'accusaient de plagiat. On trouvera dans la préface de ses principaux ouvrages toutes les données historiques relatives à cette importante controverse, dont il suffit de mentionner les phases essentielles représentées par les ouvrages suivants : *Sanctus Joannes Chrysostomus a lutheranismo vindicatus*, Oliva, 1683, en réponse au traité de Fréd. Mayer : *Chrysostomus lutheranus ; Maria Deipara Virgo rythmice demonstrata, ibid.*, 1683; *Vindex veritatis reus D. Constantinus Schutzen min. Gedenensis libello contra Scrutinium veritatis edito anno 1683 declaratus*, Posen, 1688; *Regia via omnes dissentientes in religione neo-evangelicos ad orthodoxam et salvificam christianæ fidei veritatem perscrutandam*, Dantzig, 1689. Le luthérien Samuel Schelguigen opposa à ce substantiel et vigoureux écrit une réfutation dont les protestants, à la suite de Pfaffius, font le plus grand cas, mais dont les écrivains catholiques n'ont pas eu de peine alors à faire pleine justice. Cf. Samuel Schelguigen, *Unterricht auf die Fragen des sogenannten Erforschers der Wahrheit*, Dantzig, 1680. Il en fut de même pour le *Libella veritatis ad quam responsio Scrutatori veritatis fidei data examinatur*, publié par le P. Hacki à Oliva, en 1691, et qui est une simple défense de ses écrits antérieurs contre les attaques de Schelguigen et d'autres professeurs de Dantzig. La *Statera justitiæ*, Oliva, 1691, résume d'une façon rigoureusement méthodique tous les points saillants de la controverse contemporaine avec le tableau complet des réponses fort peu cohérentes fournies par les docteurs luthériens les plus en vue de l'époque. Il est curieux que cet ouvrage n'ait suscité aucune polémique nouvelle, aucune rectification, aucun démenti. Ce fut un triomphe pour les catholiques de l'Allemagne du Nord.

Missionnaire de campagne durant plusieurs années, recteur des collèges de Dantzig et de Thorn, le P. Hacki ne redoutait nullement les controverses orales, les conférences contradictoires, il les recherchait au contraire. Mais ses adversaires ne mettaient pas le même zèle à venir à ses rendez-vous. Ce grand ouvrier, toujours sur la brèche, mourut le 9 septembre 1696, à Thorn où il venait d'arriver comme recteur du collège.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 11-14; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 393 sq.; Adelung, *Fortsetsung und Ergänzungen*, Leipzig, 1797, t. II, col. 1708.

P. BERNARD.

HAECKL Nonnos, bénédictin de Saint-Emmeran de Ratisbonne, vécut dans la première moitié du XVIIe siècle. Il a publié : *Virtutum theologicarum regulæ fundamentales*, in-4°, Ratisbonne, 1624.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 154.

B. HEURTEBIZE.

HAEN (Antoine de), médecin hollandais, né à La Haye en 1704, mort à Vienne le 5 septembre 1776. Reçu docteur en médecine en 1734, il exerça son art avec succès dans sa ville natale et en 1754 fut appelé à Vienne où il fut nommé professeur de médecine pratique. Il devint médecin de l'impératrice Marie-Thérèse et conseiller aulique. Parmi ses nombreux ouvrages qui se rapportent tous à la médecine, on remarque un traité *De magia*, in-8°, Vienne, 1774 : l'auteur y combat la crédulité du peuple, et en même temps admet la possibilité et la réalité de la magie. L'année suivante, il publia un écrit *De miraculis*, in-8°, Vienne, 1775. Ces deux ouvrages eurent plusieurs éditions.

Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. IV, p. 289.

B. HEURTEBIZE.

HAGEMAN Gérard, bénédictin allemand, mort le 12 janvier 1702. Il était profès de l'abbaye de Saint-Sauveur de Werden dans le diocèse de Cologne, de la congrégation de Bursfeld. Afin de répondre aux attaques dirigées contre Bossuet par le docteur protestant Valentin Alberti, il publia : *Defensio professionis catholicæ, necnon expositio ejusdem doctrinæ Jacobi Benigni Bossuet adversus Valentinum Alberti*, in-4°, Neuhaus, 1695. Il est en outre l'auteur d'un ouvrage intitulé : *De omnigena hominis nobilitate libri IV*, in-4°, Cologne, 1696, dans lequel on remarque un traité : *Utrum summo pontifici sit jus creandi et conferendi*

dignitates illustres, et une dissertation, *De ordinibus militaribus, præcipue de equitibus Rhodiis, hodie Melitensibus, Templariis et Teutonicis.*

Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1757, t. II, p. 276, 326; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 249, 265. 383; (dom François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 452; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 713.

B. Heurtebize.

HAGEN ou **HAGHEN** Jean (*de Indagine*) naquit à Hadderdop, près de Stadthaghen, en 1415, de la famille des marquis de Hagen, dans la Saxe. A l'âge de vingt-cinq ans, il entra à la chartreuse d'Erfurth et prit l'habit le 25 janvier 1440. Il a raconté lui-même que l'on retarda quelque temps son entrée au noviciat, afin de lui donner la faculté de se faire recevoir docteur en l'un et l'autre droit, mais, par un motif surnaturel, il refusa cet honneur. Admis à la profession et aux ordres sacrés, il demeura longtemps simple religieux dans une cellule de cloître, où il put satisfaire largement ses goûts pour l'étude. En dehors des heures destinées par le règlement aux offices et aux autres exercices réguliers, il consacrait à l'étude presque tout le temps qui lui restait. Il dormait peu, et, pour prolonger ses veilles, il était obligé de suppléer au défaut d'huile et de chandelles, qu'on ne lui fournissait pas suffisamment à cause de la pauvreté du couvent, par le jus de la soupe et des autres aliments quotidiens. Aussi ses manuscrits portaient les marques de cette ingénieuse industrie. Il fut successivement prieur des chartreuses d'Erfurth, d'Eisenach, au diocèse de Mayence, de Stettin, dans la Poméranie, et de Francfort-sur-l'Oder. Sa grande vertu et son vaste savoir lui attirèrent l'estime et la confiance des princes et des prélats d'Allemagne. Il mourut le 19 avril 1475 dans la chartreuse d'Erfurth, en laissant la réputation d'une grande sainteté. Le catalogue de ses écrits est très long, car numériquement aucun chartreux n'a composé autant de livres que lui. Trithème, son ami, donne les titres de soixante ouvrages, qu'il avait vus, et termine sa liste en disant que dom Hagen avait encore écrit un nombre considérable de commentaires sur l'Écriture, de traités et de consultations en réponse aux cas et aux difficultés qu'on lui proposait. Le P. Possevin, suivi par le chartreux Petrejus, énumère jusqu'à 433 livres ou traités; Morozzo en compte 492, et un autre bibliographe donne le chiffre de 500 titres. Sans entrer dans les détails, nous dirons que dom Hagen a composé des commentaires sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, selon les quatre sens reçus dans l'Église, et plusieurs traités complémentaires de ses travaux sur l'Écriture sainte. Il a écrit plus de cent vingt traités de théologie dogmatique et morale, ainsi que plusieurs apologies de la foi et réfutations des erreurs des païens, des juifs, et surtout des hussites, des flagellants et des autres hérétiques de son temps. Il a laissé des traités sur le symbole des apôtres, l'oraison dominicale et l'*Ave Maria*, sur la noblesse et la grâce de Jésus-Christ, sur la Passion, sur la très sainte Vierge Marie, sur les devoirs des chrétiens vivant dans le siècle. Il a écrit aussi un traité concernant le pape, les cardinaux et les évêques, et les bibliographes ajoutent que c'est un bon traité. Il écrivit également sur les devoirs et les droits des chanoines, des curés, des prédicateurs et des clercs. Il composa des messes, et il expliqua l'office de la messe et résolut les questions relatives au saint sacrifice. Plus de quarante de ses écrits s'occupent de la vie religieuse en général, et vingt-cinq de l'ordre des chartreux. On a compté plus de soixante-dix traités spirituels, beaucoup de sermons, une chronique générale depuis la création du monde jusqu'à 1471, une autre plus abrégée, et une troisième très courte, plusieurs traités sur diverses branches de l'érudition ecclésiastique et un recueil de lettres. Autrefois, le grand-duc de Toscane, Léopold II, possédait les manuscrits de dom Hagen de Indagine. Il est probable que ces trésors ont suivi dans l'exil leur illustre propriétaire. Il y a des bibliothèques publiques et privées où l'on trouve quelques copies de ses traités et même quelques-uns de ses commentaires sur l'Écriture. Cf. Migne, *Dictionn. des manuscrits*, t. I, col. 237; t. II, col. 170, n. 169; col. 172, n. 729; col. 16, n. 74; L. Rosenthal, *Bibliotheca cartusiana*, n. 711-712.

On a imprimé les opuscules suivants de dom Hagen : 1° *Tractatus de diversis gravaminibus religiosorum*, in-4°, s. l. n. d. Cf. Hain, n. 9169; Panzer, t. IX, p. 178, n. 175; 2° *De perfectione et exercitiis sacri cartusiensis ordinis, libri duo*, in-12, Cologne, 1606 et 1609; Lyon, 1643; 3° *Declaratio religiosi patris Johannis Haghen carthusiensis super indulgentiis bullæ Bonifacii papæ de festo Visitationis gloriosæ Virginis Mariæ*, publiée par Martène et Durand, *Veterum scriptorum ampliss. collectio*, t. I, col. 1379-1380, et par le chartreux Tromby, *Histoire des chartreux*, t. IX, p. XIX-XX; 4° selon dom Théodore Petrejus, on a publié, à Ingolstadt, une traduction allemande du traité : *De concilio generali, qualiter errare possit, et quo pacto circa schisma habere se oporteat.* Cf. *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 190, note marginale. Il paraît que l'auteur n'avait pas suivi l'opinion des théologiens allemands, ses contemporains, au sujet de la suprématie du concile sur le pape, puisque l'on trouve parmi ses traités apologétiques le titre d'un livre contre un célèbre prédicateur franciscain qui, dans ses sermons, ne s'exprimait pas assez exactement au sujet de l'autorité ecclésiastique; mais après avoir été averti par le zélé solitaire, il se corrigea et rétracta ses erreurs. Il convient de rappeler que le Saint-Siège, en condamnant les ouvrages d'un auteur homonyme, Jean Havers de Indagine, a expressément déclaré qu'il n'entendait pas confondre cet écrivain avec le théologien chartreux. Cf. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883, t. I, p. 280.

Une autobiographie de dom Hagen a été publiée dans les *Ephemerides ordinis cartusiensis* de dom Léon le Vasseur, t. I, p. 463-496. Voir aussi Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis*; Théoph. Raynaud, *Trinitas patriarcharum;* Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*; Morozzo, *Theatrum chronol. S. ord. cartus.*, Tromby, etc.

S. Autore.

HAGER Baltasar, controversiste allemand, né en Souabe, à Ueberlingen, en 1572, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 14 août 1593, enseigna les humanités et la philosophie. Il a laissé une *Theoria de fossilibus*, Wurzbourg, 1593, dont les idées hardies pour l'époque lui avaient valu alors une grande réputation de science. Devenu recteur des collèges de Mayence, en 1611, d'Heiligenstadt, de Wurzbourg, en 1624, il se dévoua avec un zèle touchant au soin des malades et des pauvres pendant les troubles causés dans le Palatinat par la guerre de Trente ans et consacra tous les loisirs que lui laissait sa charge à défendre la foi catholique contre les attaques des écrivains et des pasteurs protestants. Son *Catholisch Jubelpredig*, publié à Mayence en 1618, à l'occasion des fêtes célébrées par les luthériens pour le premier centenaire du protestantisme, provoqua de vives polémiques sur les points fondamentaux de la religion réformée, notamment sur le culte des images. Cf. Abraham Scultetus, *Sermo de imaginibus idololatricis*, Francfort-sur-le-Mein, 1620. Le P. Hager défendit la vérité catholique contre les attaques de Scultetus et de Mesanus dans deux ouvrages fort estimés et qui parurent clore le débat : *Widerlegung des kurtzen aber nicht schrifftmæssigen Berichts Abrahami Sculteti von der vermeinten Goetzen Bildern*, in-4°, Mayence, 1622; *Rettung der Ehre Gottes in Verehrung der Bilder wider Theophili*

Mosani Vindicias, in-4°, Mayence, 1622. Il composa ensuite, pour éclairer et ramener les protestants de bonne foi, un exposé méthodique avec une brève et saisissante réfutation des principales erreurs luthériennes : *Kleiner Wegweiser zum wahren Glauben*, Aschaffenbourg, 1625, aussitôt répandu dans toute l'Allemagne. Bientôt parut le traité qui a fait la gloire du P. Hager et qui émut profondément les théologiens protestants, la *Collatio Confessionis Augustanæ et œcumenici concilii Tridentini cum Verbo Dei*, Wurzbourg, 1627, qui fut l'objet d'une discussion publique sous la présidence de Jean Major à l'Académie d'Iéna. Cf. D. Joh. Conr. Dannhawerus, *Disputationes theologicæ*, Leipzig, 1707. C'est pour réfuter cet ouvrage que Hulsemann composa son *Manuale Confessionis Augustanæ*, Wittemberg, 1631. Le P. Hager mourut à Wurzbourg le 9 mars 1629. Le *Manuale* de Hulsenmann, dont les éditions se multipliaient rapidement, resta sans réponse. La *Collatio Confessionis Augustanæ* est le premier ouvrage où se dessine le plan d'une théologie symbolique : Moehler n'a fait qu'en développer magnifiquement les grandes lignes avec toutes les ressources de son savoir et de son génie.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 19-20; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 739; A. Ruland, *Series et vitæ professorum SS. theologiæ qui Wirceburgi docuerunt*, Wurzbourg, 1834, p. 56; B Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brisgau, 1913, t. II, p. 145; t. II *b*, p. 307.

P. BERNARD.

HAIDELBERG Georges, controversiste allemand, né à Sipplingen, en Souabe, le 9 mars 1621, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1640, et devint professeur de philosophie à l'université d'Ingolstadt, où il publia ses premiers écrits : *Quæstiones selectæ ex omni philosophia*, Ingolstadt, 1657; *De tribus mentis operationibus*, Munich, 1661. Nommé prédicateur à la cathédrale d'Augsbourg, fonction qu'il remplit avec succès pendant quatorze ans, il entra résolument dans le domaine de la controverse et révéla dès l'abord une grande puissance de dialectique et une sûreté d'information qui le rendirent redoutable dans les discussions publiques. Son ouvrage : *Alte und neue Predicanten*, Francfort-sur-le-Mein, 1674, fit ressortir avec une évidence qui ramena bien des réformés à la vérité catholique, les incohérences et les contradictions perpétuelles des docteurs protestants. Pris à partie dans une série de brochures et de pamphlets par les théologiens de la Réforme, Jean-Frédéric Mayer, Georges Lani, Gaspar Hoffmann, etc., il répondit avec beaucoup d'humour aux attaques personnelles qu'il dédaignait, et avec une haute autorité doctrinale aux calomnies qui atteignaient la religion catholique. Il publia coup sur coup une suite d'ouvrages de controverse qui ont rendu son nom justement célèbre : *Lutherischer Parallel-Catechismus*, in-4°, Augsbourg, 1676; *Georgius Antilani wider Georgium Lani*, in-4°, *ibid.*, 1676; *Aufrichtige Eroerterung eines so genannten aufrichtigen Bedencken ueber ein jüngsthin in den Truck gegebenen Tractat*, in-4°, *ibid.*, 1677; *Hoffmannus seminiverbius*, in-4°, *ibid.*, 1677; *Ungewiste Ungewissheit Lutherischer Rechtfertigung und Seligkeit*, in-8°, Ellwangen, 1680; *Posteriora pejora prioribus, das ist : Immerzu uebler gegruendetes Luthertum*, in-8°, *ibid.*, 1682. Le P. Haidelberg mourut à Ellwangen, le 31 décembre 1683, après une vie toute de labeur et d'édification.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 21-22; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 396; Fr. Veith, *Bibliotheca augustana*, Augsbourg, 1885, t. X, p. 36 sq.; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750, t. II, col. 1652.

P. BERNARD.

HAIDEN Jean, jésuite autrichien, né à Hradisch (Moravie) le 23 décembre 1716, admis au noviciat le 30 octobre 1736, enseigna les humanités à Prague et se livra spécialement à l'étude de la littérature ecclésiastique des premiers siècles. Sa dissertation *De therapeutis Philonis Judæi*, Prague, 1656, le mit au premier rang des maîtres de la critique en ce temps. Cf. Zaccaria, *Disciplina populi Dei*, Venise, 1782. Chargé pendant onze ans de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique à l'université de Prague, il publia d'importantes études de chronologie : *Animadversiones criticæ in chronologiam*, Prague, 1760; *Exercitationes chronologicæ de tribus præcipuis annis Christi, nati, baptizati, emorientis, ad calculum Joannis Kepleri, ibid.*, 1760. Ses travaux les plus remarquables ont trait à l'histoire du dogme : *De instituto Ecclesiæ infantibus mox cum baptismo conferendi sacramenta confirmationis et eucharistiæ, ibid.*, 1659, dissertation insérée au t. X, du *Thesaurus theologiæ* de Zaccaria, p. 217-242; *Decretum Eugenii IV pro Armenis num tanquam pars synodi œcumenicæ Florentinæ sit omnino respiciendum*, in-4°, *ibid.*, 1659; *Omoousion an ex sententia Prudentii Marani recte negetur in concilio Antiocheno*, in-4°, *ibid.*, 1760. Après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773, le P. Haiden devint membre du consistoire royal de Prague et directeur des études de séminaire à Kœniggratz. La date de sa mort est incertaine.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 23-25; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1912, t. V, col. 399.

P. BERNARD.

HAINE. — I. De la haine en général. II. De la haine envers Dieu, envers le prochain, envers soi-même.

I. DE LA HAINE EN GÉNÉRAL. — Notion et caractère moral. Le bien nous plaît et nous convient. Notre volonté se porte naturellement vers lui; elle le désire, en jouit ou le regrette selon qu'il lui est présenté comme possible, comme présent ou comme passé. Par contre, le mal nous déplaît et nous rebute. Notre volonté s'en détourne quand elle le rencontre. Elle le redoute lorsqu'elle en est menacée, en souffre lorsqu'il arrive, se réjouit lorsqu'il est évité ou passé. Le mouvement de la volonté vers le bien, c'est l'amour; l'aversion qu'elle éprouve pour le mal, c'est la haine.

Le caractère moral de la haine dépend de la nature même de ce qui est haï. Si c'est un mal véritable, comme le péché, l'injustice ou le crime, la haine est de soi juste et honnête. Si c'est un bien, comme la justice, la vérité, la vertu, la haine est coupable parce que le bien doit être aimé et non haï.

De la haine du mal à la haine des personnes qui en sont la cause ou l'occasion, le passage est facile. Celle-ci se rencontre à des degrés divers : tantôt faible et à peine remarquée, tantôt violente et exaltée; mais toujours elle tend à se traduire par des actes capables de nuire au prochain détesté, ou tout au moins par le désir de lui causer du tort ou de le voir souffrir. Ainsi, par sa nature même comme par le caractère des actes qu'elle inspire, la haine est en opposition avec le précepte de la charité qui nous oblige d'aimer notre prochain et nous défend de lui faire aucun tort. L'importance du mal fait ou souhaité est une des données qui permettront d'apprécier le degré de culpabilité de la haine.

II. DE LA HAINE ENVERS DIEU, ENVERS LE PROCHAIN, ENVERS SOI-MÊME. — 1° *Envers Dieu*. — 1. *Possibilité*. — Il semble que Dieu, qui est par essence le bien infiniment aimable et désirable, ne puisse être un objet de haine. Il ne peut, il est vrai, être haï de qui le voit en lui-même dans la vision béatifique, parce que l'infinie bonté ne peut pas ne pas être aimée de qui la contemple. Mais sur terre nous ne connaissons Dieu que *per speculum et in ænigmate*, à travers les créatures et

les événements que dirige sa providence. Nous ne voyons pas les desseins de Dieu dans l'infinie perfection de leur sagesse et de leur bonté. Or les volontés divines ne concordent pas toujours avec les volontés dépravées des hommes : par le Décalogue, Dieu met un frein aux passions humaines; par la redoutable sanction qu'il réserve au péché, il effraie le pécheur; la souffrance, à laquelle il soumet fréquemment l'homme ici-bas, est pour plusieurs une épreuve qu'ils n'ont pas le courage de supporter. De là, pour certains, un motif de révolte et de haine contre Dieu.

2. *Espèces et moralité.* — Ou bien cette haine de Dieu l'atteint uniquement comme cause du mal que nous rencontrons : c'est la haine d'abomination; ou bien elle s'en prend directement à la personne même de Dieu, non parce que les volontés divines nous déplaisent, mais parce que lui-même nous déplaît et que nous voulons le traiter en ennemi : c'est la haine d'inimitié. Cette haine d'inimitié n'est pas une chimère. Elle peut se trouver chez ceux qui, corrompus par le vice et ayant tout à redouter de la justice divine, ne peuvent plus que détester Dieu quand ils songent à lui, ou chez ceux qui, accablés par l'adversité, se révoltent contre le Dieu qui la permet et se prennent à le haïr. Elle se trouve chez ceux qui, par une inconcevable aberration, considèrent Dieu comme le mal et l'ont en exécration.

La haine de Dieu ne constitue pas seulement une faute grave : elle est, de soi, le péché le plus grave que l'homme puisse commettre. En effet, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXIV, a. 2, la malice du péché consiste essentiellement en ce qu'il éloigne l'homme de Dieu. Plus un péché éloigne de Dieu, plus il est péché et plus il est coupable. Mais les péchés autres que la haine de Dieu, ceux, par exemple, qui se commettent pour arriver à se procurer des plaisirs coupables, n'éloignent de Dieu qu'indirectement et comme par voie de conséquence. Ce que veut avant tout le pécheur, c'est la jouissance. Pour l'avoir, il sacrifie le précepte divin, mais il ne cherche pas directement à se séparer de Dieu. Autre est la haine de Dieu : par elle Dieu est directement atteint; par elle, on se détourne de Dieu comme d'un être odieux qui ne mérite point d'être aimé, ou comme d'un être malfaisant digne d'être détesté. Elle est donc uniquement et essentiellement *aversio a Deo;* plus coupable par conséquent que les autres péchés dans lesquels se trouve avant tout l'amour désordonné des créatures et par concomitance seulement l'*aversio a Deo*. Or, *semper quod est per se potius est eo quod est secundum quid.* Le même principe permet de déterminer la gravité relative de la double haine de Dieu : la haine d'inimitié est plus coupable que l'autre, parce qu'elle s'en prend directement à Dieu, le traite formellement en ennemi, tandis que l'autre ne voit et ne hait en Dieu que l'auteur du mal.

2° *Envers le prochain.* —1. *Nature et moralité.* — On hait dans le prochain, comme en Dieu, ou sa personne ou ses actes. Sa personne : c'est la haine d'inimitié, qui le fait détester pour lui-même et porte à lui faire le mal pour le mal. Cette haine est une faute mortelle de soi, parce qu'elle est évidemment contraire au précepte de la charité, laquelle nous oblige *sub gravi.* Elle est d'ailleurs assimilée par l'Écriture à l'homicide, rangée parmi les péchés qui font qu'on reste dans la mort ou qui rendent digne de l'enfer. Toutefois, *ex levitate materiæ*, la faute ne serait que vénielle si le sentiment de haine n'était que superficiel et si l'on se bornait à faire ou à souhaiter au prochain qu'on n'aime pas quelque mal sans gravité. Si l'on hait dans le prochain des actes qui semblent répréhensibles, le caractère moral de cette disposition dépend de la nature des actes détestés : s'ils sont intrinsèquement mauvais, par exemple, des péchés ou des vices, la haine est juste puisque le mal mérite d'être haï. S'il s'agit d'actes qui me sont nuisibles sans être intrinsèquement mauvais, j'ai le droit de les détester, à condition qu'il n'y ait pas d'excès dans mon ressentiment, mais une juste proportion entre la haine et ce qui la provoque. S'il s'agit d'actes vertueux et bons, les haïr serait de soi une faute grave. Cette haine dite d'abomination, qui commence par les actes, peut rejaillir sur la personne même de celui à qui ces actes sont imputés. En ce cas, il y a toujours faute contre le précepte de la charité qui nous oblige d'aimer notre prochain quel qu'il soit. Pour apprécier la gravité de cette faute, on tiendra compte de la nature du mal que par haine on est disposé à faire ou à souhaiter. Refuser absolument toute espèce d'affection à une personne sous prétexte qu'elle n'en mérite aucune, serait pécher gravement contre le précepte de la charité.

2. *Fautes auxquelles conduit la haine envers le prochain.* — Elles sont énumérées et étudiées à l'art. CHARITÉ, voir t. II, col. 2262-2265.

3° *Envers soi-même.* — Elle est implicite ou explicite. Nous devons nous aimer nous-mêmes comme nous devons aimer nos semblables, d'un amour réel et sincère, qui nous fera rechercher notre bien et fuir notre mal. Par suite, nous sommes tenus de conserver ou de nous procurer, conformément à l'ordre établi par Dieu, les biens naturels ou surnaturels nécessaires pour la vie présente ou pour l'autre. Nous sommes obligés d'éviter ce qui compromettrait l'acquisition ou la conservation de ces biens nécessaires. Agir contrairement à l'ordre divin serait ne point s'aimer véritablement, donc, se haïr. Il en serait de même si l'on sacrifiait les biens éternels pour des biens temporels, son âme pour les joies ou les richesses de la terre. Par le fait, il y a, dans tout péché, un manque de charité envers soi-même comme envers Dieu. Qu'on le veuille ou non, c'est se haïr soi-même que le commettre. C'est ce principe que rappellent si souvent les Psaumes, le livre de Tobie et l'Évangile. S'aimer trop en s'aimant mal équivaut donc à se haïr. Mais, à ce point de vue, le devoir de la charité envers nous-mêmes ne se distingue pas des obligations qu'imposent les autres commandements. Par contre, la haine explicite et formelle de soi-même est une faute spéciale contre le précepte de la charité. Au premier abord, elle semble impossible, parce qu'elle est absurde. Cependant elle existe soit d'une façon passagère, quand la raison, dans quelque accès de colère, de désespoir ou d'abattement, cesse de raisonner sagement; on en arrive alors à se faire horreur, à se haïr, à se souhaiter ou à se faire tout le mal possible; soit d'une façon habituelle, par suite d'une complète perversion de l'esprit. Le pessimisme, en déclarant que, dans l'état de choses actuel, la vie est détestable, que le monde ne peut être pire, qu'exister, vivre et vouloir sont autant de mots qui désignent la souffrance et une destinée souverainement digne de pitié et d'épouvante, y conduit naturellement et aboutit fatalement à conseiller le suicide de l'individu et l'abolition de l'humanité. Voir dans Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2ᵉ édit., l'article consacré à Schopenhauer. Dans l'une et l'autre haine, il y a évidemment faute grave contre la charité. La haine formelle est toujours gravement coupable. Il peut y avoir légèreté de matière dans la haine implicite.

La haine est généralement étudiée à propos de la vertu de charité. Voir à l'article CHARITÉ quelques-uns des théologiens qui ont abordé cette question. On peut y ajouter, parmi les moralistes récents que chacun connaît et qu'il est inutile de rappeler nommément : Didiot, *Morale surnaturelle spéciale*, *Vertus théologales*, Paris et Lille, 1897,

p. 461-469; Ballerini, *Opus theologicum morale*, 2e édit., Prato, 1892, t. II, p. 120-138, qui l'ont examinée plus spécialement.

V. OBLET.

HALDEN Jean-Baptiste, jésuite autrichien, né en 1649, à Blumegg, près de Bregenz, admis au noviciat en 1665, professa la philosophie à l'université de Dillingen, puis la théologie à Inspruck, où il exerça avec une haute autorité la charge de préfet des études. Sa tournure d'esprit le portait de préférence vers l'étude des questions positives et sa méthode ne sortait guère du domaine des faits et des textes. Il a laissé les ouvrages suivants : *Problemata quædam de plantis ex historia plantarum selecta*, Dillingen, 1688, ouvrage qui porte aussi le titre de *Plantarium philosophicum; Concilii Tridentini de eucharistiæ mysterio doctrina*, in-4°, Inspruck, 1691; *Bivium theologicum seu disquisitio utri theologorum parti sit accedendum*, in-4°, *ibid.*, 1698; *Cassandra, seu divinatio theologica de causis, remediis et fine nostratis ævi calamitatum*, in-8°, Munich, 1699; *Pastor bonus secundum præcipuas dotes ac munia, doctrina theologico-morali illustratus, ibid.*, 1703; *Ephemerologium ecclesiastico-rubristicum novum*, Brixen, 1717, accompagné d'addenda dans la 2e édition, Inspruck, 1723. Le P. Halden travaillait à un vaste commentaire de la *Somme* de saint Thomas, quand la mort le surprit avant qu'il ait pu mettre la dernière main à cette œuvre, vers 1726.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 38 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1323.

P. BERNARD.

HALDREIN Arnold, théologien catholique, né à Wessel ou à Halteren dans le duché de Clèves, mort le 30 octobre 1534, avait été membre de la faculté des arts de Cologne en 1516, était devenu docteur en théologie et chanoine de l'église métropolitaine de Cologne. Citons parmi ses écrits : 1° *Decalogi, sive decem præceptorum pia exegesis*, in-8°, Cologne, 1536; cet écrit a été réédité, Cologne, 1550, avec d'autres : *De cultu et veneratione sanctorum; De modo confitendi;* 2° *De quadruplici concordiæ ratione et consideratione, super Confessione augustana protestantium quorumdam Romani imperii principum ac statuum*, in-8°, Ingolstadt, 1544, en collaboration avec Jean Cochlée; 3° *De vera Ecclesia Christi*, in-4°, Ingolstadt, 1544, contre Mélanchthon; 4° *Epitome singularum distinctionum in quatuor libros Sententiarum, una cum distichis ad singula capita, summam rei complectentibus postpositis*, in-16, Cologne, 1555; 5° *Locorum communium religionis christianæ partitiones*, in-12, Louvain, 1564; Cologne et Louvain, 1557, 1568.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, in-8°, Louvain, 1766, t. VIII, p. 167; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 1460; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1272-1243.

B. HEURTEBIZE.

HALITGAIRE, évêque de Cambrai, succéda vraisemblablement sur ce siège épiscopal à l'évêque Hildoard, en 817. On n'est pas absolument certain qu'il soit le Halitgaire que le pape Pascal Ier, en 822, donnait pour compagnon à Ebbon de Reims, son parent, pour la mission chez les nations du Nord; toutefois, Jaffé, n. 2523, dit *Halitgarium Cameracensem.* Mais ce qui paraît certain, c'est qu'il n'a pas accompagné Ebbon en Danemark. En 828, l'empereur Louis le Débonnaire l'envoyait à la cour de Constantinople où il ne resta pas longtemps, car il assistait au concile tenu à Paris le 6 juin 829. Selon les *Annales Vedastini*, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. VII, p. 416, n. 75, il mourut en 830; on indique pourtant d'ordinaire comme jour de sa mort le 25 juin 831.

Ce qui a immortalisé le nom d'Halitgaire, c'est un Pénitentiel composé par lui à la demande d'Ebbon de Reims. Flodoard, *Hist. Rem. Eccles.*, II, 19; *Gesta pontificum Cameracensium*, dans Pertz, t. IX, p. 416. Ebbon lui avait demandé une collection tirée *ex Patrum dictis canonumque sententiis*; mais on ne sait à quelle époque précise de son pontificat il faut en fixer la rédaction. Peut-être, dit M. Paul Fournier, fut-ce vers l'époque du concile de Paris, qui s'occupa de la question des pénitentiels. « L'ouvrage d'Halitgaire, continue M. Paul Fournier, est composé de six livres. Les deux premiers, intitulés : *De vitiis octo principalibus* et *De vita activa et contemplativa*, sont faits d'extraits moraux empruntés aux ouvrages des Pères, saint Grégoire le Grand, saint Augustin et autres. Le troisième traite *De ordine pænitentium*, le quatrième *De vitiis laicorum*, le cinquième *De ordinibus clericorum;* ce sont des recueils canoniques... où sont réunis des textes relatifs à la pénitence, puisés dans les conciles et les décrétales. Enfin l'ouvrage se termine par un sixième livre qui, celui-là, est un véritable pénitentiel, ressemblant aux nombreux tarifs de pénitence répandus au VIIIe et au IXe siècle dans l'Empire franc. C'est ce pénitentiel qu'Halitgaire lui-même, dans la préface par lui rédigée, présente comme *de scrinio romanæ Ecclesiæ adsumptus.* »

La première édition du recueil d'Halitgaire a été donnée par Henri Canisius, *Antiquæ lectiones* (1604), t. V *b*, p. 220 sq., mais elle ne contenait que les cinq premiers livres, selon le manuscrit *570* de Saint-Gall. Stevart, en 1616, publia le l. VI, qui est certainement une portion intégrante de l'œuvre primitive. Il fut compris dans l'édition augmentée que Basnage a donnée des *Antiquæ lectiones*, et que reproduit la Patrologie latine de Migne, t. CV, col. 649-694, pour les premiers livres, et ensuite jusqu'à la col. 710 pour le VIe. Un texte un peu différent du VIe livre fut publié par dom Ménard dans ses notes sur le Sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 450-458, et reproduit par J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, Anvers, 1682, Appendice, p. 5-10.

M. Paul Fournier a prouvé, dans l'étude indiquée et dont le titre sera donné ci-dessous, que le l. VI n'est nullement, au sens étroit du mot, une œuvre d'origine romaine, et qu'il n'est pas impossible qu'Halitgaire, qui en fut certainement le vulgarisateur, en ait été aussi le compilateur. Il n'a certainement pas trouvé son pénitentiel tout fait dans les archives de l'Église romaine; mais, en supposant même qu'il ne l'ait pas compilé, il l'a fait sien en l'insérant à la fin de son recueil. On peut d'ailleurs affirmer que ce pénitentiel est romain, parce qu'il représente surtout la discipline canonique de l'Église d'Occident, préservée de certaines modifications provenant des pénitentiels anglo-saxons; parce qu'il est aussi l'expression des tendances des réformateurs qui, dans l'Église franque en particulier, tournaient de plus en plus leurs regards du côté de Rome.

Sur toute cette matière, voir l'article publié par M. Paul Fournier dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VIII (1903) : *Études sur les pénitentiels.* IV. *Le livre VI du Pénitentiel d'Halitgaire*, p. 528-553, et les notes nombreuses, spécialement, note 3, p. 530-531, sur les éditions. La majeure partie de cette étude (p. 533 sq.) prouve, contre la thèse de Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, 1883 sq., que le l. VI d'Halitgaire ne peut être invoqué pour attester l'existence d'un pénitentiel romain règle des autres pénitentiels. Sur la personnalité d'Halitgaire, voir l'introduction donnée, *P. L.*, t. CV, col. 649, à l'édition du Pénitentiel.

A. VILLIEN.

HALL Richard, théologien anglais, naquit dans le Lincolnshire ou dans le Yorkshire. En 1552 il était étudiant à Cambridge, et en 1559 il concourait pour le

grade de maître ès arts. Il quitta l'Angleterre sous le règne d'Élisabeth, et se réfugia d'abord en Flandre, puis à Rome, où il fut reçu docteur en théologie. A son retour en Flandre, il devint professeur d'Écriture sainte à l'abbaye Sainte-Rictrude de Marchiennes, puis chanoine de Saint-Géry à Cambrai. Les guerres civiles l'obligèrent de se retirer à Douai, où il enseigna longtemps l'Écriture sainte au collège anglais qui venait de se fonder en cette ville (1576). Il devint ensuite chanoine de Saint-Omer et official du diocèse, charges qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1603. Outre un certain nombre d'opuscules théologiques, il a écrit *De quinquepartita conscientia :* 1° *recta*, 2° *erronea*, 3° *dubia*, 4° *opinabili, seu opiniosa, et* 5° *scrupulosa, libri III*, Douai, 1598. Il a aussi laissé une Vie de John Fisher, évêque de Rochester, qui n'a jamais été imprimée, et dont il existe plusieurs exemplaires manuscrits.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 1907, t. III, col. 598; *Dictionary of national biography.*

A. Gatard.

HALLIER François naquit à Chartres en 1585. Il était de bonne famille. Mais, la fortune ayant tourné, il dut, très jeune, entrer au service des grands. Il fut donc, pendant deux ans, page chez la princesse douairière d'Aumale. Heureusement il put continuer ses études, dont le succès lui permit d'enseigner en différents collèges de l'université. Il fut ainsi pendant plusieurs années maître de philosophie. C'est à cette science qu'il consacra ses premiers ouvrages, un recueil d'odes philosophiques, qui parut à Paris, en 1618, sous le titre de *Philosophia moralis lyricis cantionibus absolutissima*, et un manuel de logique destiné aux étudiants, *Analysis logicæ*, Paris, 1630.

Mais il s'était déjà tourné vers les études théologiques. Simple bachelier, il fit partie de la petite communauté de Saint-Nicolas du Chardonnet, fondée par Bourdoise en 1612. Il passa sa licence en 1624. A cette époque, il était *socius* de la maison de Sorbonne. Mais avant même d'avoir pris le bonnet de docteur, il entra dans la maison de Villeroi comme précepteur de l'abbé d'Alincourt, Ferdinand de Neufville, qui mourut évêque de Chartres. Il accompagna son élève à Rome, à Naples, à Athènes et en Angleterre. Ces voyages lui permirent de nouer d'utiles relations, entre autres avec le pape Urbain VIII.

De retour à Paris, il reprit son enseignement et professa en Sorbonne. Il allait être entraîné, par cette situation même, dans une série de polémiques. L'affaire de Richard Smith, évêque d'Angleterre, venait d'éclater. Smith, dont la présence en Grande-Bretagne était considérée, surtout par les ordres religieux, comme la principale cause de la persécution des catholiques, s'était retiré à Paris sur l'ordre du Saint-Siège. De là toute une série d'écrits dans lesquels certains religieux émirent, sur la hiérarchie et la constitution de l'Église, des idées déplaisantes à l'égard du clergé séculier. Ces idées étaient développées en particulier dans l'ouvrage du P. John Floyd, de la Compagnie de Jésus : *An apology of the holy Sea Apostolick's proceedings for the government of the Catholicks of England during the time of persecution*, publié à Rouen en 1620 et, en latin, à Cologne en 1631. La faculté de théologie de Paris censura cet ouvrage, le 15 février 1631, en même temps qu'un certain nombre de propositions dues à des moines irlandais, et qui exprimaient les mêmes idées. Floyd répliqua immédiatement, sous un pseudonyme : *Hermanni Lœmelii Antverpiensis Spongia qua diluuntur calumniæ nomine facultatis Parisiensis impositæ libro qui inscribitur Apologia*, Saint-Omer, 1631.

Hallier avait pris part aux discussions qui avaient abouti à la censure de l'Apologie de Floyd. Pour cette raison, il fut officieusement chargé de répondre aux allégations de Floyd. De là son ouvrage : *Defensio ecclesiasticæ hierarchiæ, seu vindiciæ censuræ facultatis theologiæ Parisiensis*, qui parut au commencement de 1632, à Paris. La faculté approuva officiellement l'ouvrage par une décision du 3 février de cette année. La discussion ne prit fin qu'en 1633, sur une déclaration d'Urbain VIII, qui défendit tout nouvel écrit sur ce sujet. Mais Hallier tenait à ses idées. Il les exposa, dogmatiquement et en dehors de toute polémique, dans son traité : *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiæ usu*, in-fol., Paris, 1636; 3 in-fol., Rome, 1739. Il y insistait sur les droits et l'autorité fondamentale de la hiérarchie en opposition avec les ordres religieux. Ce traité est reproduit dans le *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. XXIV, col. 157-1616. Sur le traité adverse du Père Cellot, voir t. II, col. 2089-2090.

La lutte entre la Sorbonne et la Compagnie de Jésus n'avait rien perdu de son acuité. Le succès de la *Defensio* porta les collègues de Hallier à le charger de composer un ouvrage sur la morale des jésuites. Il commença le travail. Mais, apercevant très probablement le caractère de parti d'une telle œuvre, il passa ses matériaux à Arnauld. De là sortit le célèbre ouvrage : *Théologie morale des jésuites, extraitte fidèlement de leurs livres, contre la morale chrétienne en général*, s. l., 1645. C'était le commencement de la campagne qui devait aboutir aux *Provinciales*. L'ouvrage parut sous le voile de l'anonymat. Il fut immédiatement attribué soit à Hallier, soit à Arnauld. Aussi les réponses faites par les Pères contre ce libelle attaquent-elles nommément Hallier. C'est le cas surtout pour l'ouvrage pseudonyme que le P. Pinthereau publia sous le titre : *Les impostures et les ignorances du libelle intitulé la Théologie morale des jésuites*, par l'abbé de Boisic, Paris, 1644. Ses idées sur la hiérarchie étaient vivement attaquées. Il répondit par la *Défense de la doctrine de M. Hallier... contre les calomnies et impostures du supposé abbé de Boisic*, Paris, 1644. Enfin, reprenant dans toute leur ampleur les idées qu'il avait toujours soutenues, il les exposa dans son grand ouvrage : *De hierarchia ecclesiastica libri quatuor*, in-fol., Paris, 1646. La polémique, chez lui, se résolvait toujours en dogmatique.

Toutes ces publications, la part active qu'il prenait aux délibérations de l'université, le titre de professeur royal qui lui avait été attribué, la faveur de Richelieu et du cardinal Barberini, avaient fait de Hallier un personnage important. Aussi l'assemblée du clergé de 1645 le choisit-elle comme promoteur. On y discuta une fois de plus la question alors âprement controversée, le problème des rapports du clergé séculier avec le clergé régulier. Hallier composa sur ce sujet un recueil important sous ce titre : *Ordinationes universi cleri gallicani circa regulares, conditæ primum in comitiis generalibus anno 1625, renovatæ et promulgatæ in comitiis anno 1645*. Ce recueil, enrichi de commentaires, fut publié seulement après la mort de l'auteur, à Paris, en 1665, par Gerbais. Mais en 1649, Hallier était nommé syndic de la faculté de théologie. Il avait ainsi parcouru tout le cycle des honneurs universitaires.

D'autres l'attendaient. Il avait été nommé, par l'évêque de Chartres, de Lescot, théologal de sa cathédrale. L'évêque de Saint-Malo l'avait choisi comme archidiacre de Dinan. En 1652, il était délégué par le clergé de France, avec les docteurs de Sorbonne Joisel et Lagaut, pour solliciter en cour de Rome la condamnation des cinq propositions. Le jansénisme était devenu un parti dans l'Église et dans l'État. Hallier n'était pas homme de parti. Pascal le lui reprochera durement dans la quatrième *Provinciale*. Il obtint d'Urbain VIII la bulle *Cum occasione* qu

condamnait les cinq propositions. A cette occasion il composa de nombreux mémoires qui sont restés inédits. Il en fut de même d'ouvrages plus importants qui se rapportent à ses préoccupations ordinaires, en particulier un *De primatu Petri* et un *De jure parochorum.* Enfin en 1657, il fut nommé évêque de Cavaillon, après avoir été depuis longtemps proposé pour l'épiscopat et même pour le chapeau de cardinal. Il mourut le 2 juillet 1659, à l'âge de 74 ans.

P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, Paris, 1904, t. III, p. 160-164; 1906, t. IV, p. 310-306; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 38, 491; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1060; t. VI, col. 826-827; *Gallia christiana*, t. I, col. 937; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 1184-1185.

A. HUMBERT.

HALLOIX Pierre, jésuite belge, né à Liége le 27 décembre 1571, admis au noviciat le 10 novembre 1592, se distingua de bonne heure par ses travaux d'érudition et de critique surtout dans le domaine de la patrologie. Il publia en 1622 la Vie de saint Justin le Philosophe avec un recueil de documents biographiques et des notes relatives à ses écrits et à sa doctrine : *Vita et documenta S. Justini philosophi et martyris*, in-8°, Douai, 1622, reproduite par les bollandistes dans *Acta sanctorum*, aprilis t. II, p. 108 sq. Grabe a utilisé les notes du P. Halloix dans son édition de la première Apologie de saint Justin, Oxford, 1700. Le P. Halloix avait entrepris la publication de monographies critiques sur les écrivains les plus illustres des premiers siècles de l'Église d'Orient. Un premier volume parut en 1638 : *Illustrium Ecclesiæ orientalis scriptorum qui sanctitate juxta et eruditione primo Christi sæculo floruerunt*, in-fol., Douai, 1638, avec notes et documents. La Vie de saint Denys l'Aréopagite a été reproduite dans l'édition des Œuvres de saint Denys par le P. Balth. Cordier. Le second volume comprenant les écrivains du IIe siècle parut en 1636. Du troisième volume, qui ne put être achevé, il ne parut qu'une partie : *Origenes defensus*, in-fol., Liége, 1648, où l'auteur s'attache avec plus de zèle que de critique à établir l'orthodoxie des doctrines d'Origène et à mettre en relief la sainteté de sa vie. L'ouvrage fut prohibé par décret de la S. C. de l'Index, le 12 mai 1655, *donec corrigatur*. Le P. Garnier, dans sa dissertation sur le Ve synode tenu contre les pélagiens, a repris, après Noris, l'examen de la thèse de Halloix et des objections qu'elle soulève : *Marii Mercatoris Opera*, Paris, 1673, c. V. On a encore du P. Halloix divers ouvrages biographiques, entre autres une Vie de saint Camille de Lellis, une Anthologie poétique grecque et latine avec une étude des synonymes, une édition remaniée des Commentaires de Tr. Ribeira sur l'Apocalypse. Le *Commentarius in evangelia quadragesimæ*, Paris, 1658, qui lui a été parfois attribué, n'est pas de lui. Le P. Halloix mourut à Liége le 30 juillet 1656, usé par ses veilles, par ses étonnantes macérations et ses travaux.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 52-55; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907 t. III. col. 1699 sq.; *Antiquitates Ecclesiæ Orientalis, hoc est Epistolæ J. Morini et ad illum scriptæ*, Londres, 1682, p. 170 sq.

P. BERNARD.

HAMEL (Jean-Baptiste du), philosophe et théologien français, né à Vire le 11 juin 1624, mort à Paris le 6 août 1706. Avant même d'entrer à l'Oratoire (le 24 décembre 1643), il avait composé, étant professeur de mathématiques au collège bayeusien de Maître-Gervais à Paris, des *Elementa astronomica*, suivis d'une trigonométrie, qu'il fit imprimer, in-16, Paris, 1642, par « une vanité de jeune homme », comme il avoua plus tard; mais, ajoute Batterel, « peu de gens de cet âge pourraient avoir la même vanité. » Après son institution (noviciat), il professa la philosophie au collège d'Angers jusqu'en 1652, puis la « positive » à la maison de Paris; mais peu après, en 1653, il quitta l'Oratoire pour devenir curé de Neuilly-sur-Marne, puis, en 1663, chancelier de Bayeux et en 1666 premier secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, charge à laquelle il renonça en 1697 pour mourir saintement en 1706. Fontenelle, qui lui succéda, termine ainsi son éloge : « Il faudrait maintenant le représenter comme homme et peindre ses mœurs, mais ce serait le panégyrique d'un saint, et nous ne sommes pas dignes de toucher à cette partie de son éloge qui devrait être faite à la face des autels, et non dans une académie. »

Parmi ses nombreux ouvrages, les suivants doivent être mentionnés ici : *Philosophia moralis christiana*, in-8°, Angers, 1652 (c'est une partie de son cours publié à son insu par un de ses élèves): *De consensu veteris et novæ philosophiæ ubi Platonis, Aristotelis, Epicuri, Cartesii aliorumque placita de principiis rerum excutiuntur...*, Paris, 1663; Rouen, 1667, 1675; Oxford, 1669 (ce que le titre promet y est pleinement exécuté, dit Batterel); *De corporum affectionibus tum manifestis tum occultis libri duo, seu promotæ per experimenta philosophiæ specimen*, in-12, Paris, 1670, 1673; *De mente humana libri quatuor in quibus functiones animi, vires... pertractantur*, in-12, Paris, 1672, 1677; *De corpore animato libri quatuor, seu promotæ per experimenta philosophiæ specimen alterum*, in-12, Paris, 1673. Les ouvrages de philosophie et d'astronomie de du Hamel furent réimprimés, 4 in-4°, Nuremberg, 1687. Colbert engagea du Hamel à composer pour son fils un cours complet de philosophie, que l'abbé Colbert, qui mourut archevêque de Rouen, dictait au collège de Bourgogne, afin d'appartenir à la Sorbonne, et qu'il fit imprimer : *Philosophia vetus et nova ad usum scholæ accommodata*, 4 in-12, Paris, 1678, 1682, 1684, 1700; 2 in-4°, Nuremberg, 1684; 5 in-12, Paris, 1705 (sous un autre titre); 6 in-12, Venise, 1730 (il y trouva le secret, jusqu'alors inconnu, de réunir en un même goût d'étude les jésuites et l'Oratoire par l'usage que les uns et les autres firent de son livre, Batterel); *Theologia speculatrix et practica juxta SS. Patrum dogmata pertractata et ad usum scholæ accommodata*, 7 in-8°, Paris, 1690-1691; 2 in-fol., Venise, 1734; un abrégé en parut sous le titre : *Theologiæ clericorum seminariis accommodatæ summarium*, 5 in-12, Paris, 1694; *Institutiones biblicæ seu Scripturæ S. prolegomena una cum selectis annotationibus in Pentateuchum*, in-12, Paris, 1698; *Annotationes selectæ in difficiliora Scripturæ loca...* (sur les livres historiques de l'Ancien Testament et sur Job), in-12, Paris, 1699; *Liber Psalmorum cum selectis annotationibus in loca difficiliora*, Rouen, 1701; *Salomonis libri tres..., item libri Sapientiæ et Ecclesiasticus cum selectis annotationibus*, in-12, Rouen, 1703, et enfin une édition de la Bible entière, toujours *cum selectis annotationibus*, qui parut l'année de sa mort, et fut encore réimprimée à Madrid en 1767 et à Venise en 1774.

Fontenelle, *Histoire du renouvellement de l'Académie royale des sciences et les éloges historiques* etc., in-12, Paris, 1708, t. II, p. 191-225 (l'Éloge de du Hamel est reproduit dans le *Journal des savants*, février 1707, supplément, t. XXXV, p. 395-406); Nicéron, *Mémoires*, t. I, p. 265-274; *Mémoires* de Trévoux, janvier 1706, t. II, p. 61; juin 1763, t. III, p. 413; Morin-Lavallée, *Essai de bibliographie viroise*, Caen, 1869, p. 40 sq.; Batterel, *Mémoires*, t. III, p. 142-154; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1880, p. 41-44; A. Vialard, *Le premier secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, J.-B. du Hamel*, in-8°, Paris, 1884; *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. II, col. 1513-1514; *The catholic encyclopedia*, New-York, 1909, t. V, p. 187; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 657-661.

Sur la philosophie de du Hamel, voir Brucker, *Historia critica philosophiæ*, Leipzig, 1743, t. IV, p. 760; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3e édit., Paris, 1868, t. I, p. 556 sq.; Luquet, *Mémoire sur les rapports de la philosophie de Leibniz avec celle de J.-B. du Hamel*, Clermont, 1803; abbé A. Vialard, *op. cit.*, p. 128-210; abbé P. D. Bernier, *De mente humana apud Johannem Baptistam du Hamel, Ecclesiæ Bajocensis cancellarium, primum regiæ Scientiorum Academiæ secretarium* (thèse), in-8°, Caen, 1891.

A. INGOLD.

HAMILTON François, bénédictin, né en 1550 d'une illustre famille d'Écosse, mort à Wurzbourg en 1617. Il embrassa la vie religieuse sous la règle de saint Benoît en 1578 à l'abbaye des Écossais de Ratisbonne. Ses supérieurs l'envoyèrent en 1595 à Wurzbourg pour y relever l'abbaye des Écossais dont il fut prieur, puis abbé en 1611. Il publia un traité : *De sanctorum invocatione et legitimo usu sacrarum imaginum*, in-4°, Wurzbourg, 1596, 1597.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 190, 639; (dom François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 457; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. X, p. 390-391; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 460.

B. HEURTEBIZE.

HAMMER Wilhelm, dominicain allemand, né à Neuss, près de Dusseldorf, vers la fin du XVe siècle. Il étudia à Cologne et en même temps qu'aux études traditionnelles dans son ordre il voulut s'initier aux études classiques, mises en honneur par les humanistes. Il se trouvait à Ulm, lorsqu'éclata la révolte de Luther. En 1537 nous le retrouvons sous-prieur à Schlestadt. C'est vers cette époque que Beatus Rhenanus, écrivant à Bonifacius Amerbach, le 24 janvier 1575, parlait de Hammer comme d'un humaniste distingué. En 1539, Hammer fut envoyé à Colmar pour y organiser en faveur des jeunes religieux de son ordre des cours de latin et de grec; et, à cette occasion, Beatus Rhenanus écrivant au prieur des augustins de Colmar, Jean Hofmeister, se montrait fort heureux de cette initiative des dominicains et désirait voir les autres corps religieux suivre leur exemple. Voir N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, p. 182. Nous ne savons pas si Hammer demeura longtemps à Colmar; mais il dut quitter cette ville pour le couvent de Gotteszell, près de Gmund en Wurtemberg; il y passa les dernières années de sa vie, tout au ministère et à la direction des religieuses. Il vivait encore en 1564, et au chapitre général de Bologne, tenu cette même année, on lui confirma son titre de docteur. *Acta capitulorum generalium*, édit. Reichert, Rome, 1901, t. V, p. 68. C'est aussi en cette même année 1564 que parut son commentaire sur la Genèse. Il avait pour titre : *Commentationes in Genesim doctæ, utiles et lectu jucundæ, plurimis clarissimorum hebrææ, grææ et lathinæ linguæ authorum sacrorum et profanorum sententiæ adeo ornatæ, ut ab æquo candidoque lectore sine magno fructu et voluptate legi non possint*, Dillingen, 1564. Dans ce commentaire, l'auteur cherche à établir une sorte de concordance entre les passages de l'Écriture et les classiques. C'est avant tout un travail d'humaniste, qui s'efforce de faire profiter la religion des progrès des lettres, sans pour cela se laisser entraîner par les idées nouvelles. Il ne semble pas qu'Hammer ait pris grande part aux discussions religieuses de son temps; il déclare d'ailleurs lui-même qu'avec les novateurs, c'est perdre son temps que de vouloir discuter.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, 1721, t. II, p. 186; N. Paulis, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1518-1563*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 181-186.

R. COULON.

HANGEST (Jérôme d'), théologien, né à Compiègne, mort au Mans le 8 septembre 1538. Docteur en théologie, il enseigna à l'université de Paris. Le cardinal Louis de Bourbon, évêque du Mans, le choisit pour son grand vicaire, et le fit chanoine et écolâtre de sa cathédrale. Dans ces fonctions Jérôme d'Hangest se fit remarquer par sa science théologique et par son zèle contre les fauteurs des doctrines protestantes. Il fut enseveli dans la chapelle du Sépulcre de la cathédrale du Mans. Parmi ses écrits on remarque : *Introductorium morale*, in-4°, Paris, 1515; *De libero arbitrio et ejus coefficentia in Lutherum*, in-8°, Paris, 1521; *De christifera eucharistia adversus Nugiferos*, in-8°, Paris, 1521; *Præconiorum beatæ Virginis adversus antimarianos propugnaculum*, in-4°, Paris, 1523; *Antilogie contre les faux Christs*, in-8°, Paris, 1523; *Liber apologeticus pro academiis contra Lutherum*, in-4°, Paris, 1525 : l'auteur défend contre Luther les universités et l'usage d'y prendre les grades; il montre l'utilité de la théologie scolastique pour l'étude des sciences sacrées; *De possibili præceptorum divinorum impletione in Lutherum*, in-4°, Paris, 1528.

Dupin, *Histoire des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle*, t. IV, p. 540; dom Piolin, *Histoire de l'Église du Mans*, in-8°, le Mans, 1861, t. V, p. 339, 377, 382; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. V b, p. 515; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 1496; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. IV, col. 1275.

B. HEURTEBIZE.

HARDEBY Galfridus, augustin anglais du XIVe siècle (mort en 1360), fut longtemps professeur d'Écriture sainte à l'université d'Oxford. Doué d'une éloquence remarquable, il fut choisi par le roi Édouard III d'Angleterre comme son prédicateur, et ensuite comme son conseiller politique et son confesseur. Il laissa en manuscrits les ouvrages suivants : 1° *De vita evangelica, liber unus;* 2° *De perfectione evangelicæ paupertatis liber duo, contra Armachanum qui affirmat turpe esse christianos sua voluntate fieri mendicos;* 3° *Quodlibeta Oxoniensia, liber unus;* 4° *Ordinariæ quæstiones, liber unus;* 5° *Determinationum liber unus;* 6° *Lectionum in Novum Testamentum libri plures;* 7° *Postillæ Scripturarum, liber unus;* 8° *Sermonum de tempore liber unus;* 9° *Sermonum de sanctis;* 10° *Sermonum in festivitatibus B. Mariæ Virginis liber unus;* 11° *De rebus gestis ordinis eremitarum S. Augustini, liber unus.*

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. I, p. 280; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 426; Elsius, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 226; L. Moréri, *Grand dictionnaire historique*, Paris, 1718, t. III, p. 437; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 637.

N. MERLIN.

HARDOUIN Jean, jésuite français, né à Quimper le 22 décembre 1646 de famille normande, admis au noviciat de Paris le 27 septembre 1666. Après avoir enseigné pendant cinq ans les humanités et la rhétorique aux collèges d'Arras et d'Eu, il commença en 1674 ses études de théologie à Paris. Le P. Garnier l'initia pendant ce temps à la bibliographie. Après sa troisième année de probation à Rouen, il revint au collège Louis-le-Grand avec la charge de bibliothécaire et, en 1683, il fut nommé professeur de théologie positive, fonction qu'il remplit avec le plus brillant succès jusqu'en 1718. Il se distingua de bonne heure par son immense érudition. Littérature, langues savantes, histoire, numismatique, philosophie, théologie, patristique et exégèse, il menait de front sans fatigue les études les plus diverses et les plus étendues. Dès la fin de ses études scolastiques, il collabore au *Journal des savants* par des mémoires sur les monnaies antiques et sur les *Odes* d'Horace. En 1684, il donne une édition nouvelle des harangues de Themistius en grec et en latin déjà publiées par le P. Pétau, mais enrichies de textes nouveaux et de savants commentaires. Cf. *Acta erudit*o

rum, 1685, p. 460; Richard Simon, *Bibliothèque choisie*, t. I, c. XV; Colomiès, *Bibliothèque choisie*, 1731, p. 109 sq. On trouvera dans le P. Sommervogel la liste complète de ses nombreux ouvrages relatifs à l'histoire profane, à la philologie, à l'archéologie : ils attestent, en même temps qu'un immense labeur, une prodigieuse érudition. Malheureusement l'originalité de la critique ne répond pas toujours à la solidité du savoir et les conclusions paradoxales de l'auteur ont soulevé autour de lui bien des attaques, notamment contre sa chronologie basée sur la numismatique et contre ses étranges déductions tendant à rejeter l'authenticité des *Odes* d'Horace, de l'*Énéide* et de l'*Églogue* à Pollion, des discours de Cicéron et d'autres œuvres de l'antiquité classique. Cf. Brumoy, *Observations sur les systèmes des PP. Hardouin et Berruyer*, dans les *Mémoires de Trévoux*, janvier 1734, p. 76-111; février 1734, p. 306-336; décembre 1761, p. 312-340; art. du P. Berthier (Irailh), *Querelles littéraires ou Mémoires pour servir à l'histoire des révolutions de la république des lettres*, Paris, 1761, t. III, p. 19-40. Voir aussi les deux lettres de Cuper à la Croze contre le P. Hardouin, 13 mars et 20 avril 1708, dans *Recueil de littérature, de philosophie et d'histoire* (de Jordan), Amsterdam, 1730, p. 47-61, 125-135.

Sur le terrain de la théologie positive et de l'histoire des dogmes, le P. Hardouin a bien mérité de l'Église. Il publie d'abord son édition de la lettre de saint Jean Chrysostome à Césaire, enrichie de notes critiques et d'une dissertation sur le sacrement de l'autel : *Sancti Joannis Chrysostomi epistola ad Cæsarium monachum*, in-4°, Paris, 1689, où il explique le 15ᵉ canon du Iᵉʳ concile d'Arles, le 16ᵉ canon du Iᵉʳ concile d'Orange et le IIIᵉ chapitre du Iᵉʳ concile de Tours. Comme les sacramentaires s'appuyaient pour établir leur thèse sur quelques passages obscurs de cette lettre, la dissertation fut vivement attaquée par les auteurs protestants, notamment par Basnage et Jean Le Clerc. Hardouin répondit par sa *Défense de la lettre de saint Chrysostome à Césaire*, in-4°, Paris, 1690. Cf. *Journal des savants*, 1691, p. 78-83. L'auteur rejette comme apocryphes les écrits de Facundus d'Hermiane, de Liberat, de Marius Mercator, de Victor de Tunone, la plupart de ceux de Cassiodore, quelques-uns de saint Justin martyr et de saint Isidore. Cf. Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclés.*, Paris, 1720, t. IV, préface; Jacques Boileau, *De corpore et sanguine Domini*, Paris, 1712; *Vindiciæ Chrysostomi contra Joa. Hardouinum*, Wittemberg, 1712; *Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 629-639; *Journal des savants*, 1712, p. 314 sq. Dans la controverse qui occupait alors les théologiens relativement à la date exacte de la dernière pâque de Notre-Seigneur, le P. Hardouin intervint par une dissertation : *De supremo Domini nostri Paschate*, in-4°, Paris, 1695, dirigée contre la thèse du P. Lamy; puis par un *Extrait du traité du P. B. sur la dernière pâque de Notre-Seigneur*, in-4°, Paris, 1693. Le P. Hardouin prétend que, l'année de la mort de Notre-Seigneur, les Galiléens firent la pâque le jeudi et que Notre-Seigneur, qui était Galiléen, la fit ce même jour, tandis que les autres juifs ne la célébrèrent que le vendredi. Cf. *Journal des savants*, 1693, p. 438 sq. Il suffit de faire mémoire de ses dissertations sur le mot de *Libertinorum* aux Actes des apôtres et sur les Assidéens, Pharisiens, Sadducéens, *Opera selecta*, p. 903; de sa *Traduction et explication du psaume LXVII*, Paris, 1707; de la *Version vulgate justifiée dans un passage des Proverbes*, 1711; d'une nouvelle dissertation sur le sacrement de l'autel : *Quid sit mysterium fidei in consecratione calicis*, et d'autres écrits relatifs à l'exégèse ou à la critique des textes. Cf. Sommervogel, t. IV, col. 101, n. 67; col. 102, n. 70, etc.; *Analecta juris pontificii*, Paris, 1879, col. 55-88, 172-228, 277-320, 399-421.

L'œuvre capitale du P. Hardouin, et qui compte parmi les travaux les plus marquants du XVIIIᵉ siècle, est sa collection des conciles. L'Assemblée du clergé de France de 1687, ayant décidé qu'une nouvelle édition des conciles serait entreprise cette année même, avait confié au P. Hardouin cette lourde tâche pour laquelle il reçut une pension du clergé. Louis XIV, à la requête de l'abbé Bignon, ordonna que les frais de cette publication seraient supportés par le trésor royal. Les onze premiers volumes étaient achevés en 1715 et l'auteur publiait alors un *Conspectus* de son édition en annonçant qu'il remettait à un volume suivant les annotations et les notes. Les craintes des gallicans furent vivement éveillées. Après la mort de Louis XIV, le parlement de Paris résolut de prendre connaissance de tous les textes réunis et, par arrêt du 20 décembre 1715, nomma des commissaires chargés d'examiner à fond les onze volumes. Défense était faite au directeur de l'imprimerie royale de laisser sortir un seul exemplaire. Le rapport des trois commissaires de Sorbonne parut le 7 septembre 1722 : l'ouvrage était incriminé comme renfermant des maximes contraires aux libertés de l'Église gallicane. L'auteur était accusé au surplus d'avoir supprimé des pièces manifestement authentiques et de les avoir remplacées par d'autres manifestement apocryphes; en vertu de quoi il était tenu à des cartons. Le parlement supprima en outre l'épître dédicatoire à Louis XIV et exigea que l'avis des commissaires serait inséré intégralement ainsi que toute la série des arrêts rendus au cours de cette affaire. Appel fut dressé au conseil d'État qui, par décision du 25 avril 1725, cassa purement et simplement l'arrêt du parlement et permit la vente de l'ouvrage sans aucune formalité. Les additions des commissaires sorties des presses de l'imprimerie royale furent supprimées avec soin, mais elles ne tardèrent pas à être réimprimées en Hollande sous ce titre : *Avis des censeurs nommés par la cour du parlement de Paris pour l'examen de la nouvelle collection des conciles faite par les soins du P. Hardouin, jésuite*, in-4°, Utrecht, 1730. Cf. Bower, *Geschichte der Päpste*, trad. Rambach, t. IV, p. 68 : *Dissertation préliminaire sur les collections des conciles;* Salmon, *Traité de l'étude des conciles*, Paris, 1724, p. 216-227, 517-547. L'ouvrage fut alors livré au public; il parut sous ce titre : *Acta conciliorum et epistolæ decretales ac constitutiones summorum pontificum*, 11 in-fol., 1715. Le t. XII annoncé par Hardouin et réservé aux remarques et annotations n'a pas été publié. Le travail du P. Hardouin a servi de base à l'édition de Coleti, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 23 in-fol., Venise, 1728-1732, avec 2 vol. d'*Apparatus*. Cf. *Acta eruditorum*, 1714, p. 377-389; *Nouvelles ecclésiastiques*, 1731, p. 35; H. Quentin, *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900, p. 33-52 ; H. Leclercq, dans Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., Paris, 1907, t. I, p. 105-110.

Pendant que ces démêlés occupaient le parlement, la Sorbonne et l'esprit public, le P. Hardouin vaquait paisiblement à d'autres savants travaux, parmi lesquels il faut citer son édition de Pline le Jeune. Lorsque le P. Le Courayer publia en 1722 sa dissertation sur la validité des ordinations anglicanes, le P. Hardouin entra en lice immédiatement par un premier article dans les *Mémoires de Trévoux*, 1722, p. 468-490, puis par son *Prélude de la réfutation du livre entier du P. Le Courayer touchant la succession et l'ordination des évêques anglicans*. *Mémoires de Trévoux*, 1724, p. 1350-1360. La même année il publiait le 1ᵉʳ volume d'un traité qui embrassait l'ensemble de la question : *La dissertation du P. Le Courayer sur la succession des évêques anglais et sur la validité de leurs ordinations réfutée*, Paris, 1724. La seconde partie parut l'année suivante. Il soutient contre Le Courayer que Parker n'a jamais été consacré dans la chapelle du palais de

Lambeth et que Barlow qui l'aurait sacré n'a jamais lui-même reçu l'ordination épiscopale, ce qui infirme toutes les ordinations faites par eux. Le P. Le Quien, dominicain, grand ami du P. Hardouin, défendit la même thèse. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1724, p. 1393-1418; 1725, p. 469-495; 1726, p. 989-1030; *Journal des savants*, 1725, p. 116-126; 1726, p. 327-335.

Le P. Hardouin mourut le 3 septembre 1729, regretté de tous ceux qui l'avaient connu. Il était l'obligeance même, au témoignage de dom Massuet, et l'édification en personne. « Regardé par les savants comme un prodige de mémoire et d'érudition, dans le collège comme un modèle de la plus exacte régularité, occupé sans cesse au travail, ne connaissant ni plaisir ni récréation, ne se délassant de son application à l'étude que par celle qu'il donnait à la prière, » *Éloges de quelques auteurs français* (par Philippe Joly, le président Bouhier et Michault), Dijon, 1742, p. 428, il a su se faire pardonner les paradoxes de son esprit trop peu soucieux des jugements d'autrui. Il en porta toutefois lourdement la peine. En 1709 parut à Amsterdam une édition de ses œuvres : *Joannis Harduini e Societate Jesu presbyteri opera selecta*, comprenant les ouvrages déjà publiés et quelques écrits nouveaux. Le P. Hardouin avait fait à ses précédents ouvrages d'importantes retouches que signalait le titre même de l'édition nouvelle : *Opera selecta emendatiora*; mais l'éditeur n'en avait nullement tenu compte, comme on le voit par une *Protestation du P. Hardouin contre l'édition que l'on fait de ses ouvrages à Amsterdam*, Paris, 1708, protestation reproduite dans les *Mémoires de Trévoux*, août 1708, et renouvelée en septembre, p. 1660-1664. Les *Opera selecta* ne furent pas moins publiés; ils excitèrent de vives rumeurs et la Compagnie de Jésus fut accusée d'avoir patronné elle-même cette édition. Les supérieurs furent obligés de protester à leur tour contre une pareille assertion et obligèrent le P. Hardouin à désavouer publiquement les théories qu'il avait autrefois avancées sur l'authenticité d'une foule d'écrits des Pères de l'Église, d'écrivains ecclésiastiques et d'auteurs classiques, théories qui avaient précisément motivé sa protestation auprès de l'éditeur. Le P. Hardouin se rétracta en toute humilité et sincérité. Cf. *Mémoires de Trévoux*, février 1709, p. 163-167. Ces pièces, publiées séparément, ont été reproduites également par Chauffepié dans son *Dictionnaire*, art. *Hardouin*. Voir aussi C. Koch, *Strictura theologica in J. Harduini opera selecta*, Helmstadt, 1710. Les *Opera selecta* ont été prohibés par décret de l'Index, le 13 avril 1739. Divers écrits du P. Hardouin furent publiés après sa mort sans tenir compte des corrections faites antérieurement et des rétractations formulées. Tels sont les *Opera varia*, in-fol., Amsterdam, 1723, qui furent mis à l'Index le 13 avril 1739. L'ouvrage contenait différents manuscrits inédits, entre autres *Athei detecti*, où les doctrines de Jansénius, du P. Malebranche, de Thomassin, d'Arnauld, de Nicole et même de Descartes étaient accusées de conduire à l'athéisme. L'auteur de cette édition suspecte ne s'est jamais fait connaître. On a soupçonné l'abbé d'Olivet d'en être l'auteur et le P. Brumoy déclare avoir à ce sujet « plus que des conjectures ». *Lettre au marquis de Caumont*, 2 janvier 1731. Cf. *Mémoires de Trévoux*, juin 1734, p. 1147. Voir aussi *Acta eruditorum*, 1735, p. 481-490. Parmi les œuvres posthumes citons encore le *Commentarius in Novum Testamentum*, Amsterdam, 1741, mis à l'Index le 28 juillet 1742; le P. Hardouin émet l'opinion bizarre que le Christ et les apôtres ont prêché en latin et que Céphas repris par Paul n'était pas l'apôtre Pierre; *Joannis Harduini jesuitæ ad censuram scriptorum veterum prolegomena*, Londres, 1766. La préface est de M. Bowyer. L'édition semble avoir été faite par d'Olivet sur un manuscrit de l'auteur. L'ouvrage fut prohibé à Paris dès son apparition. Huet a fort bien dit au sujet du P. Hardouin en faisant la part du feu : « Il a travaillé quarante ans à ruiner sa réputation sans pouvoir en venir à bout. » Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1734, p. 111.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 84; Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XXXIII, p. 173 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 794, 1198-1206; Oudin, dans *Éloges de quelques auteurs français*, Dijon, 1742, p. 428-469; Lambert, *Histoire littéraire du règne de Louis XIV*, t. I, p. 182 sq.; Michault, *Mélanges historiques et philologiques*, Paris, 1754, t. II, p. 74-77; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1711, t. XIX.

P. Bernard.

HAREN (Jean de), théologien, né à Valenciennes vers 1540, mort vers 1620. Fils d'un ministre protestant que ses discours séditieux firent condamner à mort, il se rendit fort jeune à Genève où Calvin le prit en amitié. Il assista à la mort de cet hérétique. Pendant dix-huit ans Jean de Haren remplit les fonctions de ministre protestant. Converti par les jésuites, il abjura à Anvers le 3 mars 1586 et s'appliqua dès lors à prêcher les doctrines catholiques. En 1599, il était à Nancy et paraît avoir été attaché au service de la princesse Antoinette de Lorraine qui venait d'épouser le duc Jean-Guillaume de Juliers. Le 7 mars 1610, étant à Wessel, il eut le malheur de revenir au calvinisme dont il fit profession publique dans le temple des Wallons. On a de lui : *Brief discours des causes justes et équitables qui ont meues M. Jean Haren, jadis ministre, de quitter la religion prétendue réformée, pour se ranger au giron de l'Église catholique. Récitées publicquement au peuple d'Anvers en la grande salle du collège des Pères de la Société de Jésus, le IXe jour de mars 1586 par le dit Haren. Auquel sont adjoustées certaines demandes chrestiennes proposées par ledit Jean Haren à un certain ministre protestant, touchant les principaux pointz de la religion catholique*, in-12, Anvers, 1587; le même écrit avait été publié en flamand, in-12, Anvers, 1586; *Treize catéchèses contre Calvin et les calvinistes*, in-12, Nancy, 1599; *Profession catholique de Jean Haren*, in-12, Nancy, 1599; *Épistre et demande chrestienne de Jean Haren à Ambroise Wille, ministre des estrangers Wallons retirez en la ville d'Aix-la-Chapelle*, in-12, Nancy, 1599.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, in-4°, Louvain, 1643, p. 511; Foppens, *Bibliotheca belgica*, in-4°, Bruxelles, 1739, t. II, p. 653; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. IV, p. 186; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, in-fol., Nancy, 1751, p. 479.

B. Heurtebize.

HARNEY Martin, dominicain belge, naquit à Amsterdam le 6 mai 1634, et entra dans l'ordre des prêcheurs le 21 novembre 1650. Ses études achevées, il enseigna tour à tour la philosophie et la théologie à Louvain, puis à Bruxelles. Il se présenta à la licence à l'université de Louvain en 1661. Voir ses thèses dans *Scriptores ord. præd.*, XVIII sæc., p. 45. Ce n'est qu'en 1669 qu'il prit le bonnet de docteur dans la même université. (Ses thèses, *ibid.*) En 1672, le général de l'ordre, Thomas de Roccaberti, l'appela à Rome, en qualité de *socius* pour les provinces de langue allemande. Trois ans après (1675), il quitta Rome pour remplir l'office du premier régent au collège de Louvain. En 1680, puis de nouveau en 1692, il fut élu provincial pour quatre ans. En 1687, la chaire de théologie thomiste établie à l'université de Louvain, à la fin du XVIe siècle, étant devenue vacante, Harney y fut appelé au mois d'octobre 1687. Il l'occupa jusqu'à sa mort, qui arriva le 22 avril 1704. En 1661, Pierre de Alva y Astorga, mineur, avait publié à Anvers son *Nodus indissolubilis* où l'école thomiste se trouvait

attaquée. Harney répondit d'abord de vive voix en trois discours prononcés en 1663 devant l'université de Louvain, puis par écrit : *Epistola apologetica ad R. A. P. F. Petrum de Alva et Astorga... de secunda editione (1662) ejus Nodi indissolubilis, et publicatione libelli, cui titulum fecit : Certum quid...*, Bruxelles, 1664. On a aussi de lui : *Rationabilis obedientia catholicorum Belgii quod lectionem Scripturæ sacræ in lingua vulgari*, Anvers, 1686; c'est la traduction latine de l'ouvrage écrit en flamand et dirigé contre Antoine Arnauld. Voir *Scriptores ord. præd.*, XVIII sæc., p. 44. Comme régent des études au collège de Louvain, Harney fit soutenir un grand nombre de thèses théologiques, dont la liste se trouve dans les *Scriptores ord. præd.*, p. 45 sq.

Coulon, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1910, fasc. 1, p. 42-48.

R. COULON.

HARPHIUS est le nom latinisé sous lequel est le plus ordinairement cité Henri Herp, frère mineur observant de la province de Cologne. Sbaraglia a voulu que ce nom fût symbolique et signifiât joueur de harpe, parce qu'à la fin d'une édition de sa Théologie mystique il est appelé *Citharedus*; d'autres ont prétendu qu'il indiquait son pays d'origine, soit Erp en Brabant, soit Erps près de Louvain; toutefois comme lui-même s'est nommé Henri Herp, sur le seul de ses ouvrages imprimé de son vivant, il semble plus logique d'y voir son nom de famille. En 1445, on le trouve à Delft, en Hollande, puis à Gouda, comme recteur et prédicateur très goûté des « Frères de la vie commune », institués vers la fin du siècle précédent par Gérard de Groote. Au cours d'un pèlerinage qu'il fit à Rome en 1450, Herp revêtit l'habit des frères mineurs au couvent de l'Ara cæli. Vingt ans plus tard on le retrouve vicaire de la province des observants de Cologne (1470-1473), et le temps de sa charge expiré, on l'envoya avec la charge de gardien au couvent de Malines, où il mourut en 1477. « Le « bon Harphius », ainsi l'appelle Bossuet, fut un des mystiques les plus appréciés au cours du XVIe siècle, comme le prouvent les nombreuses éditions et traductions de ses ouvrages, mais cette vogue passa vite, car le même auteur de l'*Instruction sur les états d'oraison* ne manquait pas de dire : « Qui connaît maintenant Harphius ou Rusbroc lui-même ? » Il avait cependant été mis par le cardinal Bona au nombre des maîtres les plus instruits dans la vie spirituelle. Ce n'est donc point, ainsi que le remarque Bossuet, que la doctrine de ses livres soit mauvaise, mais à cause des exagérations dont ils sont remplis et de leur obscurité. C'est ainsi que l'on explique la condamnation de la *Theologia mystica*, composée avec ses écrits, dont il nous reste à parler. Le seul qu'il ait publié lui-même est le *Speculum aureum preceptorum Dei fratris Henrici Herp, per modum sermonum ad instructionem tam confessorum quam prædicatorum*, in-fol., Mayence, 1474; puis Nuremberg, 1478 et 1481; Bâle, 1496; Strasbourg, 1486, 1520; Heidelberg, 1520. Après sa mort on publia un autre volume de *Sermones de tempore et de sanctis, de tribus partibus pœnitentiæ, de triplici adventu Christi*, in-4°, Nuremberg, 1481; Spire, 1484; Haguenau, 1509. Les autres ouvrages d'Harphius furent écrits en langue vulgaire et on édita dans cette langue : *Dits die groote en nieuwe spieghel der volcomenheit*, in-8°, Anvers, 1501, 1502, 1512; modernisé et réédité par le P. Adrien de Malines, *Den spieghel der volmaectheid*, in-8°, Louvain, 1551. Cet ouvrage traduit en italien parut d'abord sous le titre de *Libro de la perfectione humana thesoro eterno sopra tutti altri thesori*, in-8°, Venise, 1522, puis de nouveau, par les soins du P. Benoît Osanna, chartreux de Mantoue, sous celui de *Specchio della perfettione humana, opera devotissima e necessaria ad ogni fidel christiano*, in-8°, *ibid.*, 1546. Une traduction latine, *Speculum perfectionis*, in-8°, avait déjà paru au même lieu, 1524; il s'en trouve aussi une version allemande du P. Anselme Hofmann. Harphius avait composé le *Miroir de la perfection* pour une pieuse veuve, sa pénitente, Mère spirituelle du couvent de Malines, écrit le P. Dirks; ce qui est en opposition avec le dire de Wadding, qui rapporte que notre auteur aurait composé sa *Theologia mystica* sur le mont Alverne. Le *Speculum perfectionis* est l'original du *Directorium aureum contemplativorum, ex vulgari teutonico in latinum versum per Petrum Blomevennam*, in-8°, Cologne, 1513; le traducteur, chartreux de Leyde, ajouta d'autres opuscules : *Accedunt ejusdem Herp Collationes tres pro cupientibus ad christianæ religionis normam pervenire. Tractatulus de effusione cordis. Modus legendi rosarium Virginis Mariæ. Remedia contra distractiones.* On en trouve aussi une édition d'Anvers, 1513, et une de Paris, s. d. Le P. Blomevenna revit et améliora sa traduction et la republia, Cologne, 1527; Anvers, 1586; une édition incomplète, Cologne, 1604. Le *Directoire des contemplatifs* parut à Paris, 1549-1552 et depuis. En 1538, le P. Bruno Loher, procureur de la chartreuse de Cologne, recueillit en un seul volume les divers traités mystiques, imprimés ou inédits du P. Herp et les publia sous ce titre : *Theologiæ mysticæ D. Henrici Harphii theologi eruditiss. juxta ac rerum divinarum contemplatoris profundissimi, cum speculativæ, tum adfectivæ, quæ non tantum lectione juvatur, quam animi puritate, exercitioque obtinetur amoris, libri tres*, in-fol., Cologne, 1538, 1545; la 3e édition revue et corrigée, *ibid.*, 1556, fut dédiée par le traducteur *Celeberrimo Patri ac domino D. Ignatio*, instituteur de la Compagnie de Jésus. La théologie mystique fut insérée dans les Appendices de l'Index publié par le concile de Trente, si elle n'était conforme à l'édition corrigée de Rome, 1586. Elle reparut ainsi expurgée à Brescia, 1601; Cologne, 1604, 1611, 1645, et fut traduite en français par le P. Jean de Machault, jésuite, qui la publia sous le nom du sieur de La Motte Romancourt, in-4°, Paris, 1617. Cet ouvrage est divisé en trois livres : le Ier, intitulé : *Epithalamium*, est une explication du Cantique; le IIe n'est autre que le *Directorium contemplativorum*, qui dans les éditions autorisées est précédé d'une introduction du dominicain Pierre-Paul Philippi; le IIIe a pour titre : *Eden, hoc est paradisus contemplativorum*, et renferme cinq opuscules différents, dont un, l'*Explanatio succincta et perspicua novem rupium, per novem veræ salutis et abnegationis suiipsius gradus*, fut réédité par Surius, Cologne, 1615, comme commentaire au traité des neuf rochers, attribué au B. Henri Suso, mais qui appartient à Kulman Merswin, un des membres du groupe de mystiques allemands du XIVe siècle, connus sous le nom d'Amis de Dieu, *Gottesfreunde*. En 1598 parut à Paris un *Index expurgatorius theologiæ mysticæ ad exemplar eorumdem librorum Romæ impressorum, collectus opera carthusianæ familiæ*, in-8°. Quoique le chapitre général des frères mineurs, réuni à Tolède en 1633, eût ordonné que dans chaque couvent on fît des conférences de théologie mystique, en prenant Harphius comme auteur, ses écrits, comme ceux de Ruysbroecke, son maître, bien qu'ils « ne soient méprisables », au dire de Bossuet, furent abandonnés et « ils demeurent presque inconnus dans des coins de bibliothèques. »

Wadding, Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; la nouvelle édition, *ibid.*, 1908, renferme de plus exactes indications bibliographiques; Antoine Possevin, S. J., dans son *Apparatus sacer*, Venise, 1603, t. I, p. 728, fait un bel éloge d'Harphius, reproduit par Wadding; Moréri, *Dictionnaire historique*, à Henri Harphius, où il cite longuement Poiret, *Lettre sur les auteurs mystiques;* P. Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1885, p. 7-11; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1707; *Biographie nationale* de Belgique, t. IX, p. 278-281; P. Patrice Schlager, *Beitrag-*

zur Geschichte der kölnischen Franziskaner Ordensprovinz, Cologne, 1904; *Zum Leben des Franziskaners H. Harp*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1905, t. II, p. 46; *Blütenlese aus den Werken rheinischer Franziskaner*, Aix-la-Chapelle, 1907; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1086-1087.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HARPSFIELD Nicolas, théologien catholique, né à Londres vers 1519, mort en cette ville le 18 décembre 1575, appartenait à une vieille famille qui se fit remarquer par sa courageuse fidélité à l'Église romaine. Ses premières études terminées à Winchester, il alla à l'université d'Oxford. Ayant pris ses grades, et étant entré dans les ordres, il devint en 1544 principal de White Hall, et deux ans plus tard fut nommé par Henri VIII professeur de grec. Exilé sous Édouard VI, il rentra en Angleterre sous la reine Marie et fut choisi pour archidiacre, puis doyen de Cantorbéry. Après l'avènement d'Élisabeth, le docteur Nicolas Harpsfield fut un des théologiens chargés de défendre la doctrine catholique dans une conférence avec les protestants ordonnée par la reine. Il le fit avec force et courage. Aussi peu de temps après fut-il jeté à la Tour de Londres pour avoir refusé de reconnaître la suprématie spirituelle du souverain. Il mourut en prison laissant divers écrits presque tous composés pour la défense de la religion catholique. Ont été imprimés : *Supputatio temporum a diluvio ad annum 1559*, Londres, 1560, ouvrage en vers latins; *Sex dialogi contra summi pontificatus, monasticæ vitæ, sanctorum et sacrarum imaginum oppugnatores et pseudomartyres, in quibus magdeburgensium, auctorum anglicanæ apologiæ, pseudomartyrologorum nostri temporis, maxime vero Joannis Foxii mendacia deteguntur*, in-4°, Anvers, 1566 et 1573 : ouvrage publié par les soins du docteur Alain Copus pendant que son auteur était emprisonné à la Tour de Londres; *A treatise on the pretended divorce between Henry VIII and Catharine of Arragon, by Nicholas Harpsfield, LL. D., now first printed from a collation of four mss., by Nicholas Pocock, M. A., late Michael Fellow of Queen's college*, Oxford, in-4°, Camden Society, 1878. Il composa aussi une *Historia anglicana ecclesiastica*, publiée par Gibbons, Douai, 1662.

Dictionary of national biography, t. XXIV, p. 431-432; J. Gillow, *Bibliographical dictionary of the English catholics*, in-8°, Londres, t. III, p. 134 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 108.

B. HEURTEBIZE.

HARSCHER Jean, controversiste allemand, né à Radolfzel, dans le duché de Bade, en 1603, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1621. Professeur de littérature et de philosophie, puis de controverse, il publia sur les sources de la doctrine protestante une série d'études critiques et historiques, fruit d'un immense labeur : *Parallela evangelicorum trium priorum sæculorum quibus ad fontes suos referuntur dogmata lutherana et calviniana*, Fribourg, 1645; *Parallela evangelicorum quarti et quinti sæculi, ibid.*, 1645; *Parallela evangelicorum sexti et septimi sæculi, ibid.*, 1645. Christophe Luthard publia à Berne en 1646, sous le voile de l'anonymat, une *Parallelorum evangelicorum castigatio*, que le P. Harscher réfuta dans un savant traité que la mort ne lui permit pas de publier. Jacques Schüler, doyen de la collégiale de Saint-Nicolas à Lausanne, le remplaça dans la lutte et défendit ses positions dans l'*Hercules catholicus*, in-4°, Fribourg, 1651. Georg, dans l'*Allgemeines Bücher-Lexicon*, au nom de J. Harscher, cite encore du même auteur : *Catholische Glaubens-Artikel*, in-8°, Dillingen, 1697; *Catechismus SS. Patrum*, Augsbourg, 1697, L'authenticité de ces deux ouvrages reste douteuse. Le P. Harscher mourut à Fribourg-en-Brisgau le 22 octobre 1650.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 117 sq.; von Heller, *Bibliotheca helvetica*, t. III, p. 178; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 1022.

P. BERNARD.

HARTZHEIM Joseph, jésuite allemand, né à Cologne le 11 janvier 1694, admis au noviciat le 3 mai 1712. Après avoir enseigné les humanités à Luxembourg, où il se distingua par ses poésies françaises et latines, cf. *Patrum S. J. ad Rhenum infer. poemata* du P. Fr. Reiffenberg, Cologne, 1758, t. IV, p. 167 sq., il fut chargé de la chaire de langues orientales à Milan. De retour dans sa patrie, il enseigna la philosophie, puis la théologie à Cologne, tout en se livrant aux savantes recherches d'archéologie, de numismatique et d'histoire qui devaient illustrer les origines de la ville et du diocèse de Cologne. Ses trois dissertations historique, canonique et critique se trouvent consignées dans le *De initio metropoleos ecclesiasticæ Coloniæ Claudiæ Augustæ Agrippinensium*, Cologne, 1731 et 1732, et dans l'*Historia rei nummariæ Coloniensis, ibid.*, 1754. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1733, p. 1507-1534; *Acta eruditorum*, 1757, p. 193-201. De ses études théologiques, le P. Hartzheim ne publia que des fragments sans lien commun, sous forme de thèses : *De jure naturæ et gentium ex historia sacra Veteris et Novi Testamenti*, Cologne, 1742; *Theologia naturalis ex S. Jobi regis et prophetæ libro explicata, ibid.*, 1745, etc. Tout l'effort de son labeur portait désormais sur le recueil et la discussion des textes des conciles tenus à Cologne. De son côté, Fr. Schannat s'était livré à de patientes recherches sur les textes conciliaires de la Germanie et personne après sa mort ne se trouvait en état d'achever et de publier ce long et minutieux travail. Le chanoine Jean Moritz prit sur lui les frais de l'édition, et le P. Hartzheim fut chargé de mettre en ordre les documents, de les compléter et d'en faire la critique. En 1758, cet immense travail était assez avancé pour qu'il pût tracer le programme détaillé et précis d'une édition des conciles germaniques : *Programma de edenda collectione conciliorum Germaniæ*, Cologne, 1758. L'année suivante parut le Ier volume de cette collection où les premiers matériaux recueillis par Frédéric Schannat et enrichis par Hartzheim non seulement de nombreux textes inédits, mais de notes et de commentaires qui attestent la main d'un maître, n'entraient plus que pour une part secondaire. Il n'est pas étonnant que le nom seul de Hartzheim reste attaché à la savante collection des *Concilia Germaniæ*. Le Ier volume comprend les premiers conciles jusqu'à l'an 716; le IIe va de 716 à 1000; le IIIe, de 1000 à 1290; le IVe, de 1290 à 1300; le Ve, de 1300 à 1500. Ils parurent à peu près régulièrement de 1759 à 1763. Hartzheim ne put achever son œuvre : il mourut le 17 janvier 1763, laissant au compagnon de ses travaux, le P. Hermann Scholl, le soin de poursuivre cette tâche écrasante. Les trois volumes suivants furent édités par lui; ils comprennent les conciles du XVe siècle et ceux du XVIe jusqu'en 1590. Les t. IX et X, de 1610 à 1747, sont l'œuvre du P. Neissen. La table des matières et de riches index sont dus au P. S. Hesselmann. Cf. *Acta eruditorum*, 1759, p. 227-234; 1760, p. 97-101; 1762, p. 441-457, 561-591; 1753, p. 41-51. La collection des conciles de la Germanie a été continuée par Binterim

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 125-132; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1517-1520; *Concilia Germaniæ*, t. V, p. I-XX : Notice sur le P. Hartzheim par le P. Hermann Scholl; *Tübinger Quartalschrift*, 1849, p. 331 sq.; 1844, p. 493 sq.

P. BERNARD.

HASARD. — I. Mot. II. Définition. III. Hasard et causalité. IV. Réduction du hasard.

I. MOT. — Français, *hasard;* bourguignon, *asar;* provençal, espagnol et portugais, *azar;* italien, *la zara*,

azzardo. L'étymologie du mot est incertaine. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1874, t. II, p. 1988, dit que « beaucoup d'étymologies ont été proposées, toutes dénuées de preuves; la plus plausible est celle de M. Mahn : arabe *sehar* et *sâr*, dé, et avec l'article *al*, *assahar*, *assar.* Mais en l'absence de tout renseignement, il n'y a aucune raison pour rejeter l'opinion de Guillaume de Tyr..., à savoir que le *hasard* est une sorte de jeu de dés, et que ce jeu fut trouvé pendant le siège d'un château de Syrie nommé *Hasart*, et prit le nom de cette localité. On remarquera que Guillaume de Tyr est du temps des croisades et a vécu dans les lieux où elles se sont faites; on remarquera en outre que, primitivement, *hasard* signifie non pas dé en général, ce à quoi s'appliquerait l'étymologie de M. Mahn, mais un certain jeu de dés qui put mieux recevoir une dénomination accidentelle qu'une dénomination générale. Dans tous les cas, on voit par l'historique que le sens primitif de *hasard* est un certain jeu de dés, de sorte que c'est le *hasard* jeu de dés qui a dénommé le *hasard*, chance, événement fortuit, et non l'événement fortuit qui a dénommé les jeux qui se jouent sans calcul. »

Dans la langue grecque, le hasard fut d'abord désigné par deux mots qui eurent la même signification τύχη et αὐτοματον. Mais « le premier, qui était le plus usité dans la langue commune, ne tarda pas à se modifier. Il fut presque tout de suite, comme tous les mots qui intéressent la destinée humaine, accompagné de deux qualificatifs qui se placent comme aux deux pôles de la vie de l'homme : heureux ou malheureux. » H. Piéron, *Essai sur le hasard : la psychologie d'un concept*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, t. x, p. 68. Et enfin, la tendance optimiste des Grecs le fixa dans un sens tellement précis et tellement exclusif qu'il ne signifia plus que la bonne fortune. On en trouverait une preuve excellente dans ce fait que la déesse Τύχη, qui n'est que la forme déifiée du concept, représente surtout, et on peut dire uniquement, la Bonne Fortune. Quant au terme de αὐτοματον, il ne sortit pour ainsi dire pas du vocabulaire philosophique, qui le protégeait contre les déformations populaires : il « continua de signifier le hasard dans toute son indifférence. » H. Piéron, *loc. cit.*, p. 68.

Le latin possède aussi deux mots, *casus* et *fortuna*, qui correspondent assez exactement aux mots grecs αὐτοματον et τύχη. On retrouve dans les deux langues à peu près la même différence. La τύχη des Grecs et la *fortuna* des Latins n'avaient qu'une application restreinte : on ne les employait que dans les choses humaines et là où la volonté libre a sa part; *fortuna non est nisi in his quæ voluntarie agunt; inde est quod neque inanimatum neque puer neque bestia, cum non agant voluntarie quasi liberum arbitrium non habentes, agunt a fortuna.* S. Thomas, *Phys.*, l. X, lect. x. On peut remarquer du reste que, dans la langue latine par exemple, le mot *fortuna* et le qualificatif *fortunatus* sont restés très fidèles à cette signification. On dit : *audaces fortuna juvat* et *o fortunatos nimium;* on les appliquerait moins bien à des objets inanimés. Le hasard, désigné en grec par αὐτοματον et en latin par *casus*, s'étendait même aux choses naturelles. Son domaine était donc beaucoup plus vaste que celui de la fortune; Aristote le considérait comme un genre dont la fortune ne serait qu'une espèce : *casus est in plus quam fortuna, quia omne quod est a fortuna est a casu, sed non convertitur.* S. Thomas, *loc. cit.*

II. Définition. — Le hasard peut se définir une rencontre, utile pour nous ou intéressante, de deux causes ou de deux séries de causes indépendantes. Il y a donc trois idées qui entrent dans la définition du hasard.

1° La première est celle de l'indépendance des causes, qui est le fondement même ou la base de la définition. « Il faut, pour bien s'entendre, dit A. Cournot, s'attacher exclusivement à ce qu'il y a de fondamental et de catégorique dans la notion du hasard, savoir, à l'idée de l'indépendance ou de la non-solidarité entre diverses séries de causes. » *Essai sur les fondements de nos connaissances*, Paris, 1851, t. I, p. 56. On trouve, en effet, des causes ou des séries de causes qui sont solidaires ou qui s'influencent les unes les autres : on ne dira point que l'effet qui résulte de cette solidarité ou de cette influence réciproque soit un effet du hasard. Mais il y a des causes ou des séries de causes indépendantes, « c'est-à-dire qui se développent parallèlement ou consécutivement, sans avoir les unes sur les autres la moindre influence. » A. Cournot, *loc. cit.*, p. 59. Ainsi un fossoyeur, en creusant la terre, trouve un trésor : *utpote si fossuræ sepulcri adjungatur per accidens inventio thesauri.* S. Thomas, *loc. cit.*, lect. VIII. Une telle trouvaille est un résultat du hasard, parce qu'elle provient de deux causes qui sont totalement indépendantes l'une de l'autre : il n'y a, en effet, aucune liaison entre les causes qui ont amené l'avare à cacher là son trésor et celles qui ont amené le fossoyeur à creuser la terre justement à l'endroit où l'avare avait enseveli ses richesses. Cournot donne cet exemple contraire. Un homme, surpris par l'orage, se réfugie sous un arbre isolé et y est frappé de la foudre. Cet accident n'est pas purement fortuit; car la physique nous apprend que le fluide électrique a une tendance à se décharger sur les cimes des arbres comme sur toutes les pointes. Il y avait donc une raison pour que l'homme, ignorant des principes de la physique, courût à l'arbre isolé comme à un abri, et il y en avait une autre, tirée aussi de la forme de l'arbre et de son isolement, pour que la foudre vînt le chercher précisément à cette place. Au contraire, si l'homme avait été frappé au milieu d'une prairie ou d'une forêt, l'événement serait fortuit, parce qu'il n'y aurait aucune liaison entre les causes qui l'ont amené sur le lieu de l'accident et celles qui font que la foudre s'y rencontre en même temps que lui.

2° Mais l'idée de l'indépendance des causes n'épuise pas toute la définition du hasard; et tout en étant « ce qu'il y a de fondamental et de catégorique » dans cette définition, elle n'en est cependant, si l'on peut ainsi dire, que l'élément négatif. Il y a quelque chose de réel et de positif dans le hasard : c'est le concours ou la rencontre des causes indépendantes. « Pour moi, dit Jean La Placette, je suis persuadé que le hasard renferme quelque chose de réel et de positif, un concours de deux ou plusieurs événements contingents, chacun desquels a ses causes, mais en sorte que leur concours n'en a aucune que l'on connaisse. Je suis fort trompé, si ce n'est là ce qu'on entend lorsqu'on parle du hasard. » *Traité des jeux de hasard*, La Haye, 1714, Préface, p. IV. « Deux séries de faits absolument indépendants l'un de l'autre, dit P. Janet, sont arrivées à coïncider l'une avec l'autre et à tomber d'accord, sans aucune influence respective. Ce genre de coïncidence est ce que l'on appelle le *hasard*.... Le hasard est la rencontre des causes; il est un rapport tout extérieur, mais qui n'en est pas moins réel entre des phénomènes indépendants. » *Les causes finales*, Paris, 1876, p. 25. Voir également S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. III, *Œuvres complètes*, Paris, 1839, t. IV, p. 218 : « Ces cas fortuits se font par la concurrence de plusieurs causes, lesquelles n'ayant point de naturelle alliance les unes aux autres, produisent une chacune son effet particulier, en telle sorte néanmoins que de leur rencontre réussit un autre effet d'autre nature, auquel, sans qu'on l'ait pu prévoir, toutes ces causes différentes ont contribué. » L'histoire des sciences confirme cette définition du hasard.

M. Mentré, *Rôle du hasard dans les inventions et découvertes*, dans la *Revue de philosophie*, t. I, p. 433, donne quelques exemples qui ne laissent aucun doute à ce sujet. « La grenouille anatomisée de Galvani, dit-il, se trouve au voisinage d'une machine électrique qui fonctionne, la pile d'Œrsted non loin d'une aiguille aimantée, la cuiller de Daguerre sur une plaque iodurée; le mécanicien Patterston touche un robinet au moment où il reçoit un jet de vapeur : deux faits sont toujours en présence (deux machines, deux actes, un acte et un fait mécanique, etc.). Le fait nouveau jaillit de l'interférence de deux séries de faits jusque-là isolés. *Cette conjonction synchronique de deux séries divergentes* est la définition du hasard qui sort le plus naturellement de ces exemples empruntés aux annales scientifiques et industrielles de l'humanité. » On pourrait ajouter que l'usage courant du mot, soit dans la conversation, soit dans la littérature, est conforme à sa définition philosophique et scientifique. Ainsi La Fontaine, *Fables*, édit. Jannet, Paris, 1868, t. II, dit en parlant de deux chèvres qu'elles

> Quittèrent les bas prés chacune de sa part :
> L'une vers l'autre allait par quelque bon hasard.

Et X. de Maistre écrit à la vicomtesse de Marcellus le 30 avril 1846 : « Nos lettres se sont croisées... et j'aime à voir un peu de sympathie dans ce hasard qui nous a fait rompre le silence en même temps. »

3° Enfin, s'il est évident que nous trouvons toujours, dans un événement fortuit, une rencontre de deux causes ou de deux séries de causes indépendantes, il ne s'ensuit pas pour cela que toute rencontre de deux causes ou de deux séries de causes indépendantes constitue un événement fortuit. « Dirai-je qu'il y a hasard, en passant près d'un lac où se trouve un bateau? Il y a pourtant là rencontre de séries indépendantes de phénomènes ! Mais, que j'aie eu à ce moment le vif désir de me promener en bateau, et je déclarerai qu'il y eut là un heureux hasard tout à fait extraordinaire. Attribuera-t-on au hasard le passage d'un chien sur votre route, rencontre imprévue cependant? Évidemment non. Mais un bicycliste qui, voulant éviter une voiture, rencontrera un chien, à ce moment, qui le fera tomber, maudira le malencontreux hasard, qui plaça le chien sur sa route. » H. Piéron, *loc. cit.*, p. 688. Aussi le hasard ne se définit en fin de compte que par rapport à nous; et on ne reproche justement à Cournot, qui a si bien vu tout le reste, que d'avoir négligé ce dernier élément : « sa notion de l'accidentel, dit Tarde, est insuffisante, parce qu'il a prétendu la définir en termes exclusivement objectifs, et en expulser un élément subjectif qui lui est essentiellement inhérent. » *La philosophie sociale de Cournot*, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, août 1903, p. 211. Une définition purement objective ne peut être, en effet, qu'une définition incomplète. Elle ne nous donne, si l'on peut ainsi parler, que la matière du hasard : c'est notre intérêt ou notre utilité qui impose à cette matière sa véritable forme; et voilà pourquoi, si ce n'est pas nous sans doute qui créons le hasard, il n'en est pas moins vrai que le hasard n'existe que pour nous. Il suit de là qu'il n'y a point de hasard pur, et que le hasard n'est ni illimité ni invariable : c'est nous qui définissons finalement son existence et son extension; nous pouvons aussi déplacer ou restreindre les limites que nous lui avons d'abord assignées.

III. Hasard et causalité. — Si complète qu'elle soit, la définition du hasard ne suffit pas encore à l'expliquer : elle ne nous donne que les éléments dont il se compose. Mais un être, qui n'est pas son principe à lui-même, est le produit de deux autres principes, une cause efficiente et une cause finale, dont il tient tout ce qu'il est : il commence d'être en recevant l'impulsion du premier, il achève d'être en recevant du second son accomplissement ou sa fin; et on ne peut véritablement le mesurer dans toute son étendue que par le moyen de ces deux principes qui sont, l'un du côté du passé, l'autre du côté de l'avenir, la double limite de son existence. Si cela est vrai de tout être, cela l'est peut-être un peu moins du hasard; et on s'aperçoit tout de suite qu'il échappe comme de lui-même à cette seconde épreuve à laquelle on voudrait le soumettre : les deux principes extrinsèques, dont on croyait obtenir une définition plus exacte et plus sûre, se dérobent à toute investigation. La raison de cet insuccès n'est pas difficile à fournir. Nous avons vu, en effet, que le hasard ne peut être produit que par la rencontre de deux causes ou de deux séries de causes indépendantes. Si on prend les causes ou les séries séparément, on ne peut pas dire qu'elles le contiennent; on ne trouverait en elles ni sa causalité efficiente ni sa causalité finale : il n'arrive au contraire que par un mélange des deux causalités distinctes qu'elles exercent, s'il s'agit de la causalité efficiente, et par la substitution d'une fin étrangère à celle qu'elles poursuivent, s'il s'agit de la causalité finale. C'est ainsi qu'on chercherait vainement les deux principes extrinsèques du hasard dans les causes ou les séries dont il provient : non seulement on ne lui découvre aucune liaison effective avec elles, mais il apparaît plutôt comme une espèce de contradiction de tout ce que l'on peut attendre d'elles. Il est facile de s'en rendre compte par un exemple. Quand un créancier va sur la place publique, et y trouve un de ses débiteurs, qui lui paie sa dette, la rencontre n'est fortuite qu'à une condition : c'est que le créancier n'ait point prévu qu'en allant sur la place publique, il y rencontrerait son débiteur, et que celui-ci, de son côté, ait été dans la même ignorance : *sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante, concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. CXVI, a. 1. Le créancier et le débiteur se sont l'un et l'autre librement et volontairement rendus sur la place publique; mais leur rencontre n'était contenue d'aucune manière ni dans la démarche du créancier ni dans celle du débiteur : celles-ci, prises séparément, n'auraient pas obtenu un tel effet, et elles avaient un autre but. Les faits de hasard, dit à ce sujet M. G. Milhaud, *Le hasard chez Aristote et chez Cournot*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, t. X, p. 669, « qui se présentent au terme d'une suite de phénomènes ou d'actions, comme s'ils en avaient été la raison, et en avaient commandé l'enchaînement, se produisent en dehors de la série sans y être rattachés par un lien effectif; ils ne font pas partie de la chaîne qu'ils auraient expliquée s'ils en avaient été un élément interne; ils y sont étrangers en réalité. »

Ainsi le hasard se ramène, en somme, à l'accident. L'accident, en général, c'est ce qui arrive aux choses indépendamment de leur essence; il n'appartient de soi-même à rien, et aucune chose ne le tient d'elle-même; dans le sujet où il se trouve, il n'est ni partie essentielle ni propriété constitutive; il advient tout simplement à ce sujet; il marche avec lui, à côté de lui, selon l'expression grecque, τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός, il tombe sur lui, selon l'expression latine, *accidit;* Albert le Grand l'appelle une chute de l'être, une sorte d'être diminué, et qui n'a point d'existence réelle : *id quod casus est entis, eo quod cadit a principiis entitatis, dicitur per accidens esse secundum suum nomen. Metaphys.*, l. VI, tr. II, c. I. C'est tout ce que l'on veut dire quand on dit que le hasard n'est qu'un accident. On veut dire que le hasard n'est qu'un être diminué : c'est un être qui n'est pas compris de soi dans les deux causes ou dans les deux séries de causes par la ren-

contre desquelles il est produit; mais il leur est tout à fait extérieur ou étranger, il n'a pas plus de réalité que cette rencontre ne lui en donne, et il cessera d'être avec la rencontre même dont il est sorti.

De là, trois conséquences. — 1. Le hasard n'est pas nécessaire : *casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere; quæ enim sunt ex necessitate..., non dicimus esse a casu.* S. Thomas, *Cont. gentes*, l. II, c. XXXIX. Il ne faut, en effet, jamais oublier que les deux causes ou les deux séries de causes, dont la rencontre accidentelle constitue le hasard, sont naturellement indépendantes l'une de l'autre. Le vrai principe qui gouverne ces deux causes ou ces deux séries de causes, c'est qu'elles agissent parallèlement ou consécutivement, puisqu'elles sont indépendantes; et les seuls effets nécessaires qui résultent de chacune d'elles, ce sont précisément ceux qu'elles produisent dans leur action parallèle ou consécutive, sans dévier, si l'on peut ainsi dire, de leur ligne de causalité. Mais il est évident qu'un effet, qui ne peut résulter que du concours de deux causes dont la nature est d'agir parallèlement ou consécutivement, ne peut pas être nécessairement produit par elles; et voilà justement pourquoi l'idée de hasard paraît être aussi opposée à l'idée de nécessité qu'à l'idée de providence. On est trop disposé à croire, en général, qu'il n'y a pas de milieu entre le hasard et la finalité : c'est là que se trouve, au contraire, le nœud et la difficulté du problème; et on n'a point prouvé, par exemple, que le monde est l'œuvre d'une finalité supérieure parce qu'il n'est point le produit du hasard; car il faudrait avoir prouvé qu'il ne peut pas être celui de la nécessité. — 2. Pour la même raison, le hasard n'est pas fréquent : *ea quæ sunt a casu, non sunt semper, neque etiam ut frequenter*, S. Thomas, *De cœlo*, II, 7; *quod est a fortuna, neque est necessarium, neque est sicut frequenter, sed accidit ut in paucioribus. Analyt.*, I, 42. On ne croira pas sans doute qu'il faille attribuer au hasard tous les phénomènes qui ne se reproduisent pas souvent : « le miracle est un phénomène rare, et cependant il n'est pas le fruit du hasard. » De Régnon, *Métaphysique des causes*, Paris, 1886, p. 531. Ce n'est pas, en effet, parce qu'un phénomène est rare qu'il doit être attribué au hasard. Au contraire, un phénomène est rare parce qu'il est le produit du hasard, c'est-à-dire parce qu'il est le résultat du concours de deux causes ou de deux séries de causes dont l'action est naturellement, et, par le fait même, ordinairement parallèle ou consécutive l'une à l'autre. Puisque les deux causes ou les deux séries de causes sont indépendantes, elles ne peuvent pas, en effet, se rencontrer souvent. Si elles se rencontrent souvent, il est évident que « les dés sont pipés », comme disait l'abbé Galiani, et qu'il y a, derrière ces deux causes ou ces deux séries de causes qui paraissent et qui sont peut-être, en effet, naturellement indépendantes, un fripon qui se fait un jeu de les réunir et par conséquent de nous attraper. « Plus les coïncidences sont fréquentes, plus les éléments composants sont nombreux, plus notre étonnement augmente, et moins nous sommes satisfaits de voir expliquer les coïncidences par le hasard. Si, par exemple, en passant dans une rue, je vois une pierre se détacher et tomber à côté de moi, je ne m'en étonnerai pas; et le phénomène s'expliquera suffisamment à mes yeux par la loi de la chute des corps, loi dont l'effet s'est rencontré ici avec l'effet d'une loi psychologique, qui m'a fait passer là. Mais si tous les jours, à la même heure, le même phénomène se reproduit, ou si, dans un même moment, il a lieu à la fois de différents côtés, si des pierres sont lancées contre moi dans plusieurs directions différentes, je ne me contenterai plus de dire que les pierres tombent en vertu des lois de la pesanteur; mais je chercherai quelque autre cause pour expliquer la rencontre des chutes. » P. Janet, *op. cit.*, p. 27. La répétition ou la multiplicité des coïncidences devient elle-même un phénomène nouveau dont on ne peut pas logiquement se dispenser de chercher la cause. — 3. Le hasard est imprévisible : il consiste dans une rencontre de deux causes ou de deux séries que rien, à considérer isolément chacune des deux causes ou des deux séries, ne pouvait faire prévoir. « Le déroulement individuel de chaque chaîne, prise à part, ne comportait pas l'événement survenu fortuitement. Cette rencontre est un fait véritablement nouveau, d'où naissent des séries nouvelles, et qui paraît presque créé *ex nihilo*, puisqu'il n'était contenu dans aucune des séries qui lui ont donné naissance et qu'aucune analyse ne pouvait faire prévoir cette synthèse. » H. Piéron, *op. cit.*, p. 686. On ne pourrait donc pas calculer le hasard d'une manière directe et simple, c'est-à-dire par la seule considération des séries prises en elles-mêmes; mais on est obligé de recourir à un procédé indirect et complexe, qui consiste à établir le calcul tout à la fois sur le nombre des rencontres possibles et sur le nombre des rencontres réelles : le hasard ou la probabilité est figuré par une fraction dont le numérateur est le nombre des cas favorables et dont le dénominateur est le nombre de tous les cas possibles : « la probabilité, dit Laplace, est le rapport du nombre des cas favorables à celui des cas possibles. » *Théorie analytique des probabilités*, 3e édit., Paris, 1820, p. VII. C'est ce qui fait la différence essentielle des lois naturelles et des lois dites du hasard ou lois des probabilités : les lois naturelles permettent de prévoir un effet déterminé; les lois du hasard n'énoncent qu'un « résultat global relatif à un assez grand nombre de phénomènes analogues. » E. Borel, *Le hasard*, Paris, 1914, p. 8.

IV. Réduction du hasard. — Le hasard étant ce qu'il est, nous n'avons pas encore le dernier mot de l'explication qu'il comporte. Une première définition n'avait pu nous donner que les éléments dont il se compose; elle tenait peut-être assez bien son objet, mais d'une manière incomplète ou insuffisante, et il fallait tâcher d'obtenir par le moyen des deux principes extrinsèques une notion plus précise et plus sûre. La question, en s'ouvrant ainsi sur ses deux termes extrêmes, paraissait se poser d'une façon définitive; et voici, de nouveau, qu'elle se reporte comme d'elle-même un peu plus loin : il ne semble pas, en effet, que l'on puisse se soustraire à ce dernier essai d'explication. Ceux qui s'y refusent ont-ils perçu, d'une manière trop évidente et trop sensible, qu'en quittant la série des causes naturelles comme débiles et impuissantes, ils s'en allaient d'eux-mêmes, par un mouvement irrésistible, à une autre cause, d'ordre métaphysique, à la fois plus haute et plus profonde, et la seule que peut-être ils voulussent éviter? Bossuet et Bourdaloue ont souvent fait cette remarque que les libertins du XVIIe siècle, trop irrités par la liaison de la morale et du dogme, mettaient volontiers le dogme en discussion, et, afin de se dérober plus facilement à ses conclusions pratiques, aimaient à y chercher des difficultés, et à ne pas savoir ce qui les résout. Trouverait-on par hasard aujourd'hui des hommes qui, par un véritable accroissement de ce vice de l'esprit, dans un ordre plus purement et plus exclusivement spéculatif, oseraient pousser le sophisme jusqu'à dissocier les vérités que la nature a cependant voulu qui fussent le plus étroitement unies entre elles? Mais c'est la logique qui commande ici; quelque effort qu'ils fassent pour échapper à la rigueur de ses exigences, le poids de la raison les y précipite; et ils ont beau faire : ils subissent malgré eux et en dépit de leur sens propre l'inéluctable mouvement de l'histoire des idées. Il fut un temps où une philosophie, soumise à l'imagination, et une science,

mal informée de son objet, permettaient d'ériger le hasard en absolu et de composer avec lui la figure du monde; mais la philosophie, en s'affranchissant de l'imagination, a découvert sous les apparences des choses une réalité plus profonde et plus stable dont les seules manifestations extérieures sont infiniment plus riches que le hasard, et la science n'a véritablement commencé d'exister que le jour où elle a pu saisir les lois constantes ou les phénomènes généraux de ces mêmes réalités substantielles que la philosophie s'était appropriées; elles s'accordent toutes deux aujourd'hui, chacune du point de vue qui lui est propre, à nous imposer une conception du hasard, qui lui assigne dans la nature une existence définie et une part déterminée, conformes à celles que nous lui avons reconnues; et cette première explication, imparfaite ou incomplète, en postule à son tour une autre, qu'elle ne peut finalement trouver que dans un autre ordre, supérieur à celui des réalités visibles, où se meut le hasard. Où veut-on, en effet, reposer cet être fragile, issu de la rencontre de causes naturelles qui ne le contiennent pas, si ce n'est sur le fondement inébranlable d'une nature plus vaste et plus solide, comme l'est la nature divine? et cette synthèse passagère, qui se dénoue aussitôt faite, comment pourrait-on seulement la supposer, en dehors de l'intelligence souveraine de Dieu, dans quel autre sujet, qui fût capable tout à la fois de la saisir et de la réaliser? Tel est au fond le sens de l'argumentation de saint Thomas dont la pénétrante et souple sagesse a devancé, sur ce sujet comme sur tant d'autres, tous les progrès de la science. *Et ideo dicendum est*, écrit-il dans son article de la réduction du hasard, *quod ea, quæ hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est providentia divina*, *Sum. theol.*, Iª, q. CXVI, a. 1; et il donne, dans une formule admirable, la raison profonde de cette réduction fondamentale : *nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu; et sicut hic potest intellectus apprehendere, ita potest efficere. Ibid.* Qui donc a pu dire que le hasard existait pour Dieu même, quand Dieu est précisément le seul être pour lequel il n'y a point de hasard, parce qu'il est le seul être dont l'intelligence infinie le dépasse et l'impose à la nature? Mais nous comprenons mieux, d'autre part, le sens de cette parole, si méprisée et si mal comprise, de Bossuet : « Ne parlons plus de hasard, ni de fortune; ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. » *Discours sur l'histoire universelle*, IIᵉ partie. Ainsi en concevant le monde créé comme un composé de trois ordres différents : l'ordre des causes libres, celui des causes nécessaires, et celui des choses fortuites, Dieu apparaît, dans chacun de ces ordres, comme l'explication ou la raison dernière de tout être : « il touche tout, dit saint François de Sales, règne sur tout, et réduit tout à sa gloire », *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. III; et il arrive qu'après avoir vainement essayé, suivant le mot de Diderot, de l'élargir du monde où la philosophie catholique s'obstinait à le tenir emprisonné, la science, mieux informée de ses limites et devenue plus modeste, est elle-même obligée de l'y ramener; elle ne peut même plus se contenter, comme les déistes du XVIIIᵉ siècle, de placer cette divinité nécessaire dans une sphère inaccessible aux agitations de ce bas monde et où les passions ni le soin des affaires humaines ne sauraient troubler son repos; les agitations de ce bas monde, c'est lui qui les gouverne; la nature, qu'on avait en quelque sorte renfermée sur elle-même pour la détacher de lui, s'est ouverte de tous côtés; la voûte de l'univers qu'on avait solidifiée de toutes parts s'est brisée partout : et sur toutes les routes où, d'après une consigne célèbre, on avait voulu reconduire Dieu aux frontières du monde, on est aujourd'hui obligé d'aller le rechercher. « Quoiqu'il n'y paraisse guère, dit Spencer, la recherche intrépide tend sans cesse à donner une base plus ferme à toute vraie religion. Le timide sectaire, alarmé des progrès de la science, obligé d'abandonner une à une les superstitions de ses ancêtres, et voyant ébranler chaque jour ses croyances chéries, craint en secret que toutes choses ne soient un jour expliquées; il redoute la science, pratiquant ainsi la plus profonde des infidélités — la peur que la vérité ne soit mauvaise. D'autre part, le savant sincère, content de suivre l'évidence partout où elle le mène, se convainc plus profondément par chaque recherche que l'univers est un problème insoluble.... Dans toutes les directions, ces recherches arrivent à le mettre face à face avec l'inconnaissable. » *Essais*, trad. Ribot, t. I, p. 58.

Oserais-je dire maintenant et pour finir que, des trois ordres créés, aucun ne postule l'intervention divine avec plus de rigueur et de précision que le hasard? Et quoique cela paraisse d'abord contraire à l'opinion commune que l'on s'est faite du hasard, cela n'en est pas moins certain; mais il est nécessaire de remonter, si l'on veut s'en rendre compte, à la véritable idée de l'intervention divine. Cette idée implique deux éléments : la conception d'un effet, et l'exécution de cet effet. Le premier est affaire d'entendement : le second, de puissance. Une différence essentielle, ou plutôt un rapport inverse s'établit entre ces deux éléments : la conception d'un effet est d'autant plus parfaite qu'elle le prévoit dans tous ses détails, même les moindres, tandis que l'exécution de cet effet, particulièrement dans ses détails, ne convient qu'à une puissance inférieure qui n'en dépasse pas la sphère ou le domaine. Or, en Dieu, naturellement, se rencontre la souveraine perfection au regard de ces deux éléments, c'est-à-dire qu'il y a en lui sagesse parfaite quant à la conception de l'effet, et vertu parfaite quant à l'exécution. Il est donc nécessaire, et que Dieu règle par sa sagesse tous les effets, même dans leurs derniers détails, et tout ensemble qu'il confie, pour ainsi parler, l'exécution de ces effets, leurs détails compris, à des puissances secondaires et inférieures, par l'intermédiaire desquelles il agit à titre de puissance universelle et suprême. Ainsi se produisent tous les effets naturels : ils sont prévus par Dieu, qui en règle lui-même, et, si l'on peut ainsi dire, personnellement tout le détail; et Dieu se sert des causes secondes pour les faire aboutir. Rapport inverse, comme nous disions tout à l'heure, entre l'intelligence divine et la puissance divine. Mais en aucun cas, ce rapport ne se vérifie, d'une manière plus exacte et plus précise, que dans le hasard. De tous les effets connus, le hasard est celui dont l'intelligence divine prend le plus de soin, et dont la puissance divine se désintéresse le plus. Il n'apparaît pas comme l'un quelconque des nombreux effets d'une série, tous égaux et toujours pareils, tellement semblables à la cause qui les produit que la conception de celle-ci paraît impliquer comme nécessairement la conception de ceux-là; mais il forme un objet à part; il touche et occupe directement l'intelligence divine qui lui assigne son existence et sa fin : et, malgré cela, malgré cette position exceptionnelle, il semble que la puissance divine l'abandonne encore plus que tous les autres effets. La causalité des choses naturelles ne pourvoit pas d'elle-même à la création de cet être extraordinaire; et Dieu leur impose cependant de le produire par une sorte de violence faite à leurs habitudes : ce que chacune d'elles, prise isolément, refuse

de lui donner, il l'obtiendra du concours ou de la rencontre de deux d'entre elles; et nous saisissons ainsi, sur cet exemple frappant, où il se justifie le mieux, la véritable raison du rapport inverse qui existe, en Dieu, pour la production de tous les effets, entre son entendement et sa puissance. Sa puissance se trouve-t-elle atteinte par cette désaffection manifeste qu'elle témoigne vis-à-vis des effets prévus par sa sagesse? Au contraire, Dieu fait tout et agit en tout, comme créateur et moteur de toutes choses. Mais le triomphe de sa sagesse consiste précisément à soustraire à l'action directe de sa puissance des effets qu'elle peut faire aboutir par les seuls moyens des causes naturelles; et voilà comment se découvre, de la façon la plus évidente, la présence de l'Esprit dans le monde. Bien loin de la contredire, le hasard l'atteste plus que tous les autres effets, de telle sorte qu'on puisse finalement se demander si ceux qui en ont pris peur se sont seulement préoccupés de savoir à quoi ils avaient affaire. Non seulement aucune des objections qui sont prises du hasard n'ont, en effet, rien de rare ni d'exceptionnel; mais on peut dire qu'en lui restituant sa vraie notion, elles se retournent toutes contre ceux qui les avancent; et il ne suffisait donc ici, comme partout ailleurs, que de ne pas suivre nos adversaires sur la position qu'ils voulaient nous imposer; on ne sert jamais la vérité, mais on la compromet plutôt, si on la quitte seulement d'un pas; et aucune question ne peut être véritablement dégagée des difficultés dont on l'embarrasse qu'en la remettant à sa véritable place. Nous en avons ici une excellente démonstration. Me permettra-t-on de dire qu'on obtiendra le même résultat, sur tous les sujets, même les plus rebelles, où l'on voudrait en faire l'épreuve, en revenant aux explications que saint Thomas en a proposées jadis, qui sont toujours les plus souples et les plus précises, à la fois si simples et si profondes, tellement consistantes et liées dans toutes leurs parties, que les objections les plus spécieuses tombent d'elles-mêmes devant elles? Il se trouve, en effet, que, par une rencontre merveilleuse, la philosophie thomiste rejoint tout ensemble le plus simple bon sens et la philosophie la plus savante; et, grâce à cet accord admirable, elle a raison de tout, même du temps.

I. Ouvrages. — Aristote, *Physic.;* Albert le Grand, *Physic.*, l. II, tr. II, c. xiv; *Metaphys.*, l. V, tr. VI, c. xv; S. Thomas, *Physic.*, l. II, lect. viii; *Metaphys.*, l. XI, lect. viii; *Cont. gentes*, l. II, c. xxxix; *Sum. theol.*, Iª, q. cxv, a. 6; q. cxvi, a. 1; La Placette, *Traité des jeux du hasard*, La Haye, 1714; Montmort, *Essai de l'analyse sur les jeux du hasard*, Paris, 1713; Laplace, *Théorie analytique des probabilités*, 3ᵉ édit., Paris, 1820; A. Cournot, *Théorie des chances et des probabilités*, Paris, 1843; *Essai sur les fondements de nos connaissances*, Paris, 1851; Stuart Mill, *Système de logique*, trad. Peisse, 2ᵉ édit., Paris, 1880, t. ii, p. 47-75; P. Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876; Th. de Régnon, *Métaphysique des causes*, Paris, 1886; J. Bertrand, *Le calcul des probabilités*, Paris, 1888; A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, 3ᵉ édit., Paris, 1890; A. Darbon, *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot*, Paris, 1890; L. Favre, *Le hasard*, Paris, 1912; E. Borel, *Le hasard*, Paris, 1914.

II. Revues. — 1° *Revue néo-scolastique* : J. Huys, *Le hasard*, t. ii, p. 272-285; J. Lottin, *Le calcul des probabilités*, t. xvii, p. 23-52. — 2° *Revue de métaphysique et de morale :* G. Milhaud, *Le hasard chez Aristote et chez Cournot*, t. x, p. 667-681; H. Piéron, *Essai sur le hasard : la psychologie d'un concept*, t. x, p. 682-695; E. Boutroux, *Hasard ou liberté*, t. xviii, p. 137-146. — 3° *Revue de philosophie :* F. Mentré, *Rôle du hasard dans les inventions et découvertes* et *Le hasard dans les découvertes scientifiques d'après Cl. Bernard*, 4ᵉ année, t. i, p. 426-439, 672-678; G. Tarde, *La notion du hasard chez Cournot*, 4ᵉ année, t. ii, p. 497-515. — 4° *Revue philosophique :* J. Maldidier, *Le hasard*, t. xliii, p. 561-598; G. Milhaud, *La définition du hasard de Cournot*, t. lxxii, p. 136-159; A. Darbon, *Hasard et déterminisme*, mars 1914, p. 225-265.

III. Dictionnaires. — E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1874, t. ii, p. 1987-1988; *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2ᵉ édit., Paris, 1875, p. 682-683; *La grande encyclopédie*, Paris, t. xix, p. 900.

J. Bouché.

HATTEM (Olivier van), théologien et médecin, né à Utrecht vers 1570, mort à Anvers le 23 décembre 1610. Il appartenait à une noble famille protestante et, après avoir fait ses premières études dans sa ville natale, vint à Leyde où il étudia les belles-lettres et la théologie. En 1593 il se fit recevoir ministre. Après en avoir exercé les fonctions pendant quatorze ans, il abjura le calvinisme et amena avec lui à la foi catholique sa femme et ses enfants. Il étudia ensuite la médecine à Louvain, puis vint habiter Anvers. On a de lui : *Apologie contre les ministres de la religion réformée :* c'est peut-être la première édition de l'ouvrage suivant : *Justification d'Olivier Hattem, tirée des marques de l'Église de Dieu, par où chacun saura comment distinguer, non seulement à présent, mais en tous temps, la véritable Église d'avec les synagogues des hérétiques*, 2ᵉ édit., in-12, Louvain, 1610; *Apostille sur une requête calomnieuse présentée au pape contre Olivier Hattem*, in-12. Tous ces ouvrages sont écrits en flamand.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 707; Foppens, *Bibliotheca belgica*, in-4°, Bruxelles, 1739, t. ii, p. 653; *Théâtre sacré de Brabant*, in-fol., La Haye, 1729, t. ii *a*, p. 127; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. ix, p. 96; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. iii, col. 419, note.

B. Heurtebize.

HAUNOLD Christophe, théologien allemand, né à Altenhaus, en Bavière, le 18 octobre 1610, d'une ancienne et illustre famille, fut d'abord page à la cour de Bavière. Entré au noviciat de la Compagnie de Jésus le 25 avril 1630, il professa ensuite les humanités et consacra le reste de sa vie à l'enseignement de la philosophie et surtout de la théologie à Dillingen, à Fribourg et à Ingolstadt. Ses ouvrages philosophiques attirèrent de bonne heure sur lui l'attention du cardinal de Lugo. Il convient de citer entre autres : *Philosophia de anima rationali*, Dillingen, 1645; *Philosophia de anima sensitiva, ibid.*, 1645; *Quæstio an acutior hodie philosophia plus lædat ingenia quam excolat ad alias facultates*, Ingolstadt, 1645; *Logica practica in regulas digesta, ibid.*, 1646; Cologne, 1688; Ingolstadt, 1696, etc.; *De ortu et interitu animæ rationalis*, Ingolstadt, 1694. En théologie, Haunold ne tarda pas à être regardé comme une des gloires de l'université d'Ingolstadt. Par la pénétration de sa pensée et la clarté de l'exposition, il reste un des maîtres de son temps. Ses *Institutiones theologicæ* en quatre livres, in-8°, Ingolstadt, 1559, n'étaient qu'une préparation sommaire à son grand ouvrage : *Theologiæ speculativæ scholasticis prælectionibus et exercitiis accommodatæ libri IV*, in-fol., *ibid.*, 1670, conçu sur le plan de la *Somme* de saint Thomas, mais adapté aux besoins de l'époque et se référant toujours, pour les soumettre à l'analyse et en suivre les progrès, aux données les plus neuves de la théologie contemporaine. Le traité qui a mis surtout en relief le savoir étendu et précis, le sens théologique profond et sûr, la méthode simplifiée et claire du P. Haunold, est le *De justitia et jure* dont le Iᵉʳ volume parut en 1671 à Ingolstadt sous ce titre : *Controversiarum de justitia et jure privatorum universo nova et theoretica methodo in decem tractatus et quatuor tomos digestarum.* Finalement l'ouvrage eut six volumes et fut achevé en 1674 : il est de ceux qui font honneur à la théologie et il garde aujourd'hui encore son intérêt, sinon son autorité. Haunold a laissé aussi un écrit de controverse : *Pro Ecclesiæ romanæ infallibilitate notæ responsoriæ seu succincta defensio*, in-4°, Ingolstadt, 1654. Il mourut à Ingolstadt le 22 juin 1689. La faculté de théologie fit inscrire son éloge sur les murs de la grande salle des cours.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 140-143; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 621 sq.; J. Mederer, *Annales Academiæ Ingolstadtensis*, Ingolstadt, 1782, t. III, p. 66.

P. BERNARD.

HAUSER Berthold, jésuite allemand, né le 13 juillet 1713 à Wildenberg, en Bavière, admis au noviciat le 28 septembre 1729, enseigna d'abord les humanités, puis la philosophie et les mathématiques pendant près de vingt ans à l'université de Dillingen. La grande œuvre de sa vie fut un traité de philosophie qualifié par lui d'élémentaire, mais qui comprend, en 8 in-8° d'une moyenne de 800 pages chacun, une somme de toutes les questions qui se rattachaient alors à la philosophie : *Elementa philosophiæ ad rationis et experientiæ ductum conscripta atque usibus scholasticis accommodata*, Inspruck, 1755-1764. Les derniers volumes ont été publiés après sa mort survenue le 14 mars 1762.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 148 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1331; J. Mederer, *Annales Academiæ Ingolstadtensis*, Ingolstadt, 1782, t. III, p. 236.

P. BERNARD.

HAUTEVILLE (Nicolas de), théologien français du XVIIe siècle. On le croit originaire d'Auvergne. Docteur en théologie, il publia un ouvrage intitulé : *Théologie angélique*, in-8°, Lyon, 1658; il le dédia à l'évêque de Genève, Charles-Auguste de Sales, qui lui donna un canonicat de sa cathédrale. Les autres ouvrages de ce théologien sont : *Les caractères ou les peintures de la vie et de la douceur du B. François de Sales*, in-8°, Lyon, 1661; *Explication du traité de saint Thomas des attributs de Dieu pour former l'idée d'un chrétien savant et spirituel*, et *L'art de bien discourir suivi de l'Esprit de Raymond Lulle*, in-12, Paris, 1666; *L'histoire royale ou les plus belles et les plus curieuses questions de la Genèse en forme de lettres*, in-4°, Paris, 1667; *Actions de saint François de Sales ou les plus beaux traits de sa vie en neuf panégyriques avec des remarques tirées de ses manuscrits et qui n'ont point encore vu le jour*, in-8°, Paris, 1668; *Origine de la maison de Sales, soit la maison naturelle, historique et chronologique de saint François de Sales, divisée en trois parties*, in-4°, Paris, 1669; réimprimée à Clermont la même année, in-4°, sous le titre : *Histoire de la maison de saint François de Sales; L'examen des esprits ou les entretiens de Philon et de Polyalte où sont examinées les opinions les plus curieuses des philosophes et des beaux esprits*, in-12, Paris, 1772; in-4°, Paris, 1776; *L'art de prêcher, ou l'idée du parfait prédicateur*, in-12, Paris, 1683.

Giraud et Richard, *Bibliothèque sacrée*, t. XIII, p. 2; Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. IV, p. 324.

B. HEURTEBIZE.

HAUTIN Jacques, jésuite flamand, né à Lille le 12 juillet 1599, entra au noviciat le 6 octobre 1617 et fut chargé de l'enseignement de la philosophie à Douai, puis à Lille. Il mourut le 24 décembre 1671 après une vie consacrée à la prédication et aux études de théologie et d'ascétisme. Voici la liste de ses ouvrages : *Angelus custos seu de mutuis angeli custodis et clientis angelici officiis tractatus*. Anvers, 1620, ouvrage qui eut plusieurs éditions et que le P. Lahier rendit populaire par sa belle traduction parue à Tournai en 1643; *Lytrum animarum purgatorii*, Douai, 1642; *Sacramentum amoris eucharistia*, in-fol., Lille, 1650; *Advocatus purgatorii*, Cologne, 1659, traduction de l'ouvrage du P. Marc de Bonnyers; *Patrocinium defunctorum*, in-fol., Liége, 1664; *Novum opus de novissimis*, Lille, 1671.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 154 sq.; Hurter. *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. III, col. 314.

P. BERNARD.

HAUZEUR Matthias, frère mineur récollet de la province de Flandre, naquit à Verviers en 1589 et revêtit la bure à l'âge de 20 ans. Lecteur de philosophie et de théologie pendant de longues années, cinq fois ministre de sa province, le P. Matthias mourut à Liége le 12 novembre 1676, après soixante-sept ans de vie religieuse, laissant de nombreux ouvrages dont les premiers furent des traités de polémique acerbe et violente avec divers protestants. A la suite d'une controverse publique avec Gabriel Hotton, qui avait duré trois jours, il en publia le compte rendu sous ce titre : *Accusation et conviction du sieur Hotton et de tous ses complices, par F. Matthias Hauzeur, qu'ils ne sont que novateurs perturbateurs et calomniateurs de l'Église romaine d'aujourd'huy luy imputant à idolatrie plusieurs pratiques au service de Dieu et spécialement l'invocation des saints*, in-4°, Liége, 1633. Une traduction latine parut la même année au même lieu. Hotton ayant répliqué, son adversaire publia à son tour : *Exorcismes catholiques du maling esprit hérétique, apparoissant en un monstre de mensonges et de blasphemes avorté entre les rabbins de Leyden, 1634, soub le nom de Godefroid Hotton, et titre de response et apologie contre toute vérité publique du faict et de la doctrine des conférences de Lymbourg, pour l'invocation des saints : anatomizé, confit et déconfit comme un serpent long de 300 pages, en l'antidote des sections suivantes*, in-8°, Liége, 1634. La même année, le fameux et fécond écrivain Samuel des Marets publiait à Groningue sa *Monachomachia*, dans laquelle il prenait nommément à partie le P. Hauzeur, qui lui répondit par son *Equuleus ecclesiasticus, aculeatus exorcismis XXIII, in nequissimum Pythonem hæreticum Samuelis Des Maretz, pseudo-ministri Traiectensis*, in-8°, Liége, 1635. Dans le même but de polémique il avait déjà publié un recueil des textes de saint Augustin, les plus propres à combattre les erreurs de cette époque : *Præjudicia augustissima D. Augustini episcopi pro vera Christi Ecclesia, una, sancta, catholica, apostolica antonomasticôs, id est romana : contra omnes sui nostrique temporis hæreticos ac eorum objectiones, calumnias, fraudes, violentias, cæterosque mores genuinos*, in-8°, Liége, 1634. Ce livre fut bientôt suivi d'un abrégé en français : *Résolution de tous les différents présens touchant la vraye Église de Jésus-Christ, d'où dépendent tous les autres, par son grand et incomparable docteur, sainct Augustin, hors de la parole de Dieu mesme, ibid.* Pour compléter les ouvrages précédents, qu'il avait réunis en un seul, le P. Matthias y ajouta : *Livre de ce grand docteur S. Augustin du soing qu'il faut porter pour les morts, très suffisant à convaincre et convertir le faussaire ministreau Des-Marets, avec tous ses complices et sectateurs d'opiniastreté hérétique en tous leurs erreurs, et particulièrement en cest et semblables traits de sa Monachomachie, ou cloaque tres puante de ses Marets propres, ibid.*, ainsi qu'une traduction flamande du traité de saint Augustin sur l'utilité de croire : *Een seer costelyk ende salich boecxke nofte brief des H. Augustini tot Honoratum, van het profyt des gheloovens*. Ce recueil portait pour titre : *Collucatationes minorum exorcistarum non adversus carnem et sanguinem, sed contra spiritualia illa nequitiæ seu nequissimum illud genus dæmoniorum quæ per suos ministros hæreseos ab anno 1632 intra et circa Trajectum et Lymburgum iterum frustra infestaverunt domum Dei*, in-8°, Liége, 1636. Sous l'anagramme de Ranutii Higati le P. Ignace Huart, cistercien belge, avait publié un livre dans lequel il s'efforçait de détourner de son vrai sens la doctrine de saint Bernard, pour la rendre favorable aux jansénistes : *D. Bernardi tractatus de gratia et libero arbitrio*. Le P. Hauzeur lui opposa sa *Correctio fraterna Ranutii Higati, anagrammatice I. H. contra ejus commentum in S. Bernardum de libero arbitrio* (1651). Huart répondit par les *Vindiciæ pro*

R. Higato. Notre récollet avait déjà pris la défense du saint docteur dans la *Veronica S. Bernardi abstergens ejus faciem, seu totius doctrinæ superficiem ab omni macula vel umbra erroris : et exprimens veram ejus imaginem, seu sensum catholicum, et Augustinianum, sine præjudicio ullius probabilis*, in-32, Liége, 1650. Citons encore parmi ses écrits polémiques une *Reprobatio apologiæ novissimæ Samuelis Maresii seu Des-Marets*, in-fol., Tournai, 1650, et terminons par ses deux plus importants ouvrages, qui sont un meilleur titre de gloire pour leur auteur. Le premier est intitulé : *Anatomia totius augustissimæ doctrinæ S. Augustini... ad concordiam inviolabilem totius doctrinæ Augustinianæ cum vera Christi Ecclesia, cujus profitetur præconia ac præfert insignia*, 2 in-fol., Liége, 1643-1645; on en trouve aussi des exemplaires avec le titre : *Epitome operum S. Augustini* et la date de Paris, 1646. L'autre est la *Collatio totius theologiæ inter majores nostros F. Alexandrum Alensem, patriarcham theologorum, doctorem irrefragabilem, sanctum Bonaventuram, doctorem seraphicum, F. Joannem Duns-Scotum, doctorem subtilem. Ad mentem S. Augustini, sub magisterio Christi interiore per gratiam, exteriore per Ecclesiam*, 2 in-fol., Liége et Namur, 1652. Cet ouvrage, composé dans un style très concis, est un commentaire sur les l. II-IV du Maître des Sentences, extrait des ouvrages des trois grands docteurs franciscains, qu'il s'efforce de faire concorder entre eux et avec la doctrine de saint Augustin; toutefois le défaut d'ordre et de méthode, remarquent les doctes éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, font tort à la science et à l'ingéniosité de l'auteur. Citons encore un ouvrage consacré au glorieux privilège de Marie, dont les franciscains furent toujours les ardents champions : *Statera causæ inter R. P. Petrum de Alva pro immaculata conceptione Deiparæ*, in-8°, Namur, 1664.

Wadding et Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Moréri, *Le grand dictionnaire historique;* Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1886, p. 246-256; *Biographie nationale* de la Belgique, t. VIII, p. 787-791; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 82-84.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HAVERMANS LANGELOT, le Père Macaire, fut baptisé à Bréda, le 30 septembre 1644, entra à l'abbaye des prémontrés de Saint-Michel d'Anvers, où il fit profession solennelle le 11 mars 1666. L'austérité de sa vie lui concilia autant que sa connaissance de la théologie et des Pères de l'Église l'estime de ses supérieurs et de ses confrères. Il occupa la chaire de philosophie peu après son ordination sacerdotale qui eut lieu le 20 avril 1669. Le P. Dominique de Colonia, dans le *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, Anvers, 1752, t. IV, p. 113, le donne pour l'un des défenseurs les plus ardents du jansénisme dans les Pays-Bas. Il affecte dans ses livres une préférence pour l'autorité de saint Augustin. Il combattit sans relâche par ses écrits et ses thèses publiques les casuistes qu'il accusait de morale relâchée. Le premier de ses ouvrages, *Tyrocinium christianæ theologiæ moralis ad mentem sanctorum Patrum, præcipue sancti Augustini*, parut à Anvers, 1674. Une seconde édition, augmentée et corrigée, parut à Anvers encore l'année suivante en 2 in-8°. Quelques Pères jésuites, en particulier le Père Philippe de Hornes, l'apprécièrent avec sévérité dans leurs thèses publiques. Havermans crut nécessaire de se justifier contre le jésuite par la publication d'une *Defensio brevis Tyrocinii moralis*, in-8°, Cologne, 1676. En 1675, il publia des thèses sous ce titre : *Universa theologia moralis ad mentem S. P. Augustini*, Anvers. Il confirma la position qu'il avait adoptée dans la question controversée alors du degré d'amour divin requis pour profiter de la grâce dans la réception des sacrements, par sa *Disquisitio theologica in qua discutitur illa famosa quæstio quinam Dei amor requiratur et sufficiat cum sacramento ad justificationem*, Anvers, 1675; Cologne, 1684. Le P. Gilles Estrix le prit à partie ainsi que plusieurs docteurs de Louvain dans *Status, origo et scopus reformationis hoc tempore attentatæ in Belgio circa administrationem et usum sacramenti pænitentiæ, juncta piorum supplicatione ad Clementem X P. M.*, qui parut à Mayence, 1675, in-8°, sous le pseudonyme de Frédéric Simon. La doctrine soutenue par Havermans se trouvait ainsi déférée au saint-siège. C'est au saint-siège qu'il adressa sa défense, *Epistola apologetica ad S. Pontificem Innocentium XI contra injustam accusationem Fr. Simonis*, Cologne, 1676, qui fut rééditée après sa mort en 1692. Il fit défendre par le P. Corneille Donckers, le 8 mars 1677, des *Theses theologicæ de SS. Patrum, præcipue S. Augustini authoritate*, qu'il réédita la même année à Cologne avec une *Dissertatio theologica de auctoritate sanctorum Patrum, præsertim S. P. Augustini.* Il publia sur l'amour du prochain, *Disquisitio theologica, qua discutitur quæstio illa : an satisfaciat præcepto dilectionis proximi per hoc quod proximo exhibeamus signa externa*, in-8°, Cologne, 1678, et sur les conditions dans lesquelles il est bon de différer l'absolution, *Examen libelli cui titulus : Pentalogus diaphoricus*, composé sur ce sujet, par le P. Charles de l'Assomption, carme, in-8°, Anvers, 1679. Havermans mourut le 20 février 1680. On prétend que, quelques heures avant sa mort, il reçut des lettres de Rome qui lui annonçaient que le pape Innocent XI approuvait sa doctrine sur l'amour du prochain.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, p. 837; *Biographie nationale* (de la Belgique), Bruxelles, 1884-1885, t. VIII, col. 798-801; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 273-274; *Supplément au Dictionnaire historique de Moréri*, t. III, p. 16.

J. BESSE.

HAVENS Arnold, théologien belge, né à Bois-le-Duc en 1540 d'une famille noble, entra chez les jésuites de Cologne le 10 avril 1558 ou 1559. Maître ès arts et bachelier en théologie de l'université de Cologne, il prit le bonnet de docteur à l'université de Trèves en 1572. Rentré à Cologne, il y enseigna la philosophie, la théologie et fut recteur de plusieurs collèges. En 1581, il fit un voyage à Rome, où il prit part à l'élection du général de la Compagnie, Claude Acquaviva. Dans le courant de l'année 1584 il quitta les jésuites pour se faire chartreux à Louvain. Après sa profession (1586), l'ordre lui confia différentes charges, malgré les instances qu'il faisait pour vivre en simple religieux. Il fut prieur des maisons de Bois-le-Duc, Liége, Louvain, Bruxelles et Gand; deux fois visiteur de sa province. C'est dans l'exercice de cette dernière charge qu'il décéda pieusement à la chartreuse de Gand, le 14 août 1610. Dom Arnold Havens, dans un de ses ouvrages imprimés, a manifesté ses regrets de n'avoir pas les loisirs nécessaires pour revoir et compléter en vue de l'impression ses commentaires sur l'Écriture sainte, sur le Maître des Sentences et sur les Épîtres et Évangiles des dimanches de l'année :

1° *Disputationum libri II in quibus calumniæ et captiones ministri anonymi Nemausensis contra assertiones theologicas et philosophicas in academia Turnonia propositas discutiuntur*, in-4°, Lyon 1584; 2° *Speculum hæreticæ crudelitatis, in quo tam veterum quam recentiorum hæreticorum ingenia, mores, immanisque sævitia, in antistites maxime ac religiosorum hominum familias, variis in locis designatæ, propriis suis coloribus exhibentur*, in-12, Cologne, 1608; in-8°, Cologne et Paris, 1609; 3° *Oratio quodlibetica habita anno 1572, in D. Thomæ Apostoli pervigilio, a R. P. Arnoldo Havensio, de auctoritate Sanctorum Patrum in dogmatibus fidei et*

in sensu Scripturæ sacræ, in-8°, Cologne, 1620; ce discours avait été d'abord ajouté par dom Théodore Petrejus, chartreux de Cologne, à l'ouvrage suivant que Havens avait préparé pour l'impression, mais qui parut après sa mort; 4° *Fasciculus pænitentiæ, paraphrasticam videlicet septem pænitentialium, ut vocant, Psalmorum interpretationem, necnon et Eusebium de fugienda impænitentia dialogum complectens*, in-12, Cologne, 1610; 5° *De præstantia vitæ solitariæ*, ouvrage ms. annoncé par l'auteur même dans son *Exhortatio ad Cartusianos de observantia disciplinæ regularis vitæque solitariæ commendatione*, qui a eu plusieurs éditions. 6° Dom Havens revit et retoucha le style de l'ouvrage du chartreux dom Maurice Chauncy sur le martyre subi en Angleterre, sous Henri VIII, par dix-huit enfants de saint Bruno et publié, la première fois, à Mayence, en 1550. Son travail fut imprimé en 1608 simultanément à Gand, à Wurzbourg et à Cologne. L'édition de Gand comprend deux autres opuscules de dom Havens, à savoir la relation latine du martyre de douze chartreux de Ruremonde arrivé en 1577 et l'exhortation indiquée plus haut. Ces deux opuscules, avec un titre particulier, furent mis dans le commerce aussi séparément. Voici les titres des trois éditions : *Commentariolus de vitæ ratione et martyrio octodecim cartusianorum, qui in Anglia sub rege Henrico VIII ob Ecclesiæ defensionem ac nefarii schismatis detestationem crudeliter trucidati sunt.... una cum historica relatione duodecim martyrum cartusianorum Ruræmundensium*, etc., in-8°, Gand, 1608; *Innocentia et constantia victrix sive Commentariolus*, etc., in-8°, Wurzbourg, 1608; *Historia martyrii XVIII cartusianorum Anglorum, sub rege Henrico VIII annis 1535, 1537 et 1541 crudeliter interfecti* (sic), etc., in-8°, Cologne, 1608. En 1753, le célèbre imprimeur P. Foppens fit paraître à Bruxelles une nouvelle édition du texte revu par Arnold Havens, augmentée de quatre appendices : *Historica relatio..... Permissu superiorum, 1608* (pour 1753), in-8°, s. l.; 7° *Commentarius de erectione novorum in Belgio episcopatuum, deque iis rebus quæ ad nostram hanc usque ætatem, in eo præclare gestæ sunt*, in-4°, Cologne, 1609. Dans cet ouvrage, dom Havens traite plus particulièrement de la vie des deux derniers évêques de Ruremonde, Guillaume Lindanus et Henri Cuyckius.

Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*, 1608, p. 15-18; Aubert Le Mire, Valère André et Foppens dans leurs ouvrages sur les écrivains belges; Morozzo, *Theatrum chronol. S. ord. cartus.*, p. 131, n. 161; dom Léon le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.*, 1891, t. III, p. 73-75; Arnold Raisse, *Origines cartusiarum Belgii*, Douai, 1632, p. 87-89; Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, 1747, p. 23 et 329; Teller, etc.

S. Autore.

HAWARDEN Édouard, théologien et controversiste anglais, né à Croxteth, dans le Lancashire, le 9 avril 1662, fit de brillantes études au collège anglais de Douai, où il fut ordonné prêtre en 1686; il y enseigna ensuite la philosophie pendant deux ans. Lorsque Jacques II eut résolu de rendre aux catholiques Magdalen College à Oxford, il y fut nommé professeur de théologie, mais il n'y put demeurer que deux mois; il dut fuir lors de la révolution de 1688, et il revint à Douai, où il occupa la chaire de théologie, tout en étant vice-président du collège. Les doctrines thomistes sur la grâce étaient fort en honneur dans cet établissement, ceci fut cause que les professeurs, et en particulier le vice-président, furent accusés à Rome de jansénisme. Après examen par des juges compétents nommés par le nonce de Bruxelles, l'accusation fut reconnue sans fondement, mais Hawarden crut devoir se retirer devant l'orage, et en 1707 il revint en Angleterre. Après avoir travaillé quelque temps comme missionnaire, il s'établit à Londres, et fut nommé controversiste en titre. Les ouvrages qu'il écrivit alors eurent beaucoup de succès et de vogue, et l'évêque Milner le signale comme un des plus profonds théologiens et des plus habiles controversistes de son époque. Lorsque Samuel Clarke (voir t. I, col. 4) publia en 1719 la seconde édition de son ouvrage : *Scripture doctrine of the Trinity*, la reine Caroline désira qu'une conférence publique eût lieu entre l'auteur arien et Hawarden : le théologien catholique eut la victoire dans cette dispute, et quelques années plus tard il publia : *An auswer to Dr. Clarke and Mr. Whiston concerning the divinity of the Son and of the Holy Spirit*, 1729, ce qui lui valut les félicitations de l'université d'Oxford. Il mourut à Londres, le 23 avril 1735.

Outre l'ouvrage mentionné plus haut, nous avons de lui : *The true Church of Christ, showed by concurrent testimonies of Scripture and primitive tradition*, Londres, 1714-1715; *Discourses of religion, between a minister of the Church of England and a country Gentleman*, 1716; *The rule of faith truly stated in a new and easy method*, Londres, 1721; *Charity and truth, or Catholicks not uncharitable in saying that none are saved out of the Catholick Communion, because the rule is not universal*, Bruxelles, 1728; *Catholick grounds, or rational account of the unchangeable orthodoxy of the Catholick Church*, 1729.

Dictionary of national biography; Gillow, *Bibliographical Dictionary of English catholics*, t. III, p. 167-182; Butler, *Memoirs of the catholics*, 1822; Buaton, *The life and times of bishop Challoner*, Londres, 1909, Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1056-1058.

A. Gatard.

HAY Jean, controversiste écossais, de la famille de Hay de Dalgety, né à Dalgety en 1546, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome le 25 janvier 1566. Il fut le compagnon de saint Stanislas Kotska du 28 octobre 1567 au 25 janvier 1568. Envoyé en Écosse pour y défendre la foi et soutenir le courage de ses frères, il s'embarqua le 23 décembre 1578 à Bordeaux et débarqua à Dundey le 15 janvier 1579. Les plus hautes influences ne purent obtenir pour lui de Jacques Ier une autorisation de séjour. Il dut quitter l'Angleterre avant le 1er octobre 1579.

Professeur de philosophie, de mathématiques et de théologie à Pont-à-Mousson, à Bordeaux, à Paris et à Tournon, il s'était de bonne heure rendu célèbre par une discussion publique soutenue à Strasbourg en 1576 contre Jean Pappus, puis par ses polémiques avec les calvinistes d'Écosse et de France, notamment avec Jean de Serres, Pineton de Chambrune et Théodore de Bèze. Son premier écrit : *Certain demandes concerning the christian religion and discipline, proposed to the ministers of the new pretended Kurk of Scotland*, in-8°, Paris, 1580, ouvrage plusieurs fois réimprimé, traduit en français par le P. Coyssard, en allemand par Sébastien Werro, excita parmi les réformés de vives colères. C'était un défi que le P. Hay portait à la Réforme; les ministres de Genève, de France et d'Écosse répondirent par des violences : *L'esprit et conscience jésuitique. Première preuve et eschantillon. Pour expresse découverte de l'esprit de calomnie et sa suite, les blasphèmes imposés aux églises réformées en la personne de feu Jan Calvin, par Jan Hay, moine jésuite, au libelle de ses demandes. Le tout vérifié par les actes et produits de l'accusateur*. Par Jaq. Pineton, de Chambrune, Nîmes, 1584. Jean de Serres entra en lice avec la même virulence avec sa *Défense de la vérité catholique et troisième anti-jésuite* de Jean de Serres, Nîmes, 1586, et la lutte s'étendit dans les milieux protestants. Quelques thèses défendues à l'université de Tournon et dont le P. Hay était l'auteur provoquèrent de nouveaux assauts et amenèrent l'intervention de Théodore de Bèze inquiet et irrité de la tournure que prenaient les débats. Ces thèses, envoyées par l'auteur aux ministres de

Nîmes qui refusèrent d'engager une discussion publique, portaient sur l'Église et l'autorité de l'Écriture, sur les images et la présence réelle. L'Académie de Nîmes chargea Jean de Serres de les réfuter. Il publia : *Academiæ Nemausensis brevis et modesta responsio ad professorum Turnoniorum Societatis, ut aiunt, Jesu assertiones quas theologicas et philosophicas appellant*, Nîmes, 1582. C'est le premier *Anti-jesuita* de Jean de Serres. Le second parut le 14 septembre 1583 sous ce titre : *Academiæ Nemausensis expostulatio de jesuitarum Turnoniorum bis cocta crambe.* Ces deux ouvrages qui font époque dans l'histoire des controverses protestantes furent répandus à profusion et insérés par les pasteurs de Nîmes dans leur célèbre recueil de pamphlets : *Doctrinæ jesuitarum præcipua capita*, La Rochelle, 1584, t. I, p. 503 sq., 643 sq. Jean Hay défendit les droits de la vérité catholique. Ses *Disputationum libri duo in quibus calumniæ et captiones ministri anonymi Nemausensis contra assertiones philosophicas et theologicas discutiuntur*, Lyon, 1583, furent combattus avec la même ardeur par Jean de Serres dans ses deux derniers *Anti-jesuita*, 1586. Théodore de Bèze aiguisa lui-même ses meilleures armes. Jean Hay fit face résolument aux attaques et publia successivement : *La défense des demandes proposées aux ministres de Calvin, touchant ses blasphèmes et mensonges, contre le libelle de Jaq. Pineton de Chambrun*, Lyon, 1596; *Elleborum Joanni Serrano Calviniano; L'antimoine aux réponses que Théodore de Bèze fait à trente-sept demandes des deux cents et six proposées aux ministres d'Écosse*, Tournon, 1588. La gravité des troubles survenus en France à la suite de la journée des Barricades et de l'assassinat du duc de Guise mit fin brusquement à ces controverses retentissantes. Le P. Hay consacra ses loisirs à une édition nouvelle de la *Bibliotheca sancta* de Sixte de Sienne, in-fol., Lyon, 1591-1592; Paris, 1610. Le texte du P. Hay a encore été suivi dans l'édition de Cologne, 1625. On a en outre, du P. Hay, d'importants recueils de lettres des missionnaires du Japon, de la Chine et du Pérou, traduites en latin par ses soins ou empruntées à Henri Cuyck, évêque de Ruremonde, à Guillaume Huysmann, professeur de langue latine à Louvain, et à d'autres écrivains, source précieuse de documents pour l'histoire religieuse de ces divers pays. On en trouvera la liste dans le P. Sommervogel. Professeur de théologie scolastique et de controverse au scolasticat de Lyon, en 1588, il eut pour élève le P. Pierre Coton qui devint à son tour, grâce aux leçons de son excellent maître, un des plus habiles controversistes de son temps. Le P. Jean Hay mourut à Pont-à-Mousson le 21 mai 1607 d'après Sottwell, en 1608 d'après les archives de la Compagnie.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 161-167; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 459 sq.; Will. Forbes-Leith, *Narratives of Scottish Catholics*, Londres, 1889, p. 141-165; Abram, *L'université de Pont-à-Mousson*, Paris, 1870, p. 22; Boero, *Storia della vita di S. Stanislao Kotska*, Rome, 1685, p. 281; Stothert, *Catholic Mission in Scotland*, Londres, 1888, p. 364; Th. Dempster, *Historia ecclesiastica gentis Scotorum*, Bologne, 1627, p. 361; Sacchini, *Historia Societatis Jesu*, Rome, 1651, t. IV, p. 131; Carayon, *Documents inédits*, Paris, 1863-1870, doc. V, p. 103; H. Fouqueray, *Histoire de la Cie de Jésus en France*, Paris, 1913, t. II, p. 127, 257.

P. BERNARD.

HAYER Jean Nicolas Hubert, né à Sarrelouis le 15 juin 1708, appartenait à l'ordre des frères mineurs récollets, chez lesquels il fut professeur de philosophie et de théologie. Il mourut à Paris le 14 juillet 1780, laissant la réputation justement acquise d'un des plus ardents et savants apologistes de la seconde moitié du XVIIIe siècle. Le P. Hayer fut avec l'avocat Jean Soret le principal rédacteur de la publication périodique : *La religion vengée, ou réfutation des auteurs impies, par une société de gens de lettres*, 21 in-12, Paris, 1757-1761. Il débutait en même temps par son meilleur ouvrage : *La spiritualité et l'immortalité de l'âme*, 3 in-12, Paris, 1757. Ce traité, écrit d'un style clair, net et facile, est, au jugement de plusieurs, un des mieux composés et des plus complets qui existent sur cette matière, discutée avec solidité et appuyée de tout ce que la religion et la raison fournissent de plus lumineux. A cette même époque il controversait avec le ministre protestant David Boullier, qui publia les lettres qu'ils échangèrent dans son volume intitulé : *Le pyrrhonisme de l'Église romaine, ou lettres de R. H. B. D. R. A. P.* (Révérend Hayer bibliothécaire des récollets à Paris) *à M***, avec les réponses*, in-8°, Amsterdam, 1758. On a encore de lui : *La règle de foi vengée des calomnies des protestants*, 3 in-12, Paris, 1761 ; *L'apostolicité du ministère de l'Église romaine*, in-12, *ibid.*, 1765 ; *Traité de l'existence de Dieu*, in-12, *ibid.*, 1769; *L'utilité temporelle de la religion chrétienne*, in-12, *ibid.*, 1774 ; *La charlatanerie des incrédules*, in-12, *ibid.*, 1780.

Michaud, *Biographie universelle;* Feller, *Dictionnaire historique;* Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1846; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1911, t. V, col. 55-56.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HAYMON, évêque d'Halberstadt, né vers 778, mort le 26 ou le 27 mars 853. On ne sait rien de son origine : les uns le font naître en Angleterre, d'autres en France; il est plus probable qu'il naquit en Allemagne. Quoi qu'il en soit, il embrassa la vie monastique à Fulda où il se trouva avec Raban Maur, le futur archevêque de Mayence. Tous les deux ils vinrent étudier à Saint-Martin de Tours sous la conduite du célèbre Alcuin. De retour à son monastère, Haymon y remplit les fonctions de chancelier et d'écolâtre jusqu'au moment où il fut élu abbé d'Hersfeld. En 841, il fut nommé évêque d'Halberstadt et en cette qualité il assista en 847 au concile de Mayence. Les œuvres d'Haymon d'Halberstadt se trouvent aux t. CXVI-CXVIII de la *P. L.* Il avait composé des commentaires sur presque tous les livres de l'Écriture sainte, commentaires qui furent imprimés pour la première fois au cours du XVIe siècle. Quelques-uns de ces commentaires, notamment celui des Épîtres de saint Paul, et encore plus les homélies sur les évangiles lui sont justement contestés. Voir Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3e édit., Leipzig, 1906, t. III, p. 1043-1047. Le commentaire des Épîtres de saint Paul est attribué par les manuscrits à Remi de Reims. Il est vraisemblablement l'œuvre d'un savant moine français, qui le composa entre 840 et 860. Le commentaire de l'Apocalypse serait du même auteur. Les commentaires sur les Actes des apôtres et les Épîtres catholiques ne sont pas de cet écrivain, mais ceux du prophète Isaïe et des douze petits prophètes, à l'exception de Joël et d'Amos, lui appartiennent. Le commentaire du Cantique, anonyme dans les manuscrits, n'est peut-être pas de l'évêque d'Halberstadt. Valentin Rose a publié, d'après un manuscrit du XIIe siècle, quelques fragments de gloses sur la Genèse, attribuées à Haymon d'Halberstadt. *Die Handschriften-Verzeichnisse der K. Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1901, t. XII, p. 3-4. Le commentaire de Remy d'Auxerre sur la Genèse les a utilisés. Ce sont les restes d'un commentaire. Tous ces commentaires sont réellement du moine Haymon d'Auxerre. Le commentaire du Psautier, publié sous le nom d'Haymon d'Halberstadt, a été rapporté par Hauck au XIe siècle. Il n'est certainement pas l'œuvre de l'évêque d'Halberstadt, et on peut le rapporter aux années 1080-1083. Voir H. Denifle, *Luther und Lutherthum, Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther*, Mayence, 1905, p. 18-22; E. Riggenbach, *Historische Studien zum*

Hebräerbrief. I. Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief, dans *Forschungen sur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1907, t. III, p. 41-205. On remarque en outre dans les œuvres de cet évêque : *De varietate librorum, seu de a ore cælestis patriæ*, in-8°, Cologne, 1531; *Breviarium historiæ ecclesiasticæ*, abrégé de l'histoire d'Eusèbe traduite par Rufin : la meilleure édition de cet ouvrage d'Haymon d'Halberstadt est celle d'Helmstadt, in-4°, 1671. Enfin dom Luc d'Achéry publia, *Veterum aliquot scriptorum Spicilegium*, in-4°, 1675, t. XII, p. 27-30, un court traité *De corpore et sanguine Christi*. Voir t. v, col. 1216; E. Riggenbach, *op. cit.*, p. 148-151.

Arnds, *De vita et doctrina Haymonis episcopi Halberstadensis*, Halle, 1700; P. Antonius, *Exercitatio historico-theologica de vita et doctrina Haymonis Halberstadensis*, in-4°, Halle, 1704; C.-G. Derling, *De Haymone episcopo Halberstadensi commentatio historica*, in-4°, Helmstadt, 1747; *Histoire littéraire de la France*, t. v, p. 111; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XVIII, p. 712; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, sæc. IV, in-fol., Paris, 1677, t. I, p. 618; *Annales ord. S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. II, p. 335, 585, 586; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. I, p. 223; t. II, p. 20, 125, 126, 203, 365; (dom François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 455; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, 1858, t. III, p. 170; *Kirchenlexikon*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. v, col. 1546; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. I, col. 821-824; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 458-459.

B. HEURTEBIZE.

HAYNEUFVE Julien, théologien ascétique et l'un des maîtres de la vie spirituelle au XVIIe siècle, né le 3 septembre 1588 à Laval, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus le 31 mai 1608. Sa vie entière fut consacrée à l'étude de la spiritualité et au ministère des âmes. Pendant quarante ans, recteur et maître des novices ou instructeur du troisième an, il mourut à Paris le 31 janvier 1663 avec la réputation d'un homme de Dieu versé dans tous les secrets de la conduite des âmes et de la théologie ascétique. C'est dans la doctrine de saint Augustin et des Pères qu'il puisa les matériaux de son premier ouvrage : *L'ordre de la vie et des mœurs qui conduit l'homme à son salut et le rend parfait en son état*, in-4°, Paris, 1639, traité complet au point de vue spéculatif et pratique sur les fondements de la vie morale, réimprimé en 1663. Il fut bientôt suivi des *Méditations sur la vie de Jésus-Christ pour tous les jours de l'année et pour les fêtes des saints*, 4 in-4°, Paris, 1611-1642. La 2e édition comprend 5 in-4°, Paris, 1644-1659. Une édition de cet ouvrage, retouchée pour la forme et disposée selon l'ordre du bréviaire romain, a été publiée par l'abbé Lobry, ancien directeur au grand séminaire de Troyes, 8 in-8°, Paris, 1869. Le livre qui fit le plus de bien et, de tous les ouvrages du P. Hayneufve, le plus répandu fut sa Retraite spirituelle, publiée sous ce titre : *Méditations pour le temps des exercices qui se font dans la retraite de huit jours*, in-4°, Paris, 1643, 1650, 1655, 1661, etc. De ces deux derniers ouvrages, d'une doctrine trop substantielle pour le commun des fidèles, le P. Hayneufve donna un résumé qui recueillit tous les suffrages : *Abrégé des méditations pour le temps des exercices*, Paris, 1655, 1658, 1660, 1663, 1666, 1670, 1775, etc.; trad. allemande du P. Ant. Jaeger, Augsbourg, 1760; *Abrégé des méditations sur la vie de Jésus-Christ pour tous les jours de l'année*, 4 in-4°, Paris, 1655, 1658, 1660, 1663, 1666, 1680, 1675, etc.; trad. allemande du P. Ant. Jaeger, 4 in-8°, Augsbourg, 1760. Les autres traités du P. Hayneufve sont d'ordre surtout pratique, mais appuyés sur une solide et lumineuse théologie : *Le grand chemin qui perd le monde. Comme on y entre. Comme on en sort. Et comme on passe dans le chemin plus étroit qui nous mène à la vraie vie.* Le titre indique la division du traité en trois parties, in-4°, Paris, 1646, 1658, 1663, 1670, Lyon, 1693, etc.; trad. italienne de Pietro Spinola, in-4°, Gênes, 1671; *Le monde opposé à Jésus-Christ et convaincu d'erreur par cette opposition*, in-4°, Paris, 1647; Anvers, 1686, etc.; *Veritates practicæ ex vita Domini Jesu sanctorumque gestis in singulos anni dies*, 4 in-4°, Paris, 1652-1654; Cologne, 1665; trad. italienne de Giovanni Chiericato, Venise, 1706; *Réponses aux demandes de la vie spirituelle par les trois voies qu'on appelle purgative, illuminative et unitive*, 2 in-4°, Paris, 1663-1665. Le IIe volume parut après la mort de l'auteur par les soins du P. Louis Le Roy. Cet ouvrage est peut-être le plus profond et le plus personnel des traités du P. Hayneufve. Ce saint religieux, dont l'influence fut si étendue et si salutaire, mourut à Paris le 31 janvier 1663.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 173-178; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. IV, p. 126 sq.; Dreux du Radier, *L'Europe illustre*, Paris, 1740, t. v, p. 333.

P. BERNARD.

HÉBREUX (EPITRE AUX). — I. Auteur. II. Destinataires. III. Lieu et date de la composition. IV. Occasion et but. V. Nature. VI. Plan. VII. Doctrine. VIII. Commentaires.

I. AUTEUR. — Seule de toutes les lettres attribuées à saint Paul, cette Épître est anonyme. La tradition ecclésiastique n'a pas été unanime, au moins durant les trois premiers siècles, dans la désignation de son auteur : ou elle a ignoré son nom, ou elle a varié sur la personne en nommant saint Paul ou Barnabé. D'autre part, les caractères intrinsèques, de fond et de forme, de l'écrit le distinguent des Épîtres de l'apôtre; aussi la plupart des critiques modernes ne l'attribuent plus à l'apôtre, au moins directement et immédiatement, et ils sont en désaccord complet pour l'attribution de l'Épître à un auteur déterminé.

I. TRADITION ECCLÉSIASTIQUE. — 1° *Premières traces de l'Épître.* — On n'en relève aucune ni dans la Didachè ni dans l'Épître de Barnabé, à moins que l'on ne veuille en voir une d'Heb., XII, 24, au c. V, n. 1. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 50. Eusèbe de Césarée, *H. E.*, III, 38, *P. G.*, t. XX, col. 293, et Étienne Gobar, dans Photius, *Bibliotheca*, cod. 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1104, avaient constaté que, dans sa lettre aux Corinthiens, saint Clément de Rome reproduit de nombreuses idées et même quelques termes de cette Épître. H. Holtzmann a prétendu que cette dépendance existait en quarante-sept passages. *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 293. Funk n'a relevé que douze ou quatorze versets de l'Épître utilisés en treize endroits différents. Le plus saillant est, *Ia Cor.*, XXXVI, 2-5, Funk, t. I, p. 146, qui se réfère à Heb., I, 3-5, 7, 13, soit dans le texte soit dans les citations bibliques. Cf. encore *Ia Cor.*, XVII, 5, p. 122, et Heb., III, 2; XLIII, 1, p. 192, et Heb., III, 5; XXIII, 5, p. 130, et Heb., X, 37; L, 4, p. 164, et Heb., X, 37; IX, 3, 4, p. 110, et Heb., XI, 5, 7; X, 7, p. 112, et Heb., XI, 17; XII, 1, p. 114, et Heb., XI, 31; LVI, 4, p. 170, et Heb., II, 6 (citation de Prov., III, 12); LXIV, p. 182, et Heb., XII, 9. S'il ne fait pas de citation textuelle, Clément connaissait certainement l'Épître. Nous dirons plus loin que parfois on a prétendu que saint Clément avait écrit en grec sous la direction de saint Paul l'Épître aux Hébreux. Saint Ignace d'Antioche, *Ad Philad.*, IX, 1, Funk, t. I, p. 272, donne au Christ le titre : ὁ ἀρχιερεύς, qu'il n'a que dans l'Épître aux Hébreux. Saint Polycarpe le nomme aussi ὁ αἰώνιος ἀρχιερεύς. *Ad Phil.*, XII, 2, Funk, t. I, p. 310. Cf. Heb., VII, 17. Le *Pasteur* d'Hermas a plusieurs réminiscences de cette Épître. La plus textuelle, Heb., III, 12, se lit, *Vis.*, II, 3, 2, Funk, t. I, p. 428. Cf. *Vis.*, III, 7, 2,

p. 440. Voir encore *Sim.*, v, 5, 2, p. 538, et Heb., III, 4; *Vis.*, II, 2, 7, p. 428, et Heb., XI, 33; cf. *Mand.*, XII, 3, 1, p. 512; 6, 2, p. 518; *Sim.*, VIII, 10, 3, p. 574; IX, 13, 7, p. 602; *Vis.*, IV, 2, 4, p. 462, et Heb., XI, 33 (citation de Daniel, VI, 22). Th. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, p. 439-452. Saint Justin, *Apol.*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 345, donne au Christ le titre d'apôtre, qu'il n'a que Heb., III, 1. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, il parle plusieurs fois de Melchisédech, prêtre du Très-Haut, 19, 32, 33, col. 517, 545; il cite plusieurs fois le Ps. CIX, 4, ou il y fait allusion pour prouver qu'il y a un sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech, 63, 118, col. 620, 749, et il dit expressément que le Christ est prêtre et roi, 83, col. 672, roi de Salem et prêtre du Très-Haut selon l'ordre de Melchisédech, 113, col. 737. Le Christ crucifié est ἀρχιερεύς, 34, col. 547, βασίλεὺς καὶ ἱερευς, 36, col. 553, et toujours avec l'épithète αἰώνιος, ce qui est une idée propre à l'Épître aux Hébreux, v, 10; VI, 20; VII, 1-26. Le Christ offre un sacrifice de louanges, 118, col. 749. Cf. Heb., XIII, 15. Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1888, t. I, p. 576-577. Saint Théophile d'Antioche fait parfois allusion à l'Épître aux Hébreux : *Ad Autol.*, II, 16, *P. G.*, t. VI, col. 1077, 1080, deux fois à Heb., VI, 7; *Ad Autol.*, II, 25, col. 1092, à Heb., V, 12, 14; *Ad Autol.*, I, 4, 5, col. 1029, 1032, à Heb., XI, 2; *Ad Autol.*, II, 33, col. 1105, à Heb., I, 1; III, 7; *Ad Autol.*, III, 9, 18, 23, col. 1136, 1145, 1156, à Heb., III, 12. Voir Th. Zahn, *op. cit.*, t. I, p. 299. Eusèbe, *H. E.*, v, 26, *P. G.*, t. XX, col. 509, rapporte que saint Irénée citait l'Épître aux Hébreux dans des sermons qu'il avait lus. Des allusions à l'Épître ont été relevées dans le *Contra hæreses* : l. II, c. XXX, n. 9, *P. G.*, t. VII, col. 822, et Heb., I, 3; l. II, c. XXVIII, n. 7, col. 810, et Heb., I, 13 (Ps. CIX, 2); l. II, c. II, n. 5, col. 715; l. III, c. V, n. 5, col. 825, et Heb., III, 2, 5 (Num., XII, 7); l. IV, c. VIII, n. 2, 3, col. 994, 995, et Heb., VII, 2; l. IV, c. XI, n. 4, col. 1003, et Heb., X, 1; l. IV, c. XIV, n. 3, col. 1011-1012; c. XXXII, n. 2, col. 1071; l. V, c. XXXV, n. 2, col. 1220 : caractère typique du tabernacle de l'ancienne alliance; l. IV, c. XXVIII, n. 2, col. 1062, et Heb., X, 26-31; l. V, c. V, n. 1, col. 1134, et Heb., XI, 5. Saint Irénée connaissait donc l'Épître aux Hébreux; mais, au VI[e] siècle, Étienne Gobar disait que l'évêque de Lyon ne l'admettait pas comme l'œuvre de saint Paul. Photius, *Bibliotheca*, cod. 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1104. Cf. Camerlynck, *S. Irénée et le canon du N. T.*, Louvain, 1896, p. 3 sq. On connaissait donc l'Épître aux Hébreux à Rome, à Alexandrie, en Asie Mineure et en Gaule, dès la fin du I[er] siècle jusqu'au commencement du III[e] siècle.

2° *Témoignages explicites.* — 1. *En Orient.* — *a*) *A Alexandrie.* — Le plus ancien témoignage direct provient de Pantène, chef de l'école catéchétique d'Alexandrie. Il a été rapporté par son disciple, Clément d'Alexandrie, dans ses *Hypotyposes* et conservé par Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 552. Pour expliquer l'absence du nom de saint Paul en tête de cette Épître, Pantène disait que le Seigneur, apôtre du Tout-Puissant, ayant été envoyé aux Hébreux, par respect pour lui, Paul, qui avait été envoyé aux gentils, ne s'est pas dit l'apôtre des Hébreux, quoique, en dehors de sa mission propre, il leur ait adressé une lettre. Pantène admettait donc l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux. Ce ne peut guère être une conclusion critique, puisque l'Épître ne contient rien de positif au sujet de son origine apostolique. C'est par une tradition historique que Pantène sait et reconnaît que l'Épître est de saint Paul, bien que l'apôtre n'ait pas inscrit son nom au début. — Clément d'Alexandrie admettait la même origine de la lettre, mais il ajoutait qu'adressée aux Hébreux, elle avait été écrite en hébreu et que Luc l'avait soigneusement traduite en grec et éditée pour les Grecs; aussi remarquait-on la même couleur de style dans cette Épître et dans les Actes des apôtres. Si l'apôtre ne s'est pas nommé au début, c'est à dessein et pour une bonne raison : les Hébreux à qui il s'adressait avaient de lui une mauvaise opinion et le tenaient en suspicion; par prudence, il s'est gardé de se nommer pour ne pas les éloigner, dès les premiers mots, de la lecture de sa lettre. Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 549. Clément cite ailleurs l'Épître sous le nom de Paul ou de l'apôtre. *Strom.*, I, 4; II, 2, 4; VI, 8; VII, 1, 10, *P. G.*, t. VIII, col. 717, 940, 944; t. IX, col. 284, 405, 481. Comme Pantène, il admet l'attribution de l'Épître à saint Paul, mais il explique autrement, quoiqu'il rapporte l'explication de son maître, l'absence du nom de l'auteur, et il affirme que la lettre a été écrite en hébreu et traduite en grec par saint Luc. Il mêle la critique à la tradition de on Église.—Origène est aussi préoccupé par les problèmes critiques que soulève l'attribution de la lettre à saint Paul. Dans ses Homélies sur l'Épître, il disait que le style de la lettre n'a pas la vulgarité de parole qui est propre à l'apôtre, lequel reconnaît lui-même qu'il est grossier et peu habile dans son langage, c'est-à-dire dans sa manière de dire. Mais pour le choix des expressions, l'Épître est d'un grec plus pur, ainsi que le reconnaîtra quiconque peut apprécier la différence du style. De plus, que les pensées en soient admirables et qu'elles ne soient en rien inférieures aux écrits admis partout, c'est ce que croira vrai tout homme qui examine avec soin les ouvrages apostoliques. Puis, exposant son sentiment personnel, Origène disait que les pensées sont de l'apôtre, mais que la phrase et la disposition des pensées sont de quelqu'un qui s'est souvenu des enseignements de l'apôtre et qui a mêlé ses scolies aux explications de son maître. Si donc quelque Église tient cette Épître comme de Paul, qu'elle soit approuvée même en cela, car ce n'est pas sans raison que les anciens l'ont transmise comme étant de Paul. Mais quel est celui qui a écrit cette lettre, Dieu sait la vérité. Il est venu jusqu'à nous comme une tradition historique que quelques-uns disent que Clément, qui est devenu évêque de Rome, l'a écrite, et que quelques autres disent que c'est Luc, le même qui a écrit l'Évangile et les Actes. Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 584-585. Origène connaît donc la tradition antérieure favorable à l'origine paulinienne, mais il connaît aussi d'autres attributions à Clément et à Luc. Une Église, comme celle d'Alexandrie est donc autorisée à recevoir la lettre comme étant de saint Paul. Personnellement, il n'ose dire quel est l'auteur, mais il reconnaît que, si le style de l'Épître diffère de celui de l'apôtre, le fond est digne de Paul. Il admet donc une origine médiatement paulinienne. A propos du supplice d'Isaïe par la scie, il cite Heb., XI, 37, 38; mais il sait que tous n'admettent pas cette lettre comme l'œuvre de Paul, et il déclare que, dans ce cas, le supplice du prophète serait mentionné dans un livre non canonique, tandis que pour ceux qui admettent l'origine apostolique de l'Épître, il en est autrement. *In Matth. comment. series*, XXIII, 37, 38, *P. G.*, t. XIII, col. 1636, 1637. Cf. *In Matth.*, tom. X, *ibid.*, col. 831, où il rappelle sans hésitation ce qui est écrit sur Isaïe dans l'Épître aux Hébreux. Dans sa lettre à Jules Africain, n. 9, *P. G.*, t. XI, col. 65, 68, Origène parle encore de ceux qui n'admettent pas l'Épître comme l'œuvre de saint Paul, et il laisse entendre qu'il voudrait prouver contre eux qu'elle est de lui. D'ailleurs, il la cite expressément sous le nom de Paul. *In Joa.*, tom. II, c. VI; tom. X, c. XI; *Selecta in Ps.*, IV, 6; VIII, 6; *Selecta in Threnos*, IV, 26, *P. G.*, t. XIV, col. 132, 332; t. XII, col. 1148, 1185; t. XIII, col. 660.

L'Église d'Alexandrie a conservé sa tradition au sujet de l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux. Au III[e] siècle, saint Denys cite Heb., X, 34, comme témoignage de saint Paul. *Epist. ad Fabian.*, 2, dans

Eusèbe, *H. E.*, VI, 41, *P. G.*, t. XX, col. 605. Saint Pierre d'Alexandrie cite aussi Heb., XI, 32, comme parole de l'apôtre. *Epist. can.*, 9, *P. G.*, t. XVIII, col. 485. D'après saint Épiphane, *Hær.*, LXVII, 2, *P. G.*, t. XLII. col. 173. Hiéracas, le chef de la secte des hiéracites, citait Heb., XII, 14 ; XIII, 4, sous le nom de saint Paul. Voir aussi Théognoste (fin du IIIe siècle), *Fragm.*, 3, *P. G.*, t. X, col. 241. Au IVe siècle, saint Alexandre cite Heb., I, 2, comme de Paul. *De ariana hæresi, Epist.*, I, 6, *P. G.*, t. XVIII, col. 557; *Epist.*, n. 4, col. 576. Cf. Socrate, *H. E.*, I, 6, *P. G.*, t. LXVII, col. 49. Saint Athanase compte quatorze Épîtres de saint Paul, et parmi elles ἡ πρὸς Ἑβραίους. *Epist. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437. Aussi la cite-t-il sous son nom. *Sermo contra arianos*, II, 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 148-149. Didyme cite l'apôtre à propos de Melchisédech. *De Trinitate*, I, 15, *P. G.*, t. XXXIX, col. 320-321. Saint Cyrille d'Alexandrie cite Heb., I, 2, 3, sous le nom de Paul. *Thesaurus*, *De Trinitate*, ass. 4, 7, *P. G.*, t. LXXV, col. 37, 93. Euthalius, au Ve siècle, admet quatorze Épîtres de saint Paul, et il a rédigé les κεφαλαία de l'Épître aux Hébreux. H. von Soden, *Die Schriften des N. T.*, Gœttingue, 1902, t. I, p. 663, 664. Le pseudo-Euthalius connaît les doutes sur l'origine paulinienne de l'Épître, mais il les résout en répétant les arguments de Clément d'Alexandrie et d'Origène. *Ibid.*, p. 653. La *Synopsis Scripturæ sacræ*, attribuée à saint Athanase, mais qui est du VIe siècle, admet quatorze Épîtres de l'apôtre Paul. *P. G.*, t. XXVIII, col. 292-293. Saint Isidore de Péluse cite plusieurs passages de l'Épître sous le nom de Paul ou de l'apôtre. *Epist.*, l. I, epist. VII, XCIV, CDLXXVIII; l. III, epist. LVIII, CLXXXIV, CCXXV, CCLX, CCCXXXV; l. IV, epist. XXVI, CXIII, CXLVII; l. V, epist. XCI, CCXLI, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 184, 248, 444, 769, 873, 908, 941, 993, 1077, 1184, 1232, 1377, 1480.

b) *En dehors d'Alexandrie.* — En 264, les Pères du concile d'Antioche, pour réfuter Paul de Samosate, citent Heb., XII, 2, comme étant de l'apôtre Paul. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1085. Saint Grégoire le Thaumaturge, *Expositio fidei*, *P. G.*, t. X, col. 1121, cite Heb., II, 3, 4; III, 7-11, comme de Paul.

Eusèbe de Césarée nomme l'Épître aux Hébreux à côté des lettres de saint Paul, mais en la distinguant d'elles. *H. E.*, II, 17, *P. G.*, t. XX, col. 180. Il reconnaît quatorze Épîtres de l'apôtre; il sait toutefois que quelques-uns ne veulent pas reconnaître l'Épître aux Hébreux, parce que l'Église de Rome la rejette comme n'étant pas de Paul. Aussi rapportera-t-il à l'occasion ce que les anciens en ont dit. *Ibid.*, III, 3, col. 217. C'est à lui que nous devons la conservation des témoignages de Pantène, de Clément d'Alexandrie et d'Origène. Plus loin, III, 25, col. 268, il ne la distingue pas des Épîtres de l'apôtre, mais il ajoute que quelques-uns la rangent au nombre des apocryphes; elle pourrait donc être classée parmi les écrits contestés du Nouveau Testament. Plus loin encore, III, 38, col. 293, il dit que Paul a écrit aux Hébreux dans leur propre langue, et que la version grecque est attribuée par les uns à l'évangéliste Luc et par les autres à Clément de Rome, ce qui lui paraît plus vraisemblable, étant donnés les emprunts faits par cet écrivain à la lettre. Pour son propre compte il cite cette Épître sous le nom de Paul ou de l'apôtre. *Dem. ev.*, IV, 15, 16, 17; *In ps.*, II, 6; XIV, 1, *P. G.*, t. XXII, col. 300, 317, 324; t. XXIII, col. 85, 152. Bien qu'il connût les doutes de quelques-uns, Eusèbe admit l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux.

Saint Cyrille de Jérusalem reçoit aussi quatorze Épîtres de saint Paul, *Cat.*, IV, 36; X, 18; XVII, 20, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500, 684, 992, et il attribue expressément l'Épître aux Hébreux à cet apôtre. *Cat.*, X, 28, col. 912. Saint Épiphane affirme, contre les marcionites, qu'aucun manuscrit du Nouveau Testament ne l'omet, et qu'elle occupe le 10e ou le 14e rang parmi les lettres de saint Paul, *Hær.*, XLII, 12, *P. G.*, t. XLI, col. 812, et il la cite comme œuvre de l'apôtre. *Hær.*, XXVI, 16, col. 357.

Le 60e canon du concile de Laodicée (entre 343 et 381) énumère les quatorze Épîtres de saint Paul. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 1026. Le 85e canon apostolique admet aussi les quatorze Épîtres de l'apôtre. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 212; Mansi, *Concil.*, t. I, col. 48. Théodore de Mopsueste explique pourquoi saint Paul n'a pas inscrit son nom en tête de cette lettre : écrivant aux juifs convertis, il ne pouvait se présenter à eux comme leur apôtre ni leur parler comme il parlait aux gentils, auxquels il avait été envoyé. *In Epist. ad Heb.*, arg., *P. G.*, t. LXVI, col. 952. Il cite l'Épître sous le nom de Paul. *In Ose.*, IV; *In Jonam*, prol.; *In Zach.*, I, *ibid.*, col. 149, 321, 505. Saint Chrysostome reçoit la lettre comme l'œuvre de saint Paul, et il l'a commentée dans des homélies prêchées à son troupeau. *In Epist. ad Heb.*, arg., *P. G.*, t. LXIII, col. 9 sq. Théodoret reconnaît quatorze Épîtres de l'apôtre, qui a adressé aux juifs celle qui est intitulée aux Hébreux. *In omnes S. Pauli Epist.*, arg., *P. G.*, t. LXXXII, col. 37, 44. Les amis de la vérité ont toujours lu cette Épître à l'Église; contre les ariens qui la rejettent, Théodoret en appelle à Eusèbe de Césarée. Paul n'a pas mis son nom en tête, parce qu'il n'était pas l'apôtre des juifs, et il s'est contenté de leur exposer sa doctrine. Il l'a écrite en hébreu. On dit que Clément l'a traduite en grec. *In Epist. ad Heb.*, arg., col. 675-677. Junilius reste fidèle à l'école d'Antioche à laquelle il se rattache, et il reçoit quatorze Épîtres de saint Paul. *Instituta regularia*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 19-20. Voir aussi la *Synopsis sacræ Scripturæ*, attribuée à saint Chrysostome, *P. G.*, t. LVI, col. 317.

En Cappadoce, saint Basile cite l'Épître sous le nom de Paul. *Adversus Eunomium*, I, 4; IV, 6, *P. G.*, t. XXIX, col. 345, 679. Saint Grégoire de Nysse l'attribue à l'apôtre. *De beatitudinibus*, orat. VIII, *P. G.*, t. XLIV, col. 1297; *Adversus Eunomium*, I, *P. G.*, t. XLV, col. 369. Saint Grégoire de Nazianze compte quatorze Épîtres de saint Paul, *Carm.*, XXXIII, 35, *P. G.*, t. XXXVII, col. 474, ainsi que saint Amphiloque. *Iambi ad Seleucum*, *ibid.*, col. 1597. Ce dernier toutefois sait que quelques-uns disent que l'Épître aux Hébreux n'est pas authentique, mais il n'approuve pas leur sentiment. Tite de Bostra cite l'Épître comme de l'apôtre. *Adversus manichæos*, III, 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 1220. Bref, tout l'Orient grec, sauf les ariens, Théodoret, *In omnes S. Pauli Epist.*, arg. *P. G.*, t. LXXXII, col. 673, 676, qui pourtant se servent de cette Épître et reconnaissent parfois son origine paulinienne, S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, 14, *P. G.*, t. XLII, col. 224, et sauf Marcion qui ne l'avait pas dans son *Apostolicon*, reconnaissait l'Épître aux Hébreux pour l'œuvre de saint Paul.

L'Église syrienne faisait de même. Aphraate cite souvent cette Épître sous le nom de l'apôtre. *Demonst.*, I, 16; II, 14; VII, 11; VIII, 7; XI, 11; XIII, 12, 13; XX, 16, 17; XXI, 22, 23; XXIII, 2, *Patrologia syriaca* de Mgr Graffin, t. I, p. 37, 77, 332, 372, 410, 568, 572, 920, 924, 985, 989; t. II, p. 5. Saint Éphrem fait de même. *In Gen.*, XXI; *In Jud.*, XI; *In I Reg.*, VII, 21, *Opera syriaca*, t. I, p. 160, 322, 460; *Sermo in secundum Domini adventum*, *Opera græca*, t. II, p. 203 ; *De pænitentia*, *ibid.*, t. III, p. 165, 202 ; *Serm.*, I, dans Th. Lamy, *S. Ephræmi hymni et sermones*, Malines, 1889, t. III, p. 155.

2. *En Occident.* — *a*) *A Rome.* — A la fin du IIe siècle, le canon dit de Muratori ne catalogue pas l'Épître aux Hébreux, et il paraît même l'exclure en disant que saint Paul a écrit à sept Églises qu'il nomme, à moins qu'il ne la range parmi les lettres privées. Il ne la men-

tionne pas sous le nom d'*Epistola ad Alexandrinos*, comme quelques-uns l'ont pensé, puisqu'il dit que celle-ci a été mise sous le nom de Paul pour défendre l'hérésie de Marcion; or les marcionites n'admettaient pas l'Épître aux Hébreux. Saint Hippolyte connaissait l'Épître aux Hébreux et il la citait. *In Susan.*, 23; *Adversus Judæos*, 3; *In Dan.*, 14, 15, 17, *P. G.*, t. x, col. 696, 789, 652, 653; *Hippolytus Werke*, Leipzig, 1897, p. 21, 28, 33, 78, 208, 212, 262, 266, 270, 284. Cf. N. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenlied*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1897, t. XVI, fasc. 2, p. 25-26. Mais, au témoignage de Étienne Gobar, dans Photius, *Bibliotheca*, cod. 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1104, il ne la reconnaissait pas pour l'œuvre de saint Paul. Le prêtre Caius n'admettait que treize Épîtres de l'apôtre, parce qu'il excluait celle aux Hébreux, que quelques Romains, plus tard encore au IVe siècle, estimaient n'être pas de saint Paul. Eusèbe, *H. E.*, VI, 20, *P. G.*, t. XX, col. 572, 578; S. Jérôme, *De viris*, 59, *P. L.*, t. XXIII, col. 669; Photius, *Bibliotheca*, cod. 48, *P. G.*, t. CIII, col. 85. Les Melchisédéciens, qui avaient pour chef le banquier Théodote, prouvaient par l'Épître aux Hébreux, VII, 3, que Melchisédech était sans père ni mère, S. Hippolyte, *Philosophoumena*, VII, 36; X, 24, *P. G.*, t. XVI, col. 3343, 3439; S. Épiphane, *Hær.*, LV, *P. G.*, t. XLI, col. 972; pseudo-Tertullien. *De præscript.*, 53, *P. L.*, t. II, col. 73; mais il n'est pas certain qu'ils la tenaient pour une lettre de saint Paul. Novatien l'utilisait, *De Trinitate*, 16, *P. L.*, t. III, col. 1917, ainsi que ses disciples, au témoignage de saint Philastre. *Hær.*, 89, *P. L.*, t. XII, col. 1201. Nous avons déjà dit qu'au début du IVe siècle, des Romains n'admettaient pas cette Épître comme paulinienne et Eusèbe savait que d'autres la rejetaient parce que l'Église de Rome elle-même ne la recevait pas. *H. E.*, III, 3, *P. G.*, t. XX, col. 217. L'Ambrosiaster, qui la connaissait, *In II Tim.*, I, *P. L.*, t. XVII, col. 485, où il cite Heb., VII, 9, 10, ne l'a pas commentée. Mais le prêtre Faustin l'attribuait à l'apôtre Paul. *De Trinitate*, c. II, n. 13, *P. L.*, t. XIII, col. 61. Le juif Isaac nomme deux fois l'apôtre, en citant l'Épître aux Hébreux. *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, q. CIX, *De Melchisedech*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2325. Le canon dit de saint Gélase, qui est peut-être de saint Damase dans sa Ire partie, mentionne quatorze Épîtres de saint Paul, voir t. II, col. 1592, ainsi qu'Innocent Ier dans sa lettre à Exupère, évêque de Toulouse. Voir t. V, col. 2027. L'Église de Rome a donc admis l'Épître aux Hébreux comme œuvre de l'apôtre, au cours du IVe siècle.

b) *En Afrique.* — Tertullien ne cite textuellement cette Épître qu'une seule fois et il l'attribue expressément à saint Barnabé. Après avoir cité les Évangiles, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse, pour abondance de preuves, il invoque, en outre, le témoignage d'un compagnon des apôtres, car il y a un *titulus* de Barnabé *ad Hebræos*, qui est plus recevable dans les Églises que l'écrit apocryphe du *Pasteur*, et il cite Heb., VI, 1, 4-8, où il croit trouver une malédiction irrévocable contre les impudiques. C'est le témoignage d'un disciple des apôtres, qui interprétait bien la loi et ses figures. *De pudicitia*, 20, *P. L.*, t. II, col. 1021. Étant encore catholique, il y avait fait allusion au sujet de l'hospitalité, Heb., XIII, 2. *De oratione*, 26, *P. L.*, t. I, col. 1193. Saint Cyprien ne cite pas une fois cette Épître, pas même dans ses *Testimonia*, qui sont un recueil de citations bibliques. Il affirme que saint Paul n'a écrit qu'à sept Églises. *Epist. ad Fortunatum, De exhortatione martyrii*, 11, *P. L.*, t. IV, col. 668 ; *Testimonia contra Judæos*, I, 20, *ibid.*, col. 689. Le canon, qui a été découvert par Mommsen et qu'on croit d'origine africaine, ne compte, au début du IIIe siècle, que treize lettres de saint Paul. Victorin de Pettau dit de même. *In Apoc.*, I, *P. L.*, t. V, col. 320. Marius Victorinus Afer, qui n'a pas commenté l'Épître aux Hébreux, la cite cependant une fois sous le nom de saint Paul. *Adversus Arium*, I, n. 38, *P. L.*, t. VIII, col. 1070. Saint Optat de Milève ne la cite jamais. Les conciles d'Hippone (393), can. 47, et de Carthage (397), can. 36, déclarent canoniques : *Pauli apostoli epistolæ tredecim; ejusdem ad Hebræos una.* Mansi, *Concil.*, t. III, col. 891, 924.

On a relevé environ 150 citations de l'Épître aux Hébreux dans les écrits de saint Augustin; des 303 versets de la lettre, il en reproduit environ 80. Or, la position qu'il a prise relativement à l'auteur est assez curieuse. Jusqu'en 406, il la cite comme l'œuvre de l'apôtre Paul, *De diversis quæstionibus LXXXIII*, q. LXXV, n. 1, *P. L.*, t. XL, col. 86; *De sermone Dei in monte*, l. II, c. VII, n. 27, t. XXXIV, col. 1281; *Contra Adimantum manichæum*, c. XVI, n. 3, t. XLII, col. 157; *Epist. ad Rom. inchoata expositio*, n. 11, t. XXXV, col. 2095; *De doctrina christiana*, l. II, c. VIII, n. 13, t. XXXIV, col. 41; *Contra Cresconium*, l. III, c. LXXIV, n. 86, t. XLIII, col. 542; *Enar. in ps. VIII*, n. 12, t. XXXVI, col. 114. De 409 à 430, il ne parle plus que de l'*Epistola ad Hebræos*, qu'il distingue des lettres de saint Paul. Il la cite, quoiqu'elle soit incertaine pour quelques-uns, mais il la tient pour canonique à cause de l'autorité des Églises orientales. *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, c. XXVII, n. 50, t. XLIV, col. 137. Les nombreux passages, où l'Épître aux Hébreux est distinguée des lettres de l'apôtre, ont été recueillis par le P. Rottmanner, *S. Augustin sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux*, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1901, p. 258-261. La raison de cette manière différente de citer cette Épître provient sans doute de ce que l'évêque d'Hippone, qui n'avait d'abord aucun doute sur l'origine paulinienne de la lettre, a appris que quelques-uns la niaient, et tout en la maintenant au canon biblique du Nouveau Testament, il ne l'a plus citée comme œuvre de l'apôtre. Il le dit expressément une fois : *In epistola quæ inscribitur ad Hebræos, quam plures apostoli Pauli esse dicunt, quidam vero negant. De civitate Dei*, l. XVI, c. XXII, t. XLI, col. 500. Dans deux citations qu'il fait de Julien d'Éclane, l'Épître est citée comme l'œuvre de l'apôtre, *Contra Julianum opus imperfectum*, l. III, n. 40; l. V, n. 1, t. XLV, col. 1268, 1436, mais c'est son adversaire qui parle. De même, l'Épître aux Hébreux est attribuée à saint Paul par Maximinus. *Collatio cum Maximino arianorum episcopo*, II, n. 4, 9, t. XLII, col. 725, 728.

Les hésitations de saint Augustin n'ont pas eu d'influence dans l'Église d'Afrique, puisque le concile de Carthage de 419 ne distingue plus l'Épître aux Hébreux des lettres de saint Paul. Il dit, en effet, catégoriquement : *Epistolæ Pauli apostoli quatuordecim*, can. 29. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 430.

c) *En dehors de Rome et de l'Afrique.* — Saint Phébade d'Agen, saint Zénon de Vérone, saint Vincent de Lérins et Orose ne citent jamais l'Épître aux Hébreux comme étant de saint Paul. Mais d'autres écrivains ecclésiastiques le font : S. Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, l. IV, n. 11; *In ps. XIV*, n. 5; *LIII*, n. 13; *CXVIII*, lit. VIII, n. 16 ; *CXXIX*, 7, *P. L.*, t. X, col. 104, 302, 345, 558, 722; Lucifer de Cagliari, *De non conveniendo cum hæreticis*, *P. L.*, t. XIII, col. 782; S. Ambroise, *De fuga sæculi*, c. III, n. 16; *De benedictionibus patriarcarum*, c. IV, n. 16, *P. L.*, t. XIV, col. 577, 678; *De pænitentia*, l. II, c. II, n. 6, 10; c. III, n. 15, t. XVI, col. 497, 499, 500; S. Gaudence de Brescia, *Serm.*, II, *de Exodi lectione*, *P. L.*, t. XX, col. 358 ; *Serm.*, I, col. 848 ; S. Pacien, *Epist.*, III, n. 13, *P. L.*, t. XIII, col. 1072; Priscillien, *Tractatus* III, *Opera*, édit. Schepps, Vienne, 1899, p. 45; Rufin admet quatorze Épîtres de saint Paul. *De symbolo apostolorum*, 37, *P. L.*, t. XXI, col. 374.

Cependant d'autres écrivains connaissent les doutes qui existaient sur l'authenticité et la canonicité de l'Épître aux Hébreux. Saint Philastre n'admet d'abord au canon apostolique que treize Épîtres seulement de saint Paul. *Hær.*, 88, *P. L.*, t. XII, col. 1199. Toutefois, à l'hérésie suivante, 89, col. 1200-1201, il range au nombre des hérétiques ceux qui n'affirment pas que l'Épître de Paul aux Hébreux est de lui, mais disent qu'elle est ou de l'apôtre Barnabé, ou de Clément, évêque de Rome. D'autres l'attribuent à l'évangéliste Luc. En quelques lieux, où on n'admet que treize Épîtres de saint Paul, on ne la lit pas à l'église. On en donne deux raisons : le style rhétorique qui n'est pas de l'apôtre, et deux questions de doctrine que Philastre explique. Quelques Églises l'avaient admise à l'honneur de la lecture publique. Celles qui l'excluaient le faisaient parfois parce que les novatiens abusaient de cette lettre pour prouver leurs erreurs.

Saint Jérôme connaît aussi les doutes qui concernent cette Épître. Il les expose à diverses reprises. Il n'admet que treize Épîtres de saint Paul : les Épîtres aux sept Églises, *octava enim ad Hebræos a plerisque extra numerum ponitur*, et les Épîtres pastorales. *Epist.*, LIII, *ad Paulinum*, n. 8, *P. L.*, t. XXII, col. 548. Il dit encore que Paul a écrit neuf lettres à sept Églises. *Epistola autem quæ fertur ad Hebræos, non ejus creditur propter stili sermonisque distantiam, sed vel Barnabæ juxta Tertullianum, vel Lucæ evangelistæ juxta quosdam, vel Clementis, romanæ postea Ecclesiæ episcopi, quem aiunt sententiæ Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone; vel certe quia Paulus scribebat ad Hebræos et propter invidiam sui apud eos nominis titulum in principio salutationis amputaverat. Scripserat autem ut Hebræus Hebræis hebraice, id est, suo eloquio dissertissime, ut ea quæ eloquenter scripta fuerant in hebræo, eloquentius verterentur in græcum; et hanc causam esse quod a cæteris Pauli epistolis discrepare videatur. De viris*, 5, *P. L.*, t. XXIII, col. 617, 619. Cf. *Præfato Hieronymi in Epistulas Pauli*, dans J. Wordsworth et J.-H. White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1913, t. II, fasc. 1, p. 7. C'est le résumé plus ou moins précis de tout ce qui précède et de tout ce qu'a dit Eusèbe de Césarée. Une autre raison pour laquelle quelques-uns rejettent cette lettre, c'est que Paul, si elle était de lui, aurait cité des témoignages bibliques qui ne sont pas dans les livres hébreux, c'est-à-dire qui viennent de la version des Septante. *In Epist. ad Gal.*, I, 1, t. XXVI, col. 312. Ailleurs il enseigne que l'Épître aux Hébreux est reçue comme étant de l'apôtre Paul, non seulement par les Églises d'Orient, mais encore par tous les écrivains ecclésiastiques de langue grecque, *licet plerique eam vel Barnabæ vel Clementis arbitrentur*, et il ajoute *nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur.* Si la coutume des Latins est de ne pas la recevoir parmi les Écritures canoniques, les Grecs en font autant pour l'Apocalypse, *et tamen nos utramque suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis*, non pas comme des apocryphes qu'ils citent quelquefois, *sed quasi canonicis et ecclesiasticis. Epist.*, CXXIX, *ad Dardanum*, n. 3, *P. L.*, t. XXII, col. 1103-1104. Il maintient donc très nettement la canonicité de l'Épître aux Hébreux, quoiqu'il soit moins assuré de son authenticité paulinienne, authenticité qui n'importe d'ailleurs pas à la canonicité. Néanmoins, il mentionne ailleurs que les Latins ne la reçoivent pas tous comme canonique, *Epist.*, LXXIII, *ad Evangelum*, n. 4, t. XXII, col. 678; *In Is.*, VI, 2; VIII, 18, t. XXIV, col. 94, 124; *In Zach.*, VIII, 1, 2, t. XXV, col. 1465; il rappelle les hésitations au sujet de l'authenticité paulinienne à Rome en particulier, *De viris*, 59, t. XXIII, col. 669, ou de la part des Latins, *In Matth.*, XXVI, 8, t. XXIV, col. 192, ou d'une façon générale, *In Jer.*, XXXI, 31, t. XXIV, col. 883; *In Ezech.*, XXVIII, 11, t. XXV, col. 272; *In Amos*, VIII, 7, 8, *ibid.*, col. 1081; *In Epist. ad Eph.*, II, 18, t. XXVI, col. 475; *In Epist. ad Titum*, I, 5; II, 2, col. 563, 578. Il dit aussi que saint Paul a écrit à sept Églises. *In Zach.*, VIII, 23, t. XXV, col. 1478. Il exclut donc l'Épître aux Hébreux.

Ailleurs toutefois, il n'a aucune hésitation. Il reproche aux marcionites de rejeter sans raison les Épîtres pastorales et la lettre aux Hébreux, et il se propose de prouver qu'elles sont de saint Paul. *In Epist. ad Tit.*, prol., t. XXVI, col. 555-556. Dans ses sermons, il cite couramment l'Épître sous le nom de saint Paul ou de l'apôtre. *Commentarioli in ps. VIII* et *XCVI*, dans G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1895, t. III *a*, p. 21, 72; *Tractatus de ps. LXXXVI, CIV, CVI*, *ibid.*, 1897, t. III *b*, p. 98, 201; 1903, t. III *c*, p. 90; *In Esa.*, VI, 1-7, p. 109, 110, 115, 119, 121. Cf. *In Is.*, VI, 9 sq.; VIII, 18, *P. L.*, t. XXIV, col. 99, 121. Ces citations indiquent quel était le sentiment personnel de saint Jérôme : il admettait l'origine paulinienne de l'Épître. Mais comme savant et critique, il hésitait à cause des doutes antérieurs, partagés encore par quelques-uns de ses contemporains, et il n'osait pas affirmer une authenticité qu'il savait contestée. Il a hésité entre la tradition orientale, favorable à l'authenticité paulinienne, et la tradition occidentale, qui lui avait été défavorable.

Pélage, *In Epist. ad Rom.*, V, *P. L.*, t. XXX, col. 667; cf. Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, p. 178-179, 294 ; cite l'Épître, quoiqu'il ne l'ait pas commentée. Le prologue général aux Épîtres de saint Paul, qui débute par les mots *Omnis textus vel numerus*, qui se trouve dans un bon nombre de manuscrits bibliques, S. Berger, *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate*, Paris, 1902, p. 62, et que dom de Bruyne a attribué à Pélage, *Étude sur les origines de notre texte latin de saint Paul*, dans la *Revue biblique*, juillet et octobre 1915, p. 380, compte quatorze Épîtres de saint Paul et il place la lettre aux Hébreux la dernière, en ajoutant toutefois : *Hæc in canone non habetur.* J. Wordsworth et J.-H. White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1913, t. II, fasc. 1, p. 40. Pélage admettait donc l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, sans reconnaître sa canonicité. Un autre prologue, débutant par les mots *Primum quæritur quare* et attribué à Pélage par plusieurs manuscrits de la Vulgate, contient un plaidoyer en faveur de l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, que quelques-uns attribuent à saint Barnabé, à saint Luc ou à saint Clément. Si l'absence du nom de Paul dans le titre de cette Épître prouvait qu'elle n'est pas de l'apôtre des nations, l'absence de tout nom dans ce titre prouverait qu'elle n'est l'œuvre de personne, ce qui est absurde. Il faut donc croire plutôt qu'elle est de celui dont elle contient la doctrine. L'apôtre, regardé par les Hébreux comme un destructeur de la loi, a tu son nom en tête d'un écrit où il traitait du caractère figuratif de la Loi et de la vérité du Christ, afin de ne pas détourner les lecteurs du fruit de sa lecture. Et il n'y a pas lieu de s'étonner que saint Paul soit plus éloquent en hébreu, sa langue maternelle, qu'en grec, idiome étranger, dans lequel il a rédigé ses autres Épîtres. J. Wordsworth et J.-H. White, *loc. cit.*, p. 2-5. Pour dom de Bruyne, l'auteur de ce prologue serait un pélagien, qui a ajouté, vers 480, l'Épître aux Hébreux au commentaire de Pélage, et a publié son prologue sous le nom de Pélage. *Ibid.*, p. 383. Cf. A. Souter, *The character and history of Pelagius' Commentary on the Epistles of St Paul* (extrait des *Proceedings of the British Academy*, t. VII), Londres, 1916, p. 6-9; E. Mangenot,

Saint Jérôme ou Pélage éditeur des Épîtres de saint Paul dans la Vulgate (extrait de la *Revue du Clergé français* du 1er avril et du 1er mai 1916), p. 18-33. Les pélagiens, d'ailleurs, invoquaient fréquemment cette Épître en faveur de leurs doctrines.

Il ne reste plus à citer que Grégoire d'Elvire († après 392), si les *Tractatus Origenis* sont bien de lui. Voir G. Morin, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, p. 145-161; A. Wilmart, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 233-239. Or, au milieu de citations de saint Paul, il rapporte Heb., XIII, 15, comme une parole du *sanctissimus Barnabas*, édit. Batiffol, Paris, 1900, p. 108. Cf. *Revue biblique*, 1899, p. 278-279.

Quelles qu'aient été les hésitations antérieures, dans le dernier quart du IVe siècle, l'Épître aux Hébreux fut décidément admise au canon du Nouveau Testament, en Occident, et rangée parmi les lettres de saint Paul. La tradition orientale et grecque avait été adoptée par les Latins. Seuls, quelques érudits gardèrent le souvenir des anciens doutes : pseudo-Primasius (Cassiodore), *In Epist. S. Pauli*, præf. ; *In Epist. ad Heb.*, præf., *P. L.*, t. LXVIII, col. 415, 685; un prologue sur les Épîtres de saint Paul, reproduit dans quelques manuscrits, dit : *Paulus apostolus ad septem scribit Ecclesias : octava enim ad Hebræos a plerisque extra numerum ponitur*, J. Wordsworth et J.-H. White, *loc. cit.*, p. 9; S. Isidore de Séville, *Etym.*, l. VI, c. II, n. 45; *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XII, n. 11, *P. L.*, t. LXXXII, col. 234; t. LXXXIII, col. 749; Alcuin, *Disputatio puerorum*, c. VIII, *P. L.*, t. CI, col. 1129-1130; Raban Maur, *De clericorum institutione*, l. II, c. LIV, *P. L.*, t. CVII, col. 367; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria, P. L.*, t. CXIV, col. 643; Haymon d'Halberstadt, *Historia sacra*, l. III, c. III, *P. L.*, t. CXVIII, col. 831; le même, ou plutôt Haymon d'Auxerre, *In Isa.*, VIII, 18, *P. L.*, t. CXVI, col. 768; Hugues de Saint-Victor, *In Epist. ad Heb.*, q. II, *P. L.*, t. CLXXV, col. 609-610; Hugues de Saint-Cher, *Postilla in Epist. ad Heb.*, I, 1; S. Thomas, *In Epist. ad Heb.*, prol., *Opera*, Paris, 1876, t. XXI, p. 562; Nicolas de Lyre, *Postilla in Epist. ad Heb.*, arg. et prol.

3° *De la Renaissance à nos jours.* — Les doutes anciens furent ravivés par Louis Vivès, par Érasme et par le cardinal Cajétan. Érasme faisait valoir la diversité de style et de doctrine, dont quelques points lui paraissaient favoriser les hérétiques. *Paraphrasis N. T.*, Heb., XIII, 24, 1516. En 1527, la Sorbonne censura comme arrogantes et schismatiques les opinions d'Érasme. « Tandis que toute l'Église a proclamé que cette Épître est de Paul, cet auteur doute encore. » Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 248. Érasme répondit que les anciens conciles n'avaient voulu que désigner l'Épître sans affirmer qu'elle était de saint Paul. Même après leurs canons, les docteurs catholiques émettaient encore des doutes. *Declaratio ad censuram facultatis theol. Parisiensis*, n. 33, *Opera*, t. IX, p. 865. Cf. S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, Paris, 1879, p. 63-65. En 1519, le cardinal Cajétan faisait aussi ses réserves sur la canonicité : il faisait profession de suivre saint Jérôme, et comme ce docteur a eu des doutes sur l'auteur de cette Épître, il ne l'attribuera à saint Paul que pour se conformer à l'usage. *In Epist. ad Heb. comment.*, proœm., Lyon, 1639. Il fut réfuté directement par Ambroise Catharin, en 1542.

Carlstadt, quoique protestant, admit la canonicité de l'Épître aux Hébreux, mais il ne pensait pas que la lettre fût de saint Paul. *De canonicis Scripturis libellus*, § 144, 146, dans Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, Halle, 1847, p. 400, 401. Cf. S. Berger, *op. cit.*, p. 92-93. En 1522, Luther place l'Épître aux Hébreux à un rang secondaire dans sa traduction allemande du Nouveau Testament, parce qu'elle a été contestée autrefois, et dans la préface il attribue cette lettre à un disciple des apôtres, homme pieux et savant, qui était expérimenté dans la foi et versé dans l'Écriture. Il admire sa doctrine, et il range sa lettre en dehors des livres principaux du Nouveau Testament. S'il l'a parfois attribuée à saint Paul dans ses sermons, finalement il la déclare d'Apollo, dans un sermon de 1537 et dans son *Commentaire sur la Genèse* de 1544. Cf. S. Berger, *op. cit*, p. 97-99. Mélanchthon allègue fréquemment l'Épître, mais il évite soigneusement de l'attribuer à saint Paul et il introduit toujours ses citations par une désignation anonyme. Zwingle l'a commentée sans formuler aucun doute sur son autorité; il pensait toutefois qu'elle n'était pas de saint Paul. *Berner Disputatio*, 1527. En 1549, Calvin la reçoit, mais il ne peut croire que Paul en soit l'auteur. Son nom n'est pas en tête; la manière d'enseigner et le style sont différents de ceux de l'apôtre. L'auteur est un disciple des apôtres. Cf. S. Berger, *op. cit.*, p. 118-119.

Le 8 avril 1546, le concile de Trente a défini de foi catholique la canonicité de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, par conséquent celle de l'Épître aux Hébreux. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 784. Mais il n'a pas défini leur authenticité, et les Pères n'ont fait qu'employer les dénominations usuelles, en nommant les auteurs dans le décret, sans vouloir rien trancher officiellement. Voir AUTHENTICITÉ, t. I, col. 2592-2593. Le 5 avril, en congrégation générale, Jean Fonseca, évêque de Castellamare, avait demandé qu'au sujet de l'Épître aux Hébreux on ajoutât : *ejusdem Pauli apostoli*, pour qu'à l'avenir il n'y ait plus de doute sur son origine. Le lendemain, à la congrégation particulière, présidée par le cardinal de Sainte-Croix, Marcel Cervino, le cardinal de Jaen, Pierre Pacheco, fit la même demande. L'archevêque d'Aix et les évêques de Palerme et de Sinigaglia se rangèrent à son sentiment, ainsi que ceux de Pienza et de Belcastro. Mais le plus grand nombre des autres Pères préférèrent ne rien changer à la teneur du décret, qui, de fait, ne fut pas modifié sur ce point. Cf. A. Theiner, *Acta genuina ss. œcumenici concilii Tridentini*, Agram 1874, t. I, p. 77, 86; S. Merkle, *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. V, p. 70, 76, 77, 78. Aussi peu de théologiens ont enseigné qu'il était hérétique de nier l'authenticité des Livres saints, dont les auteurs sont nommés dans le décret *De canonicis Scripturis;* nous ne connaissons que Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. II, c. XI, dans le *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. I, col. 124-125, et Goldhagen, *Introductio in sac. Scripturam V. et N. T.*, Mayence, 1768, t. III, p. 421. L'authenticité paulinienne de l'Épître aux Hébreux a été généralement admise par les catholiques jusqu'à une date récente comme une vérité, sinon définie, du moins certaine. Les protestants eux-mêmes, tout en maintenant l'Épître aux Hébreux à la place secondaire que Luther lui avait assignée et tout en reproduisant la préface de l'hérésiarque, finirent par reconnaître la canonicité plénière et l'authenticité de cette lettre. Voir Éd. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, 2e édit., Strasbourg, 1864, p. 334, 338-339. Dès 1565, Chemnitz ne discutait plus sur l'auteur de cette Épître, qu'il plaçait au nombre des lettres de saint Paul. *Examen concilii Tridentini*, loc. IV, sect. II, n. 43, édit. Preuss, p. 39 *a*. Cf. S. Berger, *op. cit.*, p. 168. La question d'authenticité de cette lettre n'avait plus aucune importance chez les protestants.

Ce furent les premiers critiques qui la remirent à l'ordre du jour. Des doutes furent émis par Semler en 1763 et par Jean-David Michaelis en 1764. Les premiers adversaires décidés de l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux furent W. C. L. Ziegler, *Vollständige Einleitung in den Brief an die Hebräer*, 1791; Da-

vid Schulz, *Der Brief an die Hebräer*, Breslau, 1818, p. 125-130 (cf. L. Hug. *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 4e édit., Stuttgard et Tubingue, 1847, t. I, p. 400-404); Bleck, *Der Brief an die Hebräer*, Berlin, 1828. La plupart des critiques modernes, sauf de rares exceptions, n'admettent plus, à aucun titre, l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux pour des arguments intrinsèques que nous allons rapporter. Quelques-uns cependant pensent qu'elle est l'œuvre d'un disciple de saint Paul, qui aurait exposé en un grec très pur les doctrines de son maître. Pour les mêmes raisons et vu la divergence d'opinions des anciens écrivains ecclésiastiques, beaucoup de catholiques récents, depuis le milieu du XIXe siècle, ne soutiennent plus que l'origine paulinienne indirecte de cette lettre : un disciple de l'apôtre aurait, non pas sans doute sous sa dictée, ni même par son ordre, mais dans son esprit, composé cette lettre adressée aux juifs convertis de Jérusalem; il aurait exposé les idées de son maître, en y mêlant quelques-unes des siennes, et il aurait donné à la lettre la forme qu'elle a actuellement.

II. ARGUMENTS INTRINSÈQUES. — 1° *En faveur de l'origine paulinienne directe.* — La lettre elle-même ne fournit qu'un seul argument direct, qui soit favorable à son origine paulinienne : c'est la mention de Timothée, XIII, 23, mention faite dans les Épîtres authentiques de l'apôtre. I Thes., III, 2; II Cor., I, 1; Col., I, 1; Philem., 1. Elle prouve que l'auteur s'intéresse au sort d'un compagnon de saint Paul, et on en peut conclure qu'il est Paul lui-même. L'indication qu'il a été libéré de la prison ou déclaré innocent d'un crime (car ἀπολελυμένον peut avoir ces deux sens), ne va pas à l'encontre, car nous ignorons beaucoup de particularités de la vie de Timothée et il n'est pas prouvé que ce fait soit postérieur à la mort de saint Paul; il peut correspondre à sa seconde captivité et à la date qu'on attribue à l'Épître. Cet indice est peu concluant. — On a voulu voir une autre preuve de cette origine dans une prétendue allusion aux chaînes de saint Paul, X, 34. Mais la leçon τοῖς δέσμοις μου, bien qu'elle soit attestée par le Sinaiticus et cinq autres onciaux (EHKLP), n'est pas authentique, et il faut lire en cet endroit : τοῖς δεσμίοις, leçon reproduite par la Vulgate. — Une allusion du même genre a été aperçue aussi, XIII, 18, 19, où l'auteur a confiance dans la bonté de sa cause et demande des prières pour être rendu plus promptement à ses lecteurs : ce serait saint Paul emprisonné qui attendrait sa libération. Mais le verset 23 laisse supposer que l'écrivain jouissait de sa liberté.

On peut encore faire valoir en faveur de l'origine paulinienne de cette Épître l'accord de sa doctrine et de ses idées avec la doctrine et les idées de l'apôtre, la ressemblance des exhortations et même celle des expressions. Voir plus loin.

2° *Contre l'origine paulinienne.* — Ces arguments sont tirés du fond et de la forme de la lettre. — 1. *Du fond.* — *a*) Seule de toutes les lettres attribuées à saint Paul, celle-ci est anonyme. L'apôtre a coutume de se nommer et d'indiquer ses titres au début de ses missives. Ici, l'inscription ordinaire manque, et l'auteur ne fournit aucun détail personnel. A la fin, il n'adresse pas, comme saint Paul, des salutations à des amis qu'il nomme. Les anciens ont expliqué l'absence de suscription par une raison de prudence, pour ne pas écarter, dès les premiers mots, les lecteurs judéo-chrétiens auxquels il écrivait. Cette explication ne s'accorde guère avec le caractère franc et loyal de l'apôtre, et l'omission de son nom et de ses titres était bien inutile, car les lecteurs ne pouvaient ignorer longtemps qui leur écrivait. L'absence de salutations personnelles a toutefois son pendant dans l'Épître aux Éphésiens, que des critiques, il est vrai, tiennent pour non authentique.

b) L'auteur semble se distinguer nettement de la première génération chrétienne et se ranger au nombre de ceux qui ont reçu l'Évangile de seconde main. Le salut qui a commencé à être prêché par le Seigneur, nous a été confirmé, dit-il, par ceux qui l'avaient entendu, II, 3. Or, dans ses Épîtres authentiques, Gal., I, 1, 11, 12, 15, 16; II, 6, saint Paul dit qu'il a reçu son Évangile de Jésus lui-même et qu'il n'est redevable de rien aux apôtres. Il ne peut donc pas être l'auteur de cette Épître. D'ailleurs, il serait étonnant qu'écrivant aux juifs de Jérusalem, il n'ait pas revendiqué son indépendance apostolique. On peut répondre, il est vrai, que l'auteur parle de ses lecteurs, et non de lui-même, puisqu'il leur fait une exhortation. Saint Paul, écrivant aux chrétiens de Jérusalem, n'avait aucune raison d'en appeler à la révélation immédiate du Christ. Au surplus, il n'était pas, comme les autres apôtres, le disciple auriculaire de Jésus et il n'avait pas, comme eux, confirmé la foi des Hiérosolymitains. Ceux-ci connaissaient sa conversion, et il n'était pas nécessaire de la leur rappeler ni de la justifier, au milieu d'une courte exhortation dans laquelle les apôtres étaient nommés incidemment.

c) On oppose avec plus de force à l'authenticité paulinienne de l'Épître les nombreuses différences de doctrine qu'on constate entre elle et les Épîtres de saint Paul. — *a. La théorie générale sur la loi.* — Pour saint Paul, la loi mosaïque est une règle de vie, que Dieu a tracée et qui aurait pu justifier ceux qui l'observaient, si la faiblesse humaine ne l'avait rendue impuissante pour la justification, et c'est pourquoi elle a été abrogée. Rom., VIII, 3. Dans l'Épître aux Hébreux, elle est un ensemble de règlements rituels et moraux, dont le but est de faciliter l'union des hommes avec Dieu; elle était le signe et le moyen de l'alliance entre Dieu et les hommes. Elle a été abrogée parce qu'elle était imparfaite, et, par suite, impuissante et inutile. Heb., VII, 18, 19. Saint Paul dit que la loi a été abrogée par Jésus; l'Épître ne le dit pas. D'après saint Paul, elle devait préparer l'Évangile; d'après l'Épître, elle en était seulement l'ombre et la figure, VIII, 5; IX, 8; X, 1. Cependant saint Paul la tient aussi pour une ombre de l'avenir. Col., II, 17. D'ailleurs, les deux points de vue, quoique différents, ne sont pas contradictoires et peuvent se compléter. Enfin, l'Épître présente avec la doctrine de l'apôtre sur la loi plusieurs points de contact. Ainsi la loi a été révélée par les anges, Heb., II, 2, et promulguée par eux, Gal., III, 19; elle est impuissante et inutile, Heb., VII, 18; Gal., IV, 19 (si on entend d'elle les éléments grossiers du monde); elle n'a rien amené à la perfection, Heb., VII, 19; elle est incapable de justifier, Gal., II, 16; elle n'inspirait que la crainte, Heb., XII, 18-21; Rom., VIII, 3; Gal., III, 3; IV, 3; les sacrifices qu'elle commandait ne pouvaient rendre parfaits ceux qui les offraient, Heb., X, 1; elle ne justifiait personne, Gal., III, 11; les biens futurs dont elle était l'ombre étaient la cité future, Heb., XII, 22; XIII, 14, la Jérusalem céleste Gal., IV, 26. — *b. Christologie.* — Jésus-Christ crucifié et ressuscité est le centre de la christologie de saint Paul, Rom., VI, 4-9, etc.; dans l'Épître aux Hébreux, c'est Jésus monté au ciel et assis à la droite de son Père, I, 3; VIII, 1; IX, 11. S'il s'est incarné, ce n'est pas pour la même raison : pour l'apôtre, Jésus, de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour enrichir les hommes par sa pauvreté, II Cor., VIII, 9; il s'est dépouillé lui-même, étant en forme de Dieu, Phil., II, 6, 7; il s'est donc fait homme pour sauver et relever l'humanité abaissée et déchue, tandis que, dans l'Épître aux Hébreux, il convenait que Dieu amenât ses fils à la gloire en les sauvant par la passion de son Fils, II, 10, qui a sauvé tous les hommes par sa propre perfection, V, 9. Pour saint Paul, Jésus-Christ est mort pour le pécheur, en se substituant à lui; pour satisfaire à la justice de Dieu

il a souffert à la place du coupable. Gal., III, 13; Rom., VIII, 3; II Cor., v, 15, 21. Dans l'Épître aux Hébreux, le sacrifice de Jésus-Christ remplace les sacrifices de l'ancienne loi; or, s'il a une valeur supérieure, il a obtenu son effet de la même manière : pour gagner les faveurs divines, le juif détruisait un objet qui lui appartenait, Jésus a offert sa vie pour obtenir la rémission des péchés des hommes; il a expié leurs fautes, il ne s'est pas substitué à eux. Enfin, l'Épître est seule à présenter Jésus-Christ comme le grand-prêtre de la nouvelle alliance. Néanmoins, la christologie de l'Épître se rencontre avec celle de saint Paul en beaucoup de points. Le Fils est le rayonnement de la gloire de son Père et l'image de son être, Heb., I, 3; il est l'image de Dieu, II Cor., IV, 4; Col., I, 15; dans la forme de Dieu, Phil., II, 6. Il est l'héritier de toutes choses parce qu'il a créé les siècles, et il porte toutes choses par la puissance de sa parole. Heb., I, 2, 3. Toutes choses ont été créées en lui. Col., I, 16. Il est πρωτότοκος, Heb., I, 6; πρωτότοκος τῆς πάσης κτίσεως. Col., I, 15. Le Fils de Dieu a été envoyé par son Père dans les derniers temps, Heb., I, 1, dans la plénitude des temps. Gal., IV, 4. Il a participé à la chair et au sang, afin d'anéantir celui qui a la puissance de la mort, Heb., II, 1; Dieu a condamné le péché dans la chair, en envoyant son Fils ἐν ὁμοιώματι σαρκός. Rom., VIII, 3. Jésus s'est offert en sacrifice une seule fois, Heb., VII, 27; le Christ ressuscité ne meurt plus. Rom., VI, 9. Jésus a passé par les souffrances de la mort à la gloire. Heb., II, 9; Phil., II, 8-9. Il s'est assis à la droite de la grandeur dans les hauteurs, Heb., I, 3, et Dieu lui a dit : Assieds-toi à ma droite, I, 13; Dieu l'a assis à sa droite dans les cieux. Eph., I, 20. Il est supérieur aux anges. Heb., I, 4-14; Eph., I, 21; Col., II, 10. Il a reçu un nom qui le rend supérieur aux anges, Heb., I, 4, qui est au-dessus de tout nom. Phil., II, 9. Ses humiliations passées sont la mesure de sa gloire. Heb., II, 8, 9; Phil., II, 8, 9. Toujours vivant, il peut toujours sauver par ses interpellations ceux qui veulent arriver à Dieu, Heb., VII, 25; ressuscité, il interpelle pour nous. Rom., VIII, 34. Il apparaîtra une seconde fois pour sauver ceux qui l'attendent, Heb., IX, 28; nous attendons la gloire de notre Sauveur. Tit., II, 13. Le fond de la christologie de l'Épître est donc identique à celle de saint Paul au point que, si l'apôtre n'est pas lui-même l'auteur de la lettre, celle-ci est au moins l'œuvre d'un de ses disciples. — *c. Rapports du chrétien avec Jésus.* — Ils ne sont pas les mêmes pour saint Paul et pour l'auteur de l'Épître. Pour saint Paul, le Christ vit dans le chrétien, Gal., II, 20, et le chrétien vit dans le Christ, Rom., VIII, 1; I Cor., I, 30; les chrétiens sont les membres du Christ, I Cor., VI, 15; Eph., I, 23; III, 17, etc.; le chrétien est transfiguré en l'image du Christ. Rom., VIII, 29; II Cor., III, 18. Selon l'Épître aux Hébreux, le Christ est assis à la droite de Dieu; il officie au ciel comme grand-prêtre, et les chrétiens élèvent vers lui leurs cœurs par la foi. Cependant de là-haut, il nous regarde comme ses frères. Heb., II, 11, 12; Rom., VIII, 17. Nous sommes participants du Christ, Heb., III, 14; I Cor., x, 16, 17, et cette participation suppose l'union la plus intime. Nos bonnes œuvres sont les siennes. Heb., XIII 21; Phil., I, 6; II, 13. — *d. Notion de la foi.* — Dans l'Épître aux Hébreux, la foi est le support, le fondement des choses que l'on espère, une preuve de celles que l'on ne voit pas, XI, 1. Voir col. 58 sq. Elle est donc un acte de l'intelligence. Cette notion intellectualiste de la foi se retrouve souvent en saint Paul. Gal., III, 25; I Thes., IV, 13; Rom., x, 9. Mais, pour lui, la foi est aussi un acte de volonté, par lequel le croyant se donne à Jésus-Christ et vit en Jésus-Christ. Gal., II, 19, 20. L'idée de l'union mystique du croyant à Jésus-Christ n'est pas exprimée dans l'Épître aux Hébreux. Cependant, la foi y apparaît aussi comme un don du cœur, x, 22. Mais il y a d'autres ressemblances entre l'Épître et celles de saint Paul au sujet de la foi. C'est elle qui justifie, et le même texte d'Habacuc, II, 14, est cité par l'apôtre, Rom., I, 17; Gal., III, 11, et dans l'Épître, x, 38. L'auteur de celle-ci engage ses lecteurs à imiter ceux qui par la foi et la persévérance ont recueilli l'héritage promis, VI, 12. C'est par la foi que Noé devint héritier de la justice qui provient de la foi, XI, 7. La foi d'Abraham en une nombreuse postérité, provenant d'Isaac, est louée. Heb., XI, 17-19; Gal., III, 6-9. Il y a donc des ressemblances de doctrine, même dans les points divergents, et dans les cas de divergence il n'y a pas opposition radicale, mais seulement point de vue différent.

On remarque d'autres ressemblances de doctrine encore entre l'Épître et les lettres de l'apôtre. On y trouve les mêmes règles pratiques de conduite et les mêmes recommandations : vivre en paix avec tous, Heb., XII, 14; Rom., XII, 8; profiter des grâces de Dieu, Heb., XII, 15; II Cor., VI, 1; pratiquer la patience, Heb., VI, 12; x, 36; XII, 1; Rom., v, 3, 4, etc.; la prière, Heb., IV, 16; Eph., VI, 18, etc.; l'hospitalité, Heb., XIII, 2; Rom., XII, 13, quoique ce ne soit pas pour le même motif. Par suite, il semble bien que, du côté de la doctrine, il n'y a rien qui aille directement contre l'authenticité paulinienne de l'Épître aux Hébreux. Dans chacune de ses lettres authentiques, l'apôtre expose des doctrines nouvelles, celles qui allaient à son but immédiat; il a pu agir de même en écrivant aux chrétiens de Jérusalem. Les nombreuses coïncidences de fond entre l'Épître aux Hébreux et les autres lettres de saint Paul seraient plutôt favorables à l'authenticité paulinienne. Les divergences ne me paraissent pas être, à elles seules, un argument décisif à l'encontre. Elles prouvent seulement la différence de rédacteur, si on les joint aux divergences de style, qui sont les plus saisissantes. Elles restent cependant des indices clairs que le rédacteur de l'Épître était un disciple de l'apôtre.

2. *De la forme.* — Les différences de forme portent sur le vocabulaire et sur le style. — *a) Vocabulaire.* — Thayer a compté dans l'Épître 168 ἅπαξ λεγόμενα. Le nombre en est égal à celui des Épîtres pastorales, mais il est supérieur à celui des Épîtres de saint Paul. Cf. B. F. Westcott, *The Epistel to the Hebrews*, Londres, 1889, p. XLIV-XLVI. Comparé à celui de saint Paul, le lexique de l'Épître comprend 292 mots, dont 162 sont des mots composés; les 130 autres sont des mots d'usage courant, dont l'apôtre se serait servi s'ils avaient fait partie de son vocabulaire. Ce sont, par exemple, des conjonctions, prépositions et adverbes : ὅθεν, ἐάνπερ καθ' ὅσον, καίτοι; des mots, tels que ἱερεύς employé 14 fois et ἀρχιερεύς 17 fois dans l'Épître, et jamais par saint Paul. Les prépositions ἀπό, κατά, μετά, les plus fréquentes dans l'Épître, diffèrent de celles qu'emploie surtout l'apôtre. Les verbes ne gouvernent pas le même cas : κοινωνεῖν gouverne le génitif, Heb., II, 14, le datif, Rom., XII, 13; XV, 27, et l'accusatif, Gal., VI, 6; κρατεῖν le génitif, Heb., IV, 14, et l'accusatif, Col., II, 19. Le verbe εὐαγγελίζομαι est toujours employé par saint Paul à la voix moyenne; il l'est deux fois à la voix passive dans l'Épître, IV, 2, 6. Saint Paul s'est servi 32 fois de l'optatif, qu'on ne retrouve qu'une fois seulement dans l'Épître. Celle-ci a des expressions particulières : διαφορώτερον ὄνομα κληρονομεῖν; εἶναι εἰς πατέρα; ἀρχὴν λαμβάνειν καλεῖσθαι; προσέρχεσθαι θρόνῳ χάριτος; κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν; θεὸς ζῶν; ζῶν ὁ λόγος; des termes ou des formules préférées : κρείττων, 11 fois (dans saint Paul, seulement I Cor., XII, 31); προσέρχεσθαι τῷ θεῷ, 5 fois (1 fois dans Paul, I Tim., VI, 3); τελειόω, 9 fois (seulement 1 fois en Paul, Phil., III, 12). Par contre, l'Épître n'emploie pas des mots caractéristiques, qui sont fréquemment sous

la plume de l'apôtre. D'autres termes, familiers à saint Paul, ne sont usités que rarement dans l'Épître. Cependant, le lexique de l'Épître présente de nombreuses ressemblances avec celui de saint Paul : 53 mots, non employés dans le reste du Nouveau Testament; 55 plus fréquemment employés par l'apôtre et dans l'Épître; 32 mots de l'Épître ont des termes apparentés dans les lettres de saint Paul; 69 mots de l'Épître ont un sens spécifiquement paulinien; 57 manières de parler et liaisons de mots, tout à fait caractéristiques, sont communes à l'Épître et aux lettres de saint Paul; 82 manières de parler sont analogues à celles de l'apôtre; 43 idées, exprimées dans les mêmes termes, sont plus ou moins développées dans le même contexte par Paul et dans l'Épître. Cf. B. Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 250-257. Ces ressemblances ne prouvent pas sans doute que l'Épître aux Hébreux est l'œuvre de l'apôtre, mais les divergences de lexique ne suffisent pas non plus à prouver qu'elle n'est pas de sa main. Le vocabulaire de l'apôtre était très varié, parce que, dans ses lettres, il traitait des sujets différents. Assurément, l'absence, dans l'Épître, d'expressions et de particules dont saint Paul semble ne pouvoir se passer, la présence de locutions étrangères à sa terminologie doivent être prises en considération. Néanmoins, le lexique seul ne permet pas, à mon sentiment, de trancher la question d'authenticité paulinienne ou non paulinienne. C'est le style de l'Épître qu'il faut examiner avant tout : s'il exige une main différente de celle de saint Paul, le vocabulaire divergent confirmera la conclusion.

b) *Style.* — De tous les écrits du Nouveau Testament l'Épître aux Hébreux est celui dont la langue contient le plus d'éléments littéraires. D'après Blass, c'est le seul qui, pour la structure des phrases et pour le style, témoigne du soin et de l'habileté d'un écrivain artiste; c'est le seul où soient évités les hiatus qui n'étaient pas admis dans la bonne prose classique. *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, 2e édit., Gœttingue, 1902, § 82, n. 2, p. 303-304. Le début, I, 1-4, constitue une première période complète selon les idées des anciens, une période à deux membres, à laquelle se rattachent des phrases incidentes, puis une période à quatre membres, à laquelle s'ajoute une nouvelle période à deux membres. Le reste est composé dans un style aussi coulant et d'une aussi belle rhétorique. L'œuvre entière, spécialement pour la composition des mots et des phrases, est un morceau de prose artistique. Paul, au contraire, ne prend généralement pas la peine de soigner ainsi son style; aussi, malgré toute son éloquence, les périodes artistiques ne se rencontrent pas dans ses écrits; les parenthèses et les anacoluthes y sont nombreuses. *Ibid.*, § 79, n. 7, p. 286-287.

Le même philologue a souligné le rythme de l'Épître aux Hébreux. Sans parler de l'hexamètre, XII, 13, et des deux trimètres qui se suivent, 14, 15, on constate dans toute l'Épître la ressemblance du début et de la fin des phrases et des membres de phrase. Les finales ou les débuts des mots et des phrases rendent le même son, ou bien le début des mots correspond à la fin, ou inversement. C'est le rythme qu'on enseignait dans les écoles de la Grèce et de Rome. On y retrouve le choriambe, le pæon, le tribraque et les autres formes du vers grec. *Ibid.*, § 83, n. 3, p. 304-305. Blass a scandé plus tard l'Épître entière, *Die rythmische Composition des Hebräerbriefes*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1902, p. 420-461; (*Barnabas*), *Brief an die Hebräer. Text mit Angabe der Rythmen*, Halle, 1903. Mais les idées de Blass sur le rythme dans les Épîtres de saint Paul et l'Épître aux Hébreux n'ont pas été admises par les critiques.

Le style de l'Épître est, dans son ensemble, très soigné. Il contient peu d'hébraïsmes et très peu des irrégularités et des incorrections (anacoluthes, hyperbates, accord avec le sens), qui sont très nombreuses dans les Épîtres de saint Paul. Les parenthèses qui, sous la plume de Paul, restent des phrases inachevées ou incomplètes, sont dans l'Épître aux Hébreux maniées avec dextérité; quoiqu'elles soient longues, ou même redoublées, elles ne rompent pas la régularité de la construction, VII, 20-22; V, 7-10; XII, 1, 2, 18-24. L'enchaînement parfait du discours, l'art des transitions naturelles, le ton oratoire soutenu sans effort, la maîtrise de la langue caractérisent le style de cet écrit et le distinguent de celui de l'apôtre. Les périodes sont régulièrement construites et balancées par l'emploi normal de la protase et de l'apodose reliées par μέν et δέ. Tous les meilleurs artifices de la rhétorique sont employés. Paul est un dialecticien qui argumente; l'auteur de l'Épître est un orateur qui ordonne son plan, qui aime les effets de style et recherche le beau langage. Le style de l'apôtre est fougueux et passionné; celui de cet écrivain est calme et tranquille.

Le genre de l'argumentation est différent des deux côtés. Saint Paul varie ses preuves et recourt tour à tour aux arguments métaphysiques, psychologiques et moraux, et il les complète par la preuve scripturaire. L'auteur de l'Épître emploie presque exclusivement cette dernière preuve sous des formes différentes. Sa manière d'amener les citations bibliques diffère aussi de celle de l'apôtre. On a relevé dans son œuvre 29 citations littérales et 47 réminiscences; quelques-unes se retrouvent dans les lettres de Paul. Les citations sont toujours anonymes, tandis que saint Paul nomme assez souvent l'auteur. Les passages bibliques sont présentés comme paroles de Dieu, I, 1, 5, 7; V, 5, ou du Fils, II, 12, 13, ou du Christ, X, 5, ou du Saint-Esprit, III, 7; X, 15, alors même que l'écrivain sacré parle en son nom et de Dieu à la troisième personne, IV, 4-8; X, 30; II, 13. Saint Paul n'attribue à Dieu que les paroles qu'il a réellement prononcées; mais il applique, comme l'auteur de l'Épître, à Jésus-Christ ce qui est dit de Jahvé. Les formules d'introduction sont générales en saint Paul; or la formule γέγραπται, qui se lit 30 fois dans ses lettres, ne se voit pas dans l'Épître aux Hébreux. On trouve dans celle-ci des formules impersonnelles : εἶπεν, λέγει, εἴρηκεν, φησίν. Saint Paul recourt parfois au texte hébreu, au moins quand il diffère de la version des Septante qu'il cite d'habitude; l'auteur de l'Épître ne cite que le texte grec, même quand il n'est pas d'accord avec l'original, IV, 4; X, 3-10; III, 7; I, 10; XII, 5; VIII, 8; X, 37; XII, 26; VI, 13; IX, 20; X, 20. L'apôtre cite de mémoire et assez librement; l'auteur de l'Épître suit de très près le texte et semble copier son manuscrit. Ses citations sont, d'ailleurs, assez longues, II, 6-8; III, 7-11; VIII, 8-12. Il n'y a dans son œuvre que trois citations libres, I, 6; XII, 20; XIII, 5.

Le procédé d'exposition dans l'Épître est différent de celui des lettres de saint Paul. L'exhortation morale y est intimement mêlée à l'exposé dogmatique, II, 1-4; III, 12-IV, 6; V, 11-VI, 12, etc. L'Épître est un λόγος παρακλήσεως, XIII, 22. Saint Paul procède autrement : il prouve d'abord la vérité qu'il veut démontrer et il en tire ensuite les conséquences pratiques. Il passe souvent d'un sujet à l'autre, brusquement et sans transition. L'auteur de l'Épître ménage habilement les transitions. Voir, I, 1-5, le passage du préambule au sujet de la lettre; IV, 14-V, 1, le retour au sujet après une exhortation morale; IX, 9-12, la transition du sanctuaire aux sacrifices.

Enfin, on a souvent relevé des ressemblances d'expressions et d'idées entre l'Épître aux Hébreux et les écrits de Philon. Pour la langue, on a constaté des mots communs et les mêmes formes de

rhétorique. Quant aux doctrines et aux idées, on a signalé la même manière d'interpréter symboliquement l'Ancien Testament, la même conception du monde visible et de ses rapports avec le monde invisible, les choses d'ici-bas ayant au ciel leur plan et leur modèle, les attributs du Fils de Dieu identiques aux attributs du Logos chez Philon. Toutefois, on ne peut pas dire que l'auteur de l'Épître soit un disciple de Philon et qu'il ait lu ses écrits : il ne connaît pas le Logos, il donne aux expressions communes un autre sens que Philon. On peut conclure seulement que l'auteur de l'Épître a subi l'influence de l'hellénisme, qu'il a emprunté des termes à sa langue et qu'il représente la théologie judéo-hellénistique plutôt que la théologie judéo-palestinienne. On ne peut pas même affirmer catégoriquement qu'il était un juif alexandrin, car ses tendances juives et ses procédés d'exégèse étaient répandus chez tous les juifs de la dispersion.

De ces divergences de style, de diction, de manière de traiter le sujet et de ces tendances hellénistiques, on conclut généralement la différence d'auteurs, ou au moins de rédacteurs. Cependant on a relevé même sous ce rapport, de nombreuses ressemblances entre l'Épître aux Hébreux et les lettres de saint Paul. Voir Heigl, *op. cit.*, p. 73-92. On ne peut nier que les deux catégories d'écrits n'aient, au point de vue de la diction et du style, des éléments communs. Mais les caractéristiques propres de chacune d'elles ne se rencontrent chez l'autre qu'accidentellement, par exception, çà et là, en passant, et non pas d'une façon continue, de telle sorte que les deux styles demeurent foncièrement différents. Origène l'avait bien vu et il en concluait que si les pensées de l'Épître sont dignes de l'apôtre, le style n'est pas de lui. C'est la position que gardent les critiques catholiques contemporains. A leur sentiment, l'Épître aux Hébreux n'est pas directement paulinienne, n'ayant pas été composée par l'apôtre lui-même; mais ils estiment qu'elle est l'œuvre d'un de ses disciples. Les critiques rationalistes vont plus loin. Joignant la différence de doctrine à la diversité du style, ils prétendent que l'auteur de l'Épître n'est pas un disciple strict de l'apôtre, mais un disciple qui a joint ses idées personnelles aux doctrines du maître et qui représente un paulinisme modéré ou secondaire, et qui est un juif helléniste, peut-être d'origine alexandrine, parce que plusieurs de ses doctrines et de ses expressions propres ressemblent à celles de Philon.

Le 24 juin 1914, la Commission biblique a publié une décision sur l'auteur, le mode et les circonstances de la composition de l'Épître aux Hébreux. Elle reconnaît d'abord que les doutes qui se sont produits dans les premiers siècles, en Occident, chez quelques esprits sur l'inspiration et l'origine paulinienne de cette Épître, principalement à cause de l'abus qu'en faisaient les hérétiques, n'ont pas une force telle, qu'en présence de l'affirmation perpétuelle, unanime et constante des Pères de l'Église orientale, à laquelle s'ajoute le plein consentement de toute l'Église d'Occident après le IVe siècle, en considération des actes des souverains pontifes, des conciles, surtout du concile de Trente, et de l'usage perpétuel de l'Église universelle, il soit permis d'hésiter de la recenser, avec certitude, non seulement au nombre des écrits canoniques — ce qui est défini de foi — mais même parmi les Épîtres authentiques de l'apôtre Paul. Elle déclare aussi que les arguments, tirés soit de l'absence insolite du nom de Paul et de l'omission de l'exorde accoutumé et des salutations finales, soit de la pureté de la langue grecque, de l'élégance et de la perfection de la diction et du style, soit de la manière dont l'Ancien Testament est cité et dont les arguments en sont décrits, soit de quelques prétendues différences de doctrine, ne sont pas capables d'infirmer en quelque manière l'origine paulinienne de cette Épître. Elle reconnaît plutôt que l'accord parfait de la doctrine et des idées, les ressemblances des admonitions et des exhortations et aussi l'accord des locutions et des mots eux-mêmes, accord reconnu même par plusieurs critiques non catholiques et constaté entre cette lettre et les autres écrits de l'apôtre des gentils, prouvent et confirment son origine paulinienne. Cependant, l'apôtre Paul n'est pas à considérer comme l'auteur de cette Épître au point qu'il soit nécessaire d'affirmer non seulement qu'il l'ait conçue et exprimée tout entière sous l'inspiration du Saint-Esprit, mais même qu'il lui ait donné la forme qu'elle a, *salvo ulteriori Ecclesiæ judicio*. Cf. *Acta apostolicæ sedis*, Rome, 1914, t. VI, p. 417-418.

Ainsi donc la Commission biblique, tout en affirmant très catégoriquement l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, admet que Paul n'en est pas l'auteur au même titre que de ses autres lettres. L'Épître n'a pas nécessairement été entièrement conçue et rédigée par lui; quelque autre personnage y a ajouté du sien sous l'inspiration divine, et lui a donné sa forme actuelle. La troisième réponse de la Commission biblique autorise, en termes généraux et un peu voilés, peut-être à dessein, les opinions émises par les critiques catholiques sur la rédaction de l'Épître aux Hébreux. Elle reconnaît équivalemment ce qu'on peut appeler l'authenticité paulinienne indirecte de cette Épître, puisqu'un autre que l'apôtre a pu y ajouter pour le fond et lui donner la forme actuelle. Elle adopte ainsi les vues qu'avait déjà exposées Origène, en unissant la critique à la tradition. Cf. L. Méchineau, *L'Epistola agli Ebrei secondo le risposte della Commissione biblica*, dans *La Civiltà catholica*, 1916, t. I, p. 271-284, 665-679 ; t. II, p. 156-169, 529-545 ; t. III, p. 13-24, 271-282, 532-546 ; t. IV, p. 21-34, 277-287, 528-539 ; 1917, t. I, p. 161-174, 407-420, 663-677 ; t. II, p. 143-156; 480-493; Nit. III, p. 45-57, 311-320.

III. AUTEURS OU RÉDACTEURS DIFFÉRENTS AUXQUELS ON A ATTRIBUÉ L'ÉPITRE. — 1° *Dès l'antiquité.* — 1. *Saint Luc.* — Clément d'Alexandrie pensait que l'évangéliste avait traduit en grec la lettre écrite par Paul en hébreu, pour une raison critique, à cause de la ressemblance du style de l'Épître avec le style de saint Luc. Pour la même raison, quelques critiques modernes ont pensé que Luc était l'auteur de la lettre aux Hébreux. Ainsi, parmi les catholiques, Hug, Döllinger, Zill, Huyghe, et parmi les protestants, Stier, Ébrard, Delitzsch, Belsheim. Il est certain que le style de saint Luc est plus pur que celui des autres évangélistes. Westcott, *op. cit.*, p. XLVIII, a relevé 19 mots ou constructions dont la fréquence dans les Actes caractérise le style de cet écrivain et qu'on retrouve dans l'Épître aux Hébreux. Mais ces ressemblances n'ont rien de frappant ni de décisif; elles ne sont ni caractéristiques ni individuelles, et elles peuvent s'expliquer par le fait que saint Luc est, lui aussi, un disciple de Paul qui écrit le grec littéraire. Saint Luc, il est vrai, a accompagné saint Paul à Rome et a connu Timothée; mais on n'en peut conclure qu'il a rédigé à Rome une lettre où il est incidemment parlé de Timothée. Le séjour à Rome n'est qu'une simple coïncidence qui confirmerait l'attribution de l'Épître à saint Luc, si elle était prouvée par ailleurs, mais qui ne la prouve pas. L'attribution à saint Luc est exclue par cette considération que Luc, païen converti, ne pouvait guère connaître à fond le rituel mosaïque du temple de Jérusalem, comme le connaît l'auteur de l'Épître, ni prendre tant d'intérêt à des observances cérémonielles qui étaient sans valeur à ses yeux, à moins qu'il ne le fît au nom de Paul, qui les connaissait, lui, et qui, tout en les tenant pour abrogées, s'en servait pour confirmer dans leur foi les chrétiens de Jérusalem, venus du judaïsme.

Enfin, le style de saint Luc ne manifeste jamais la rhétorique spéciale et la culture alexandrine du rédacteur de l'Épître aux Hébreux.

Eagar a récemment fait valoir la ressemblance de contenu et de style de l'Épître avec le troisième Évangile et les Actes pour attribuer à saint Luc l'Épître aux Hébreux. *The authorship of the Epistel to the Hebrews*, dans *Expositor*, 1904, p. 74-80, 110-123. Il a trouvé dans les deux écrits la même économie. Les rapports des deux Testaments sont les mêmes. Dans l'Évangile de l'enfance, le service du temple de Jérusalem est décrit dans le ton de l'Épître, par un artiste et un poète. Luc seul parle des anges annonçant la naissance du Fils de Dieu; il présente Jésus comme prêtre et hostie. Il expose la vocation des gentils, surtout dans les Actes et dans les sept paraboles évangéliques qui lui sont propres. L'Épître aux Hébreux est seule avec Luc à retracer les rapports du christianisme avec le judaïsme comme conséquence logique de la doctrine de saint Paul. L'Évangile de Luc est l'Évangile des anges, des pauvres et des malheureux pour qui le Sauveur a de la compassion; il respire la tolérance et la grâce. C'est aussi le caractère de l'Épître aux Hébreux. Le style de Luc présente quelques ressemblances avec celui de l'Épître : quelques allitérations et assonances, des antithèses, des substantifs verbaux actifs, l'emploi fréquent de l'article déterminé, 612 mots communs sur 754, hormis les 154 ἄπαξ λεγόμενα, quelques termes de médecine. Ces ressemblances sont très générales, et il y en a de pareilles entre l'Épître et les lettres de saint Paul. Elles ne prouvent pas l'origine commune des écrits qui les présentent. Il est donc peu vaisemblable que saint Luc soit l'auteur ou même simplement le rédacteur de l'Épître aux Hébreux.

2. *Saint Clément de Rome.* — On lui attribuait l'Épître avant Origène déjà. Eusèbe reconnaissait en lui le traducteur de la lettre, à cause de la ressemblance du style et des pensées de la *I*ª *Cor.* avec elle. Théodoret et le pseudo-Euthalius étaient du même avis. Des critiques catholiques ont pensé, dans les temps modernes, que Clément était le véritable auteur de la lettre : Mash, Reithmayr, Langen, Aberle, Bisping, Kaulen, Cornely. En dehors des citations de l'Épître, la ressemblance de fond et de forme, sur laquelle ils s'appuient, est peu frappante et elle s'explique suffisamment par la connaissance et l'utilisation de l'Épître par saint Clément. D'autre part, le style des deux écrits est si différent que Clément ne peut avoir rédigé l'Épître. Sa pensée est moins originale, son style est moins pur et moins précis; il est monotone, moins soigné, moins rhétorique; il a des caractères différents : beaucoup de mots propres, des phrases coordonnées et non subordonnées; l'Écriture est citée d'une manière spéciale; les doxologies sont multipliées. Bref, les idées de Clément et la manière de les exprimer témoignent d'une autre orientation d'esprit. Enfin, si Clément avait été l'auteur, ou même simplement le traducteur de l'Épître, on l'aurait su à Rome, où l'Épître aux Hébreux a été longtemps inconnue et où on ignorait le nom de l'auteur, quand elle y fut connue.

3. *Saint Barnabé.* — Tertullien lui a attribué l'Épître. Quelques critiques ont prétendu que l'Épître aux Hébreux, qui n'est pas nommée parmi les lettres de saint Paul, était désignée dans le canon du *codex Claromontanus* (VIᵉ siècle), qu'on rapporte au IIIᵉ siècle et à l'Afrique par les mots : *Barnabæ epist. vers. DCCCL.* Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 159. Le nombre des stiques : 850, se rapproche de la longueur de cette Épître. Zahn, *loc. cit.*, p. 170-171, ne trouve pas la preuve suffisante; les chiffres des stiques ne sont pas sûrs et la différence est notable. Jamais l'Épître aux Hébreux n'a été citée en Afrique sous le titre de *Barnabæ Epistola*, et le canon est plutôt alexandrin qu'africain. Zahn, *op. cit.*, t. I, p. 290-294, pensait que la lettre n'avait porté ce titre que dans les communautés montanistes de l'Asie Mineure. Mais quand Tertullien cite, vers 220, l'Épître aux Hébreux comme de Barnabé, il n'est pas encore montaniste. En Orient, on n'a connu l'Épître que comme l'œuvre de saint Paul. Ed. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1913, p. XI, pense que Tertullien n'a pas inventé l'attribution de l'Épître à Barnabé, mais qu'il l'a empruntée aux Romains, qui connaissaient la lettre comme l'œuvre de Barnabé et par suite ne l'admettaient pas au canon biblique. Tel est précisément le sentiment de Tertullien qui estimait toutefois cette Épître plus recevable que le *Pasteur* d'Hermas. On prétend que le témoignage de Grégoire d'Elvire est indépendant de celui de Tertullien et qu'il attesterait une tradition occidentale, qui attribuait l'Épître à Barnabé et dont le point de départ aurait été Rome. Saint Philastre visait peut-être un écrivain qui pensait comme Grégoire d'Elvire. *Hær.*, 89, *P. L.*, t. XII, col. 1201. Dom de Bruyne, *Un prologue inédit des Épîtres catholiques*, dans la *Revue bénédictine*, 1906, p. 84-85, a publié, d'après un manuscrit de l'Ambrosienne du XIᵉ siècle, un catalogue qui débute ainsi : *Canones Novi Testamenti primus Petrus scripsit, secundus Jacobus, tertius Matheus, quartus Judas, quintus Paulus, sextus Barnabas, septimus Lucas, octavus Marcus, nonus Johannes.* L'ordre suivi est l'ordre chronologique; Barnabé serait donc le sixième écrivain du Nouveau Testament. Puisque sa lettre n'a jamais été tenue pour canonique en Occident, puisqu'il est nommé entre Paul et Luc, disciple de Paul, dom de Bruyne en conclut qu'il est considéré comme l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Mais ce catalogue est-il d'origine occidentale? Ne serait-il pas la traduction d'un original grec ? D'un ensemble de considérations, Riggenbach, *op. cit.*, p. XII-XIV, note, conclut que ce catalogue latin dépend de Clément d'Alexandrie, dont les *Hypotyposes* ont été traduites en latin par Cassiodore. Par suite, sous le nom de Barnabé, il n'y a que l'Épître de Barnabé qui puisse être désignée et qui était déjà traduite en latin au IVᵉ siècle.

L'attribution de l'Épître aux Hébreux à Barnabé a été adoptée par quelques catholiques, Maier, Fouard, et par un plus grand nombre de protestants, J. E. Ch. Schmidt, Ullmann, Twesten, Wieseler, Volkmar, Ritschl, Gran, Thiersch, B. Weiss, Keil, Kubel, Salmon, H. Schulz, Overbeck, Lagarde, Zahn, Blass, Bartlet, Ayles, Dibelius, Endemann, Riggenbach, et par Renan. En dehors de la tradition occidentale, ils font valoir les caractères généraux de l'Épître. Barnabé était de la génération sub-apostolique, juif de race, helléniste d'éducation, compagnon de saint Paul, ayant vécu dans son intimité, l'ayant souvent entendu parler, étant par suite bien au courant de ses doctrines. Il avait entendu aussi la prédication qui faisait le fond de la tradition évangélique; il connaissait probablement les écrits de saint Luc et de saint Pierre, ou tout au moins leurs sources. Il avait été le maître de saint Marc. Lévite, il était au courant du rituel mosaïque, et Blass a supposé que la forme rythmique de l'Épître était l'œuvre d'un lévite, habitué au chant des psaumes dans le service liturgique. Natif de Chypre, Barnabé a parlé grec dès son enfance, et la littérature alexandrine a pu lui être familière. Il était au mieux avec la communauté chrétienne de Jérusalem, à laquelle il avait abandonné ses biens, Act., IV, 37, et il jouissait d'une grande autorité en Palestine. Act., XI, 24. La lettre qui porte son nom ne peut être un obstacle à cette attribution, puisqu'elle n'est pas de lui. Par conséquent, la différence de style et de doctrine des deux écrits s'explique par la diversité des auteurs.

La tradition occidentale est-elle aussi favorable

qu'on le prétend à l'attribution de l'Épître aux Hébreux à Barnabé? Tertullien en est plus probablement le point de départ, et il a fait une conjecture. Il n'y a pas de preuve positive d'une tradition antérieure. Saint Jérôme ne connaît que Tertullien de ce sentiment, et saint Philastre le vise peut-être. La tradition montaniste, admise par Zahn, est réfutée avec raison par Riggenbach. La tradition romaine que ce dernier suppose n'est fondée sur aucun argument positif; elle n'est qu'une simple déduction. Rome ne connaissait pas la lettre aux Hébreux, que Clément avait citée, ou au moins elle ne connaissait pas son auteur, et c'est pourquoi elle ne l'admettait pas au canon biblique. Le catalogue, publié par dom de Bruyne, n'a pas la signification que l'éditeur lui avait donnée. Grégoire d'Elvire, qui est isolé, a pu connaître le sentiment de Tertullien et l'adopter. L'attribution à Barnabé n'est pas une tradition; c'est seulement une hypothèse, comme celles concernant Luc et Clément, faite par un ou deux écrivains ecclésiastiques. Les caractères généraux de l'Épître, mis en rapport avec ce que nous savons de Barnabé, ne prouvent pas qu'il soit l'auteur de cette lettre; ils donnent seulement quelque vraisemblance à l'hypothèse. Tous ne sont pas certains : sa connaissance de la littérature alexandrine est supposée. D'autre part, Barnabé n'a pas toujours partagé les idées de Paul. Il s'est séparé de lui, non pas seulement à cause de son parent Jean Marc, Act., xv, 37-39, mais encore au sujet des observances judaïques, quand, à Antioche, il participa à l'hypocrisie de Céphas. Gal., II, 13. Il n'avait pas l'énergie et la logique de raisonnement qu'on remarque, Heb., v, 11-12; vi, 12, etc. Dans leurs prédications communes, Paul était le chef de la parole; c'est pourquoi à Iconium il est pris pour Mercure et Barnabé pour Jupiter. Act., xiv, 10-12. La rhétorique de l'Épître aux Hébreux n'est guère attribuable à un lévite, originaire de Chypre. Il n'est pas nécessaire d'être lévite pour s'occuper du sacerdoce et des sacrifices juifs, comme l'a fait l'auteur de l'Épître; tout juif pouvait en faire autant, Paul aussi bien que Barnabé. La forme rythmée n'est pas nécessairement l'œuvre d'un lévite habitué au chant des psaumes. Tout lecteur de l'Ancien Testament connaissant le rythme des livres poétiques, et écrivant à des Hébreux, il pouvait adapter son style au genre littéraire des écrits, lus par ses correspondants. Cf. P. Batiffol, *De l'attribution de l'Épître aux Hébreux à saint Barnabé*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 278-283.

2° *Dans les temps modernes.* — 1. *Apollo.* — Luther est le premier tenant de cette attribution. Beaucoup de protestants l'ont acceptée: Osiander, Le Clerc, Heumann, Lorenz, Müller, Semler, Ziegler, de Wette, Bleek, H. A. Schott, Tholuck, Guericke, Lünemann, Bunsen, Kurtz, L. Schulze, Farrar, Alford, de Pressensé, Davidson, Hilgenfeld, Scholten, Pfleiderer, et quelques catholiques, Feilmoser, Belser et Rohr. Apollo était un juif de l'entourage de Paul et il connaissait Timothée. Il était d'Alexandrie, et il pouvait avoir fréquenté l'école de Philon. Il était très éloquent et très versé dans l'Écriture. Act., xviii, 24. A Éphèse et à Corinthe, il avait discuté avec les juifs, et à Corinthe il avait un parti. I Cor., iii, 5.

Ces arguments montrent tout au plus qu'Apollo *pourrait* avoir composé l'Épître aux Hébreux, s'il n'y avait pas à l'encontre quelque objection décisive On ne voit pas, en effet, ni quand ni comment Apollo aurait acquis le droit de parler en maître à l'Église de Jérusalem, avec laquelle il n'a eu aucune relation. L'attribution à Apollo manque donc de base historique comme de fondement traditionnel.

J. Albani a fait valoir récemment en faveur de cette attribution un argument nouveau : le parallélisme de fond et de forme entre I Cor., iii, 1-9, où il est question d'Apollo, et Heb., v, 11-vi, 8. Il y a remarqué le même ordre de pensées, les mêmes images, dans un contexte pourtant différent. Il lui paraît donc vraisemblable que l'auteur de l'Épître aux Hébreux connaissait la Ire lettre aux Corinthiens et s'est servi des versets 1-9 du c. iii. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1904, p. 88-93. La ressemblance et même la dépendance indiquées ne prouvent pas qu'Apollo soit l'auteur de l'Épître aux Hébreux. C'est une curieuse coïncidence qui serait plutôt en faveur de l'authenticité paulinienne.

Reuss hésitait entre Barnabé et Apollo, et A. Seeberg est encore dans la même hésitation. Credner a admis successivement ces deux attributions.

2. *Silas.* — Mynster, *Kleine Schriften*, 1825, p. 91-92, Böhme, F. Godet, dans *Expositor*, 1888, t. vii, p. 241-242, ont pensé à ce personnage, uniquement parce qu'il était disciple de saint Paul.

3. *Priscille et Aquila.* — A. Harnack a imaginé cette nouvelle attribution. *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1900, p. 16-41. Adressée à une Église familiale de vieux chrétiens de Rome, cette Épître a plusieurs auteurs. L'emploi du pronom *nous*, xiii, 18, n'est pas purement littéraire, puisqu'au verset 23 qui suit, il y a un autre pronom pluriel de la première personne, qui est un pluriel réel et qui désigne un groupe dont Timothée est le collègue. Or, les auteurs sont le couple Aquila et Priscille, des maîtres instruits et éloquents qui ont converti Apollo. Priscille surtout a rempli ce rôle. Act., xviii, 26. Tous deux ont été collaborateurs de Paul dans le Christ Jésus. Rom., xvi, 3. C'était donc des évangélistes et des docteurs. Leur action a été œcuménique, Rom., xvi, 4. Ils ont écrit une lettre pour recommander Apollo à l'Église de Corinthe. Act., xviii, 27. Ils ont écrit aussi l'Épître aux Hébreux, et c'est Priscille surtout qui aurait tenu la plume. On reconnaîtrait sa main à quelque chose de féminin qu'on remarque dans l'Épître.

Il n'est pas nécessaire de réfuter longuement cette hypothèse. M. Harnack a exagéré le rôle doctrinal des deux époux pour leur attribuer une lettre aussi doctrinale que l'Épître aux Hébreux. L'enseignement de Priscille ne répond guère à la parole de saint Paul : « Que les femmes se taisent à l'église ! » I Cor., xiv, 34. Enfin, l'unité d'auteur apparaît clairement dans toute l'Épître et l'interprétation du *nous* de la pluralité d'auteurs ne s'impose pas, et la main d'une femme ne se fait guère sentir.

Notons encore que Velch a attribué cette Épître à saint Pierre, *The authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899, et dom Chapman, *Revue bénédictine*, 1905, t. xxii, p. 49-62, et Perdelwitz, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1910, p. 105-111, à Aristion, le presbytre d'Asie, qui aurait écrit aussi la finale de Marc. Ramsay a nommé le diacre Philippe.

Mais, sans désigner aucun nom, beaucoup de critiques se bornent à dire que la lettre est d'un Juif alexandrin (Eichhorn, Seyffarth, Schott, Neudecker, Baumgarten-Crusius, Ewald, Hausrath, Kluge, Lipsius, von Soden, Holtzmann, Ménégoz, Jülicher, Rendall, Westcott, Vaughan, Hollmann, Windisch. En effet, aucune des hypothèses faites sur l'auteur de l'Épître n'est prouvée; aucune n'est entièrement satisfaisante. Il est donc plus sage de se borner à dire que le dernier rédacteur de l'Épître est un disciple inconnu de saint Paul, peut-être de culture alexandrine. C'est ce disciple inconnu, qui, sous l'inspiration divine, aurait ajouté quelque chose à l'Épître de son maître et lui aurait donné sa forme actuelle.

II. Destinataires. — La question des destinataires

de l'Épître est aujourd'hui presque aussi discutée que celle de son auteur. Ce qui crée la difficulté, c'est l'absence d'adresse au début de la lettre et d'indication précise sur la nationalité et le lieu de la résidence des destinataires dans le cours de l'écrit. Toutefois, la lettre n'est pas une encyclique, envoyée à toutes les Églises ou à un groupe déterminé d'Églises. Elle est adressée à une seule Église entière et non à une fraction d'Église ou à une Église familiale. Le caractère général de l'Épître apparaît dans le dernier verset, où il y a deux πάντας, XIII, 24. Les destinataires formaient une ἐπισυναγωγή, x, 25, qui avait ses chefs, XIII, 17. Si, dans l'antiquité chrétienne, on a intitulé l'Épître *ad Hebræos* et si on a reconnu dans les destinataires les juifs convertis constituant l'Église-mère de Jérusalem, dans les temps modernes, on a pensé à d'autres Églises judéo-chrétiennes. Quelques critiques ont toutefois prétendu que la lettre n'était pas destinée à des juifs. Il y a donc à prouver, d'abord, qu'elle a eu la destination qu'indique son titre, puis à rechercher à quels juifs convertis elle a été envoyée.

1° *L'Épître est adressée à des juifs, et non pas à des païens ou à une Église, mêlée de juifs et de païens.* — 1. *A des juifs convertis.* — En donnant à l'Épître le titre πρὸς Ἑβραίους, l'antiquité chrétienne a déterminé que la communauté à laquelle elle était destinée était de nationalité juive. Dans l'ancienne langue ecclésiastique, les Hébreux sont les juifs ou les judéo-chrétiens en opposition aux païens, II Cor., XI, 22; Phil., III, 5, ou encore les juifs qui parlaient hébreu en opposition avec les juifs parlant grec ou les hellénistes. Act., VI, 1; IX, 22. Ce titre n'est pas seulement attesté par les plus anciens manuscrits qui sont du IVe siècle, ni par les seules versions; il l'est encore par les Pères qui leur sont antérieurs. Jamais, l'Épître n'a eu d'autre titre, et ce titre remonte à la seconde moitié du IIe siècle. Ce n'est donc pas une invention des copistes ou des scoliastes. On peut penser que cette désignation des destinataires se rattache à une tradition qui, au IIe siècle, savait que la lettre avait été adressée aux chrétiens de Jérusalem. C'est plus qu'une conjecture, suggérée par la lecture de l'écrit, plus qu'une présomption. En tout cas, la tradition ecclésiastique a adopté ce sentiment. Pantène et Clément d'Alexandrie l'énoncent, et ils en ont conclu à tort que la lettre avait été écrite en hébreu. Cette conclusion fausse ne diminue pas la portée de leur témoignage sur des destinataires juifs.

Aussi bien, le contenu de la lettre le confirme. L'auteur veut mettre en relief la transcendance personnelle du Fils de Dieu et l'incomparable efficacité de son sacrifice. Il établit de la sorte la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'ancienne pour raviver la foi et l'espérance de ses lecteurs, x, 23. Or, cette démonstration ne s'adresse pas à des païens convertis qui connaîtraient les croyances juives et les observances légales, si tant est que des chrétiens d'origine païenne aient connu, à cette époque, avec tant de détails le rituel juif. L'argumentation suppose des lecteurs nés juifs. Dieu, qui a parlé autrefois à leurs pères par les prophètes, leur a parlé à eux récemment par son Fils, I, 1, 2. Le Fils de Dieu s'est incarné dans la race d'Abraham, II, 16. L'auteur nomme à plusieurs reprises le peuple juif, IV, 9; VII, 5, 11, 27; IX, 7, 19; XI, 25; il ne dit mot des gentils. Seuls, des chrétiens d'origine juive pouvaient comprendre les allusions faites aux prescriptions alimentaires et aux ablutions, IX, 9, 10, aux aspersions du sang des victimes et de la cendre de la vache rousse, IX, 13. Les arguments invoqués et les procédés de dialectique ne pouvaient impressionner et convaincre que des fidèles, juifs de naissance. Dans les premiers chapitres, Jésus est comparé aux anges et à Moïse, organes de l'ancienne alliance, pour montrer sa supériorité et sa divinité. La thèse entière de la supériorité du sacerdoce de Jésus sur le sacerdoce juif, IV, 14-X, 18, vise des juifs qui seuls étaient capables d'en saisir la portée et les détails. Au sujet de la foi, x, 38, 39, on ne rapporte que les exemples des saints de l'ancienne alliance, XI, 1-40, familiers aux lecteurs. L'argumentation est fondée exclusivement sur l'Ancien Testament, dont le caractère typologique est affirmé et constamment admis : les faits et les personnages de la Bible sont présentés comme figuratifs de la vie et de la personne de Jésus; les passages bibliques qui conviennent à Jahvé sont appliqués au Fils de Dieu; le silence de la Genèse sur l'origine de Melchisédech est exploité pour assimiler davantage le roi de Salem au Fils de Dieu, prêtre éternel. Ces moyens de preuves ne pouvaient être employés que pour des juifs dont l'esprit était habitué au caractère figuratif de la loi et à un genre d'argumentation, habituel à leurs docteurs. Les païens convertis, malgré leur initiation chrétienne et l'enseignement religieux qu'ils continuaient à recevoir, n'avaient pas les aptitudes voulues pour concevoir et admettre la doctrine, la dialectique et le vocabulaire de l'Épître aux Hébreux.

2. *Non à des païens convertis.* — Cependant quelques critiques protestants, Schürer, Weizsäcker, Pfleiderer et von Soden, ont prétendu que c'était à d'anciens païens plutôt qu'à d'anciens juifs que l'auteur pouvait parler de péchés volontaires, x, 26, du péché d'incrédulité, III, 12, et de l'endurcissement par la séduction du péché, III, 13. C'était à des païens, qui avaient été prosélytes du judaïsme, qu'il rappelait l'enseignement élémentaire du Christ, la foi en Dieu, la doctrine du baptême et de l'imposition des mains, la résurrection des morts et le jugement éternel, VI, 1, 2; les juifs connaissaient ces doctrines avant leur conversion. C'était des adorateurs d'idoles mortes, donc des païens et non des juifs, qu'il exhortait à servir le Dieu vivant, x, 14. Le conseil donné de ne pas déserter leur assemblée, x, 25, suppose une ἐπισυναγωγή, opposée à celle des juifs. Cf. Grass, *Ist der Hebräerbrief an Heidenchristen gericht*, Saint-Pétersbourg, 1892.

Les passages signalés ne sont que des détails de l'Épître. Ils ne contrebalancent pas l'impression générale que la lettre est adressée à des chrétiens, issus du judaïsme. La mise en garde contre le péché et sa séduction était nécessaire à des juifs autant qu'à des païens, et l'exhortation à ne pas s'endurcir est fondée sur l'exemple des Hébreux dans le désert, III, 7-11 L'enseignement élémentaire, qui est simplement rappelé, est le fond de la prédication apostolique adressé à tous ceux qui voulaient adhérer au Christ. La foi en Dieu n'est pas la foi monothéiste; c'est ici la foi en Jésus, III, 14, que des juifs convertis pouvaient perdre. Les œuvres mortes ne sont pas nécessairement les actes de culte rendus aux idoles, en opposition avec le service du Dieu vivant ou du vrai Dieu comme Act., XIV, 14; ce sont les péchés mortels. Cf. Heb., VI, 1. L'expression de Dieu vivant est une formule de l'Ancien Testament, Ps. XLI, 3; LXXXIII, 3; Os., I, 10 (cf. Rom., IX, 26); Jer., x, 10; Dan., XL, 23, qui avait passé dans le langage solennel, comme le prouve l'adjuration de Caïphe à Jésus. Matth., XXVI, 63. Elle est répétée quatre fois dans l'Épître, III, 12; IX, 14; x, 31; XII, 22. Elle n'est pas nécessairement opposée aux idoles mortes; elle signifie seulement que Dieu se manifeste comme vivant et qu'il tient réellement sa parole. Cf. II Cor., III, 3. Le servir, c'est être chrétien, en évitant le péché, et l'exhortation ainsi comprise peut s'adresser à des juifs convertis. exposés par la persécution à renoncer au Christ. Dans le conseil donné aux lecteurs de ne pas abandonner leur assemblée, s'il y a opposition avec la synagogue juive, c'est pour empêcher les convertis de retourner à celle-ci. Le mot

ἐπισυναγωγή est emprunté, semble-t-il, à II Mac., ii, 7, il désigne le lieu de l'assemblée chrétienne par un nom juif, cf. II Thes., ii, 1, ce qui confirme plutôt que les destinataires de l'Épître étaient juifs. L'absence d'allusion au culte païen, jointe au goût de terroir juif qu'on sent dans toute la lettre, exclut positivement des destinataires sortis du paganisme.

3. *Non pas à une Église formée de païens et de juifs convertis.* — A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 130, et A. Harnack, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1900, p. 18-19, ont prétendu que l'Épître avait été rédigée à une époque où la distinction entre juifs et païens était hors de mode dans l'Église et que tous les passages où l'on avait vu des allusions à des juifs convertis pouvaient s'appliquer à des païens. Ils en concluaient qu'elle était destinée à des Romains, qui étaient venus au Christ tant du judaïsme que du paganisme. Windisch s'est rallié à ce sentiment. Non, tous les traits de l'Épître ne s'appliquent pas aussi bien à des païens qu'à des juifs, et il suffit d'en citer un exemple, xiii, 9-11. Lors même donc qu'à la rigueur quelques-uns pourraient s'entendre des gentils, l'impression générale demeure que la lettre suppose un état d'âme que seuls des judéo-chrétiens ont pu avoir.

2° *A quels juifs convertis l'Épître fut-elle destinée ?* — Quelques critiques ont prétendu qu'elle était adressée à tous les chrétiens issus du judaïsme. La lettre n'a pas les caractères d'une encyclique, et son auteur paraît avoir en vue des lecteurs qu'il connaît personnellement, v, 11, 12; x, 22-24. Elle était donc plutôt envoyée à une communauté judéo-chrétienne en particulier. A laquelle? On a nommé parfois les Églises de Corinthe, de Thessalonique, d'Antioche, de Ravenne, de la Galatie, et même celle de Jamnia. Ces désignations n'ont aucun fondement. L'ancienne tradition a enseigné que la lettre était destinée aux chrétiens de Jérusalem ; des critiques modernes ont pensé aux communautés judéo-chrétiennes d'Alexandrie et de Rome.

1. *A l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem.* — On peut apporter en ce sens de bons arguments. Le titre πρὸς Ἑβραίους vise les Juifs convertis de Jérusalem. Dans le Nouveau Testament, les Ἑβραῖοι sont des chrétiens d'origine juive, qui parlent araméen, par opposition aux Ἕλληνες ou Ἑλληνισταί, qui parlent grec. La tradition ecclésiastique a entendu le titre dans ce sens. La communauté chrétienne de Jérusalem était la seule où il n'y eut pas de convertis de la gentilité. Du reste, le contenu de l'Épître confirme cette interprétation du titre. Les lecteurs connaissaient à fond le culte juif et le service lévitique, et ils l'avaient eu sous les yeux. Il n'y a pas le moindre indice qu'il ait cessé d'être pratiqué. Au contraire, il est dit que les sacrifices juifs continuent à être offerts, viii, 3-5; x, 2; xiii, 9-11. Toutefois, il n'est pas fait mention du temple de Jérusalem, car la description, ix, 2-9, est celle du tabernacle du désert. Le détail que le Christ est mort ἔξω τῆς πύλης, xiii, 12, ne pouvait intéresser que des Palestiniens. Les fondateurs de la communauté avaient été des apôtres directs du Christ, ii, 3; xiii, 7, ce qui s'est réalisé à Jérusalem. Ils étaient morts pour la foi, xiii, 7 : ce qui convient à saint Étienne (35), aux deux Jacques, le Majeur (44) et le Mineur (62). Les lecteurs eux-mêmes ont subi la persécution pour leur foi, x, 32-34; ils n'ont pas encore résisté jusqu'au sang, xii, 4. L'opposition établie entre la Jérusalem terrestre et la Jérusalem céleste, xii, 22, confirme les données précédentes, qui sont loin d'être vagues et générales.

On a prétendu, à l'encontre de ce sentiment, que l'éloge de la charité manifestée à l'égard des saints, vi, 10, convient mieux à une Église étrangère qui aurait assisté de ses aumônes la pauvre communauté de Jérusalem, d'autant que, dans tout le Nouveau Testament, l'expression « les saints » sans adjonction de lieu désigne ordinairement les chrétiens de Jérusalem, pour lesquels on faisait la collecte. I Cor., xvi, 1; II Cor., viii, 4; Rom., xv, 31. Mais, d'abord, cette expression sans nom de lieu ne désigne pas nécessairement les chrétiens de Jérusalem, puisqu'elle est appliquée à tous les chrétiens en général, I Cor., vi, 1, 2; Col., i, 12; Jude, 3; Apoc., xiii, 7, sans qu'elle soit accompagnée, comme ailleurs, de l'adjectif πάντες. L'Église de Jérusalem peut donc être louée de sa charité envers des chrétiens. En outre, le verbe διακονεῖν a un sens général, qui ne peut être restreint à la collecte, et qui est employé avec le mot « les saints », Rom., xii, 13; cf. I Cor., xvi, 15, dans un contexte où il n'est pas question des collectes. Dans l'Épître aux Hébreux, vi, 10, il n'est pas nécessairement question des collectes. Il s'agit d'un autre acte de charité envers les saints, vraisemblablement du même genre que celui qui est rappelé, x, 34, du soin des prisonniers. Les saints ainsi secourus peuvent être des chrétiens de l'Église de Jérusalem, qui sont tous des saints, xiii, 24.

On a dit aussi que la situation de la communauté, telle qu'elle est décrite, v, 11-14, comprenant des chrétiens, qui devraient être des maîtres, mais qui sont encore des enfants en fait de doctrine, ayant besoin d'être instruits des rudiments élémentaires des oracles de Dieu, incapables de recevoir une nourriture solide, ne répond pas à celle de l'Église de Jérusalem, qui a été instruite par les apôtres, gouvernée par saint Jacques et visitée par tant de missionnaires qui, partant de son sein, y revenaient après leurs missions. Or, il est à noter que cette description n'est pas faite à propos de l'enseignement ordinaire, que les lecteurs ont reçu au début de leur conversion et qui est rappelé, vi, 1, 2, mais à propos de la grande et difficile question du sacerdoce de Jésus-Christ, que l'auteur va traiter, v, 11, et pour laquelle ses lecteurs ne sont pas préparés. Les chefs de cette Église n'en avaient pas parlé à leurs fidèles, puisque l'Épître aux Hébreux est l'unique écrit du Nouveau Testament où elle soit exposée. Elle pouvait donc être annoncée en ces termes mêmes aux chrétiens de Jérusalem.

Enfin, si la lettre était destinée aux chrétiens de Jérusalem, elle aurait dû être écrite, non pas en grec, mais bien en araméen, comme l'avaient supposé Pantène et Clément d'Alexandrie. Mais le rédacteur ignorait peut-être l'araméen et même pour écrire aux chrétiens de Jérusalem, il a employé le grec, la langue internationale de cette époque, qui était, d'ailleurs, parlée et comprise à Jérusalem par beaucoup d'habitants, et la lettre a pu être interprétée en araméen pour les chrétiens qui n'entendaient pas le grec.

A cause de la langue, Riehm a pensé que la lettre a été adressée à un groupe de juifs hellénistes, membres de l'Église de Jérusalem. Le P. Lemonnyer tient cette hypothèse comme la plus satisfaisante et il dit qu'on peut s'y rallier jusqu'à plus ample informé. *Épîtres de saint Paul.* Deuxième partie, Paris, 1905, p. 199.

Barklet, dans *Expositor*, 1903, t. viii, p. 382-383, en s'appuyant sur les métaphores, empruntées à la vie maritime, ii, 1; vi, 18, 19, et sur la description vivante des courses dans l'amphithéâtre, x, 33, a conclu que les judéo-chrétiens, auxquels la lettre était destinée, habitaient une ville rapprochée de la mer et à moitié grecque. Les allusions à leur histoire et aux vices qu'ils doivent éviter indiquent aussi un pays de ce genre. Les lecteurs n'ont pas supporté toutes les persécutions précédentes des Églises palestiniennes, x, 32 sq. Ils étaient riches, xiii, 5, et livrés aux plaisirs de la chair, xiii, 4. Or, cette situation, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, xx, 8, 9, convenait à l'Église de Césarée de Palestine. Sous Félix, les juifs riches et les païens cherchaient à occuper la plus haute situation. Néron,

en 61, enleva aux juifs leurs droits et reconnut les païens seuls comme maîtres de la ville. La lettre aux Hébreux fut écrite pour consoler les juifs de la misère qui s'ensuivit pour eux, et eux-mêmes n'étaient pas encore revenus au bon ordre. La lettre serait donc à placer entre 60 et 66. D'autre part, les événements de Jérusalem, la mort de saint Jacques, Josèphe, *Ant. jud.*, xx, 9, 1, avaient eu un contre-coup à Césarée, et les judéo-chrétiens de cette ville étaient à la veille d'une persécution. La lettre daterait donc de 62 et serait du commencement de l'été. — Ces arguments ne suffisent pas à justifier la destination de l'Épître à l'Église de Césarée, sur laquelle nous sommes peu renseignés. Les métaphores nautiques pouvaient être comprises par les chrétiens de Jérusalem, aussi bien que celle des jeux grecs, qu'ils connaissaient. D'autres images indiquent un pays de culture, vi, 7, 8. L'auteur écrivait peut-être dans un port d'Italie, en attendant Timothée, et il empruntait au lieu où il résidait les images militaires, théâtrales et gymnastiques qu'il emploie. La situation historique, qui a suivi la mort de saint Jacques, a pu se prolonger pour les judéo-chrétiens de Jérusalem jusqu'à la date fixée.

2. *A l'Église judéo-chrétienne d'Alexandrie.* — Quelques critiques, Schmidt, Hilgenfeld, Volkmar, Davidson, Ritschl, Wieseler et Weizsäcker l'ont pensé. Cette Église, disent-ils, a été dès son berceau, nombreuse et elle a exercé une forte influence doctrinale. Or, l'Épître aux Hébreux reflète les idées et les tendances des écrivains juifs d'Alexandrie, notamment de Philon, et elle interprète l'Ancien Testament selon leur méthode figurative. Seuls, des Alexandrins étaient capables de comprendre l'interprétation typologique de l'Épître et la manière dont l'auteur spiritualise le culte mosaïque. Les citations bibliques de l'Épître, faites d'après la version des Septante, se rapprochent plus du texte du *codex Alexandrinus* que de celui des autres manuscrits. Plusieurs expressions sont communes à la Sagesse, qui est un écrit alexandrin, et à l'Épître : ainsi πολυμερῶς, Sap., vii, 22; Heb., i, 1; ἀπαύγασμα, Sap., vii, 25; Heb., i, 3; ὑποστάσις, Sap., xvi, 22; Heb., i, 3; θεράπων, Sap., x, 16; Heb., iii, 5. La langue de l'Épître présente des analogies avec celle de Philon tant pour certains termes communs que pour les formes de la phrase. On peut en conclure que l'auteur était un membre de l'Église d'Alexandrie à laquelle il écrivait. Enfin, ce qui est dit du tabernacle, ix, 2-8, et des prêtres offrant chaque jour un sacrifice pour le péché, vii, 27, décrirait les usages du temple juif de Léontopolis.

Ces arguments ont peu de valeur. Les ressemblances avec Philon et l'école alexandrine, quoique réelles, ne sont pas suffisantes pour permettre d'affirmer que l'auteur et les lecteurs étaient des chrétiens d'Alexandrie. Tous les judéo-chrétiens pouvaient comprendre la typologie de l'Épître et sa spiritualisation de la loi mosaïque, car cette méthode d'interprétation était répandue dans toutes les communautés juives des pays de la dispersion et elle ne devait pas même être inconnue à Jérusalem, où il y avait une synagogue d'Alexandrins. Act., vi, 9. Les citations bibliques, qui ressemblent au texte de l'*Alexandrinus*, ne sont pas nombreuses, et une seule mérite de fixer l'attention. Nous ignorons entièrement quel était le culte pratiqué à Léontopolis. Les allusions indiquées sont purement hypothétiques. D'ailleurs, il est question du tabernacle du désert, ix, 2-8, et le sacrifice, offert tous les jours, vii, 27, n'est pas spécifiquement le sacrifice pour le péché, mais un sacrifice ordinaire, dont un des effets était expiatoire. Enfin, les docteurs d'Alexandrie, qui sont les premiers à parler de l'auteur et des destinataires de l'Épître, l'attribuent à saint Paul et disent qu'elle a été adressée aux Hébreux de Jérusalem. Ils ne soupçonnaient même pas qu'elle ait été envoyée à leur Église.

3. *A l'Église de Rome.* — Un plus grand nombre d'auteurs, Wettstein, Holtzmann, Mangold, Schenkel, von Soden, Zahn, Harnack, en Allemagne, Alford, Bruce et Milligan en Angleterre, Renan et Albert Réville en France, ont prétendu que l'Épître aux Hébreux avait été adressée à la communauté judéo-chrétienne de Rome, ou au moins à une de ses églises domestiques. Les allusions historiques de la lettre orientent vers Rome. Les lecteurs sont félicités du grand combat qu'ils ont soutenu au milieu des souffrances, x, 32, de la joie avec laquelle ils se sont résignés à la confiscation de leurs biens, x, 34. Quelques-uns ont subi le martyre, xii, 4, et les chefs de la communauté (saint Pierre et saint Paul) ont été victimes de la persécution, xiii, 7. Aussi les persécutés sont-ils abattus et sur le point de fléchir, xii, 12. L'auteur veut relever leur courage et remettre sous leurs yeux la passion de Jésus. Ils doivent retremper leur énergie dans la foi, car la persécution se prolonge, xiii, 2, 3. Beaucoup sont prisonniers et en proie à de mauvais traitements, et d'autres épreuves sont imminentes, xii, 3, 4. Ces traits conviennent à la situation de l'Église de Rome sous Claude et sous Néron. En 42, Claude chasse les juifs de Rome, et les chrétiens sont englobés dans son édit. Act., viii, 2 (Aquila et Priscille). L'auteur a été atteint par cette persécution : il est éloigné de sa communauté par une mesure de rigueur, semble-t-il, xiii, 19. La police avait interdit les réunions des juifs non expulsés de Rome. Par suite, beaucoup des destinataires avaient déserté leur assemblée. En 64, il y eut de nombreuses arrestations de chrétiens. Cf. xiii, 3. La répression, commencée sous le grief d'incendie de Rome, fut continuée sous l'accusation d'inimitié du genre humain et elle devint permanente et systématique. La salutation des frères d'Italie, xiii, 24, confirme cette conclusion. Elle est celle de ceux qui sont venus d'Italie, si ἀπό indique le point de départ et τῆς Ἰταλίας le lieu d'origine. S'il s'était agi de la salutation des habitants de l'Italie, ἀπό aurait été remplacé par ἐν. Cf. I Pet., v, 13. Enfin l'Église de Rome était spécialement renseignée sur l'Épître. Clément de Rome l'a connue, et les Romains savaient qu'elle n'était pas de Paul, c'est pourquoi ils ne la recevaient pas au nombre des écrits canoniques du Nouveau Testament. Ces faits s'expliquent aisément si la lettre a été adressée à l'Église de Rome.

Comme l'Église de Rome était composée de chrétiens, dont une partie, sinon la majorité, était d'origine païenne, plusieurs critiques ont supposé que la lettre n'avait pas été adressée à toute l'Église de Rome, mais à une des petites communautés qui existaient dans son sein et dont l'existence est attestée au c. xvi de l'Épître aux Romains. Pour Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews*, Édimbourg, 1899, p. 49-50, la communauté destinataire était celle qui avait été formée par les Romains qui étaient à Jérusalem le jour de la Pentecôte, Act., ii, 10, et qui étaient peu instruits de la doctrine chrétienne. Mais les *advenæ Romani* n'étaient-ils pas plutôt des juifs, autrefois établis à Rome et revenus à Jérusalem d'une manière définitive? Quoique, selon Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. ii, p. 148, l'Église de Rome ait été en majorité judéo-chrétienne, quand saint Paul lui écrivait en 58, et qu'elle ait gardé ce caractère jusqu'en 80 (époque où il place la rédaction de l'Épître aux Hébreux), il n'est pas cependant vraisemblable que cette dernière Épître ait été adressée à un des groupes dont parle saint Paul, Rom., xvi, 3-15, à un groupe de chrétiens d'origine juive, par exemple, à celui qui est mentionné au v. 14, ou à tout autre de cette nature. Harnack, *Probabilia über die Adresse und den Verfasser*

des Hebräerbriefes, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1900, p. 19, a pensé à l'Église judéo-chrétienne, établie dans la maison d'Aquila et de Priscille. Rom., XVI, 3, 4. Ceux-ci, éloignés de Rome par la persécution, auraient adressé à leur Église domestique une lettre d'encouragement au milieu de la persécution.

Les arguments qu'on fait valoir en faveur de ces hypothèses n'emportent pas la conviction. Les allusions historiques aux persécutions subies sont vagues et générales, et elles conviennent mieux à la situation de l'Église de Jérusalem qu'à celle de l'Église de Rome. L'interprétation donnée des mots : οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας n'est pas certaine, et une autre explication est plus vraisemblable. Si ἀπό éveille souvent l'idée d'éloignement, il exprime souvent aussi, surtout dans le Nouveau Testament, l'idée d'origine, abstraction faite de tout éloignement. Cf. Act., X, 23, 38; XVII, 13. Il tend à remplacer ἐξ, dont l'emploi était déjà contraire à l'usage attique, pour exprimer le fait d'arriver d'un lieu ou d'appartenir à une ville. F. Blass, *Grammatik*, p. 126. L'expression : οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, signifie donc ceux qui sont originaires d'Italie et qui y demeurent, de sorte qu'elle indique plutôt le lieu de la composition de l'Épître. L'Église de Rome n'a pas seulement exclu l'Épître aux Hébreux de son canon biblique, elle l'a ignorée longtemps, quoique saint Clément l'ait utilisée. Cette ignorance ne s'explique guère si la lettre lui a été adressée. Si elle lui avait été destinée, l'Église romaine aurait toujours connu la lettre et elle n'aurait pas été obligée de la recevoir tardivement, comme elle l'a fait.

L'opinion traditionnelle, suivant laquelle les chrétiens de Jérusalem ont été les destinataires de l'Épître, intitulée pour cela πρὸς Ἑβραίους, reste donc, en face des hypothèses récentes, la mieux fondée et la plus vraisemblable.

III. LIEU ET DATE DE LA COMPOSITION. — 1° *Lieu.* — La tradition ecclésiastique est muette sur ce point. La lettre elle-même ne fournit d'autre donnée que celle qui vient d'être signalée. Si dans la phrase : « Ceux d'Italie vous saluent », XIII, 24, ἀπό a le sens de ἐξ, on peut en conclure que la lettre a été écrite en Italie, puisque l'auteur adresse à ses lecteurs la salutation des personnes de son entourage. Cette interprétation, qui est la plus vraisemblable, est généralement admise, et elle l'a été dès l'antiquité. Voir S. Chrysostome, *In Epist. ad Rom.*, arg.; *In Epist. ad Heb.*, arg., *P. G.*, t. LX, col. 393; t. LXIII, col. 11; pseudo-Euthalius, *P. G.*, t. LXXXV, col. 773; pseudo-Athanase, *Synopsis sac. Scripturæ*, 66, *P. G.*, t. XXVIII, col. 424; Œcuménius, *In Epist. ad Heb.*, souscription, *P. G.*, t. CXIX, col. 452. Quelques manuscrits récents ont en souscription soit απο ρωμης (AP 47) soit απο ιταλιας (K, 109-113). Ils témoignent du sentiment de leur temps et de leurs copistes.

Lewis et Ramsay ont émis l'hypothèse que l'Épître aux Hébreux aurait été composée à Césarée pendant que saint Paul y était emprisonné. La lettre serait le résultat des conférences de l'apôtre avec les presbytres de la ville, et elle aurait été rédigée pour réconcilier les juifs de Jérusalem, adversaires de saint Paul, avec les partisans de cet apôtre, en montrant que les doctrines pauliniennes expliquaient très bien les rapports de l'alliance ancienne avec la nouvelle. Le diacre Philippe aurait tenu la plume; saint Paul aurait approuvé la lettre et écrit les derniers versets. C'est une pure hypothèse. Ramsay, dans *Expositor*, 1899, p. 401-422.

Renan, *L'Antéchrist*, Paris, 1873, p. 211, a parlé d'Éphèse.

2° *Date.* — La tradition ecclésiastique ne fournit encore sur ce point aucune indication, et les critiques ne se sont pas mis d'accord. On peut distinguer, dans leurs opinions, trois courants : le premier place la rédaction de l'Épître avant la ruine de Jérusalem en 70, dans un laps de temps plus ou moins antérieur à cet événement, le deuxième remonte à la persécution de Domitien en 90, et le troisième à celle de Trajan (116-118). Ce dernier représenté par Volkmar, Keim et Hausrath, est exclu par l'usage que Clément Romain a fait de l'Épître entre 93 et 97. Pour se prononcer entre les deux autres, il faut consulter le contenu de la lettre.

Or, il est dit que le salut, annoncé d'abord par le Seigneur, a été confirmé par les apôtres qui l'avaient entendu, II, 3; que les destinataires devraient être des maîtres, V, 12; qu'ils ont subi, après avoir été illuminés, c'est-à-dire après leur conversion, un grand combat, X, 32, tandis que maintenant leurs mains sont languissantes et leurs genoux affaiblis, XII, 12, 13; qu'ils suivent des voies qui ne sont pas droites, et que leurs chefs ont été tués et sont morts, XIII, 7. La lettre a donc été écrite du vivant de la seconde génération chrétienne. Puisqu'elle a été adressée aux chrétiens de Jérusalem, elle ne leur a été envoyée qu'après la mort de saint Jacques, en 62. Jacques est le préposé dont il faut se souvenir et dont il faut imiter la foi, XIII, 7. Ceux qui lui ont succédé n'ont peut-être pas la même autorité que lui, puisque l'auteur exhorte ses lecteurs à leur obéir et à avoir de la déférence envers eux, XIII, 17. S'il est question de la sortie de prison de Timothée, XIII, 23, cette donnée nous reporte à 62-63, car on ne connaît pas d'emprisonnement antérieur de ce personnage.

D'autre part, l'Épître n'a pas été écrite après la ruine de Jérusalem, en 70. L'auteur parle, en effet, du culte juif comme étant encore pratiqué. Il y a encore sur terre des prêtres juifs qui offrent à Dieu des dons, VIII, 4. Après avoir décrit le tabernacle mosaïque et les sacrifices qui s'y opéraient, IX, 2-8, l'auteur conclut : « C'est une figure pour le temps présent où l'on présente des offrandes et des sacrifices qui ne peuvent rendre parfait », 9. Les sacrifices sanglants sont encore offerts pour la rémission des péchés, IX, 22, et le grand-prêtre pénètre encore une fois par an dans le Saint des saints, IX, 25. Les sacrifices annuels de bœufs et de taureaux ne rendent pas parfaits, puisqu'on n'a pas cessé de les offrir et qu'on les offre encore chaque année, X, 1-3. Toute l'argumentation de l'auteur suppose que la religion mosaïque existe toujours; elle vise à dissuader les lecteurs de retourner au culte du temple de Jérusalem. Après la destruction de la ville, ce but eût été sans raison. Si le temple avait été renversé, l'auteur en aurait parlé, car sa ruine aurait été pour sa thèse un argument irréfragable. Il n'aurait pas dit seulement que la première alliance était vieillie et près de finir, VIII, 13, il aurait dit qu'elle était morte et abolie. Les deux alliances qu'il compare constamment et qu'il oppose sont coexistantes. Si la première avait été abrogée, il n'aurait pas eu besoin de recommander de ne pas retourner à des images mortes ni craint une défection par le retour à l'ancien culte.

Non seulement il n'est pas fait mention de la ruine du temple, il n'y a pas non plus la moindre allusion à la guerre juive qui a précédé et amené cette catastrophe. L'Épître a donc été écrite avant l'ouverture de cette guerre. Toutefois, elle l'aurait précédée d'assez peu. La persécution, en effet, peut bien reprendre plus violente que par le passé, XII, 4, 5. La patience est nécessaire, et le Seigneur ne tardera pas à venir, X, 36, 37, Le grand jour approche, et les fidèles le voient venir, X. 25. Ce serait donc entre 63 et 66 que la lettre aurait été composée. C'est la conclusion adoptée par beaucoup de catholiques, Cornely, Schäfer, Trenkle, Belser, Huyghe, Prat, et de protestants, Wieseler, Westcott,

Riehm, Weiss, Ménégoz, Davidson, Barth, Hollmann, Seeberg, Riggenbach, et même par Renan.

Cependant quelques critiques remontent à une époque postérieure à la ruine de Jérusalem : Zahn et Windisch, aux environs de 80; Holtzmann, Schenkel, von Soden, au temps de la persécution de Domitien, en 90. Ils reprennent les arguments précédents, mais en les forçant et en les rapportant à une date plus éloignée du début de l'ère chrétienne. La génération des lecteurs est celle qui a suivi la mort des apôtres. L'alliance mosaïque a vieilli, et son culte n'est plus pratiqué. Au lieu d'en parler, en effet, l'auteur prend ses figures dans le tabernacle du désert, dans les instruments de culte qu'il contenait et dans les sacrifices qui s'y accomplissaient. S'il fait allusion au service du temple de Jérusalem, il ne le suppose pas debout encore, car il a pu en parler même après la destruction de l'édifice et la cessation des sacrifices, comme de choses finies, et il a pu le faire, en employant des verbes au présent, comme si le temple existait encore. D'autres écrivains, certainement postérieurs à 70, en ont parlé de la sorte et se sont servis de verbes au temps présent. Ainsi S. Clément de Rome, *Ia Cor.*, XLI, 2, Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 150; *Epistola Barnabæ*, c. VII-IX, p. 58-65; *Epistola ad Diognetem*, 3, p. 394; S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 117, *P. G.*, t. VI, col. 745; Josèphe, *Ant. jud.*, III, 7-11. Ce présent est ce qu'on appelle le présent historique.

Ces arguments ne sont pas sans réplique. La plupart des textes auxquels ils se réfèrent s'expliquent aussi bien, et même mieux, de l'époque qui a précédé la guerre juive. Les explications, données plus haut, gardent leur signification et leur valeur. L'auteur de l'Épître aux Hébreux aurait pu sans doute parler du service du temple comme il l'a fait, même après la ruine de la ville, mais cela ne prouve pas que le temple était détruit, quand il écrivait, et il est plus vraisemblable que, sous sa plume, le présent exprime une réalité encore existante plutôt qu'un fait passé. Aussi il nous paraît mieux établi que la lettre a été composée entre 63 et 66.

IV. OCCASION ET BUT. — Le contenu de l'Épître peut seul, ici encore, nous renseigner.

1° *Occasion.* — A la date de l'Épître, les juifs convertis de Jérusalem, qui en étaient les destinataires, furent exposés à différents périls. La persécution, qui venait de finir et qui avait fait périr, en 62, leur évêque, Jacques le Mineur, les avait atteints probablement, eux aussi, et les avait découragés. D'après Hégésippe, cité par Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 380, Thébutis, mécontent de n'avoir pas été choisi pour succéder à saint Jacques, se mit à corrompre l'Église de Jérusalem, qui n'avait pas encore jusque-là été troublée par de vains discours. D'autre part, la foi des chrétiens de cette ville était en danger, et quelques-uns d'eux étaient tentés de retourner au judaïsme, VI, 4-6; X, 26 sq. Ils jetaient un regard en arrière et ils étaient attirés vers leur ancien culte. N'avaient-ils pas dans le judaïsme la promesse faite à Abraham, VI, 13, le témoignage de Moïse, le fidèle serviteur de Dieu, III, 2 ? Les prescriptions du culte juif ne venaient-elles pas de Dieu lui-même, IX, 1, et le tabernacle de Moïse n'avait-il pas été construit sur ses plans, IX, 2-5 ? Le judaïsme n'avait-il pas un grand-prêtre établi pour offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés du peuple, V, 1? Ces regrets éveillaient sans doute dans l'esprit des juifs convertis des doutes sur la valeur et l'efficacité du christianisme, qui n'avait pas un culte organisé comme celui du temple, qui n'avait ni temple ni autel ni rites. S'il n'y eut pas de véritables apostasies, X, 39, il y eut au moins un affaiblissement de la foi chrétienne, des défaillances et des chutes, puisqu'il fallait faire pénitence, VI, 4-6, et que des châtiments menaçaient ceux qui auraient foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour impur le sang de l'alliance et outragé l'Esprit de grâce, X, 29. Les pressantes exhortations à la fidélité, III, 1, 2; IV, 14; X, 23; XIII, 9, sont des indices que cette fidélité avait décru et qu'il fallait la relever. Quelques-uns avaient coutume d'abandonner les assemblées, X, 26. Ils s'étaient relâchés dans la piété et dans la pratique de la morale chrétienne, VI, 4-8; X, 29. Il est nécessaire de rappeler les devoirs les plus essentiels: le respect du lit conjugal, XIII, 4, la nécessité de la pureté, XII, 16, et d'exhorter à la sanctification, XII, 12, 13, à l'amour fraternel et à l'hospitalité, XIII, 1, 2.

2° *But.* — C'est à cause de cette situation et de l'état d'esprit d'un certain nombre de chrétiens de Jérusalem que l'auteur adressa à l'Église-mère une parole de consolation, XII, 22, c'est-à-dire d'encouragement et d'exhortation. Il voulait donc empêcher ses lecteurs de se relâcher dans les pratiques de la vie religieuse et de retourner au culte mosaïque qui les attirait par ses rites extérieurs. C'est pourquoi il leur démontra longuement la supériorité de Jésus-Christ sur les organes de l'ancienne alliance, les anges et Moïse, et la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'ancienne. C'est pourquoi encore il exposa ce qu'est le sacerdoce de Jésus-Christ, supérieur, lui aussi, au sacerdoce de l'ancienne loi, ce qu'est son sacrifice sur la croix, supérieur aux sacrifices mosaïques. De cette supériorité de l'alliance nouvelle et de son médiateur il concluait que ses lecteurs devaient rester attachés à leur foi, qui était capable de les sauver comme elle avait sauvé par anticipation les justes de l'ancienne loi, IV, 14 ; X, 23, 38, 39; XI. Il mêlait à cette exposition dogmatique l'exhortation morale, en insistant sur les vertus les plus nécessaires, la fidélité, la patience et l'espérance, sur les périls de l'apostasie, VI, 1-3 ; X, 26-31, sur la fréquentation des assemblées religieuses, X, 25.

Les critiques qui font adresser l'Épître aux communautés judéo-chrétiennes d'Alexandrie ou de Rome assignent un autre but à l'auteur. Les exhortations pratiques sont alors son principal enseignement, et les considérations doctrinales leur seraient subordonnées. L'écrivain aurait voulu rappeler ses lecteurs à la foi chrétienne et raffermir leur courage au milieu des persécutions, en leur prouvant la grandeur suréminente du Christ et de son œuvre. Tout ce qui est dit de Jésus-Christ aurait un but pratique et tendrait à promouvoir la fidélité à sa doctrine.

V. NATURE. — L'Épître aux Hébreux est-elle une lettre ou un traité didactique ?

Pour qu'elle soit une lettre, il faudrait qu'elle eût en tête une suscription et une adresse comme les autres lettres du Nouveau Testament, au moins celles de saint Paul. Elle en a bien en queue les apparences par les quelques détails personnels et les courtes salutations qui y sont donnés, XIII, 22-24. Overbeck et Lipsius ont même prétendu, sans raison valable toutefois, que ces versets étaient une addition postérieure, faite pour donner à l'écrit un cachet épistolaire. En outre, le plan de l'écrit est très net et se développe régulièrement, les arguments s'enchaînent très logiquement, et le style est plus littéraire que ne le comporte une lettre privée et familière. Aussi plusieurs critiques, notamment ceux de l'école de Tubingue, en ont conclu que l'Épître n'est pas une lettre, mais un traité systématique de théologie. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 171; *Paulus*, Tubingue, 1911, p. 6-8, qui ne considère que la forme extérieure, n'y voit ni une lettre, ni même une épître. Voir ÉPÎTRES, t. V, col. 369 sq. Sans les derniers versets, elle pourrait aussi bien être regardée comme un discours ou une diatribe (conférence). Elle se nomme elle-même un λόγος τῆς παρακλήσεως, XIII, 22. Les détails épisto-

laires qui y sont ajoutés ne sont qu'un ornement, comme dans les épîtres-traités. Cet ornement enlevé, le caractère de l'écrit n'en est pas essentiellement modifié. C'est le premier document de la littérature artistique chrétienne; c'est l'épître-traité la plus parfaite. Windisch voit plutôt dans l'Épître une homélie. L'orateur s'adresse parfois à des auditeurs qu'il connaît et qu'il interpelle. Cependant son exposé didactique indique plutôt une homélie simplement écrite qu'il aurait adressée à l'Église destinataire en ajoutant la finale épistolaire.

Ces considérations ne sont pas sans réplique. Quoi qu'il en soit du début, la finale authentique demeure comme indice du caractère épistolaire de l'écrit. L'auteur prie ses frères de prendre en bonne part l'exhortation qu'il vient de leur adresser; il leur a écrit brièvement, XIII, 22. Dans le cours de l'ouvrage, il s'adresse évidemment à des personnes déterminées. Il vise des lecteurs qu'il connaissait ; il parle de leurs défauts, V, 11; il sait ce qu'ils sont et ce qu'ils devraient être, V, 12; il leur rappelle leurs combats, X, 32, leur compassion envers les prisonniers, le généreux abandon qu'ils ont fait de leurs biens, X, 34; il leur promet un sort meilleur, parce que Dieu ne peut oublier leurs travaux ni les services qu'ils ont rendus, VI, 9, 10. La forme littéraire et l'appareil dialectique ne prouvent pas que l'écrit soit un traité de théologie, ni le premier document de la littérature artistique chrétienne, car l'Épître aux Romains, si elle est moins artistique dans son style, est aussi didactique, et pourtant M. Deissmann lui-même lui reconnaît le caractère de lettre privée. On peut donc admettre aussi que l'Épître aux Hébreux est une véritable lettre. Le but exhortatif de l'auteur explique le caractère de discours ou de conférence ou d'homélie que présente cette lettre privée, adressée aux chrétiens de Jérusalem. Voir B. Weiss, *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Berichtung*, Leipzig, 1910.

VI. PLAN. — Entrant tout de suite en matière, même sans préambule épistolaire, l'auteur, dans un exorde très court, expose l'idée générale de sa lettre : la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne, I, 1-3. La démonstration de cette idée et la déduction des conclusions pratiques qui en découlent forment le corps de la lettre Comme l'exhortation est continuellement mêlée à l'exposé dogmatique, il n'y aurait pas lieu, semble-t-il à première vue, de distinguer la partie dogmatique de la partie pratique. Cependant, en ne tenant compte que de l'élément prédominant, on peut le faire, comme pour la plupart des Épîtres de saint Paul.

La partie dogmatique contient les preuves de la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'ancienne, I, 4-X, 18. Cette supériorité résulte : 1° de la prééminence infinie de la personne du Fils de Dieu sur les organes de l'ancienne alliance : a) sur les anges, I, 4-II, 18; b) sur Moïse, III, 1-IV, 13; 2° de la supériorité de la fonction du Fils de Dieu : a) il est grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech, IV, 14-VII, 3, et son sacerdoce est supérieur à celui de Melchisédech et des prêtres de l'ancienne loi, VII, 4-28; b) le sacrifice de ce grand-prêtre est supérieur aux sacrifices anciens, VIII, 1-X, 18.

La partie pratique comprend les exhortations qui découlent de ces enseignements : 1° à persévérer dans la foi, X, 19-XII, 13; 2° à pratiquer différentes vertus, XII, 14-XIII, 17.

L'épilogue ajoute diverses recommandations, XIII, 18-25.

VII. DOCTRINE. — 1° *Le Christ, Fils de Dieu.* — L'auteur de l'Épître envisage surtout le Christ glorifié au ciel, et il l'appelle le Fils. Ce Fils, c'est Jésus par lequel Dieu a parlé récemment aux chrétiens, qu'il a établi héritier de toutes choses et par lequel aussi il avait créé les siècles, I, 2; c'est le médiateur de la nouvelle alliance, le roi et le créateur de tout. Voilà ce que Dieu a fait par et pour son Fils. Mais celui-ci est, dans sa nature propre, relativement à son Père, le rayonnement de la gloire et l'effigie de son être, I, 3, c'est-à-dire le rayonnement de l'éclat, de la majesté de celui qui est la lumière substantielle et éternelle et l'image subsistante de son être. Il ne fait pas seulement refléter son Père, il est lui-même un rayon qui émane substantiellement du soleil de gloire qu'est son Père; il est la reproduction exacte, l'image adéquate de l'être divin, dont il émane et dont il porte en lui-même l'empreinte. Relativement au monde, qu'il a créé, il le porte, le soutient et le conserve par la manifestation extérieure de sa puissance, I, 3. Ayant purifié le monde des péchés par son sacrifice sanglant sur la croix, il s'est assis lui-même à la droite de la majesté divine dans les hauteurs des cieux, I, 3. Il est ainsi devenu, dans sa nature humaine, supérieur aux anges en raison de son nom de Fils, dont il a hérité pour toujours, en qualité de Fils, lors de son triomphe, I, 4, car Dieu n'a jamais dit à aucun des anges : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui », Ps. II, 7, au jour de l'incarnation plutôt qu'au jour de l'éternelle génération, puisque cette parole a été prononcée à un jour déterminé, ni : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un Fils », II Reg., VII, 14, parole dite figurativement du Fils dans la personne de Salomon lors de son intronisation royale, I, 5. La supériorité du Fils sur les anges résulte encore de la parole biblique, Ps. CVI, 7 (dans les Septante), d'après laquelle Dieu, au jour de la seconde venue de Jésus sur terre, ordonnera à tous les anges de l'adorer, I, 6. Les anges, du reste, ne sont que des serviteurs, agiles comme les vents et l'éclair, prêts à partir aux ordres de Dieu, Ps. CIII, 4, tandis que le trône du Fils, qui est appelé Dieu au vocatif, est éternel et que le sceptre de son règne est un sceptre de droiture, puisqu'il a aimé la justice et haï l'iniquité; aussi Dieu, son Dieu, lui a-t-il donné au ciel l'onction de l'allégresse plus qu'à ses collègues, les anges qui participent à sa gloire. Ps. XLIV, 7, 8. A cette citation, I, 8,9, se joint une autre, I, 10-18, qui indique une nouvelle preuve de la supériorité du Fils sur les anges : lui, le Fils, il a jeté le fondement de la terre et les cieux, où habitent les anges, sont l'œuvre de ses mains; les cieux passeront, mais lui demeure immuable; ils s'useront tous comme un vêtement et ils seront roulés comme un manteau usé; lui, il est toujours le même et ses années ne finiront pas. Ps. CI, 26-28. Enfin, aucun ange n'a entendu se dire cette parole, qui a été dite au Fils : « Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je mette tes ennemis comme escabeau de tes pieds .» Ps. CIX, 1. Le Fils est donc l'égal du Seigneur qui le fait siéger sur son trône, I, 13, tandis que les anges, quoique esprits, ne sont que des serviteurs, employés au service des hommes, qui seront héritiers du salut éternel, I, 14.

Du reste, ce n'est pas aux anges, mais au Fils de Dieu incarné que Dieu a assujetti le monde futur. C'est ce fils de l'homme, dont parle le psalmiste, Ps. VIII, 5-7, qui a été abaissé un moment, pendant sa vie terrestre, au-dessous des anges, que Dieu a couronné de gloire et d'honneur en mettant tout sous ses pieds. Tout lui est donc assujetti, même les anges, et si l'assujettissement universel au Fils de Dieu n'est pas encore réalisé, nous voyons, au moins déjà, par les yeux de la foi, celui qui a été abaissé un moment au-dessous des anges, Jésus, couronné de gloire et d'honneur parce qu'il a souffert la mort pour que tous en bénéficient, II, 5-9. Puisque Dieu voulait rendre parfaits un grand nombre de ses fils, il convenait que l'auteur du salut terminât sa vie par la souffrance. Il est mort sur la croix, car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés ont la même origine et la même nature humaine. C'est pourquoi le Sauveur ne rougit pas d'appeler les sauvés

ses frères. Comme eux, il a eu part à la chair et au sang, afin de réduire, par sa mort, à l'impuissance, le diable qui avait causé la mort et d'affranchir ceux qui, par crainte de la mort, étaient, durant toute leur vie, tenus en servitude. Il a pris en main la cause, non pas des anges, mais des fils d'Abraham. Il devait donc devenir en tout semblable aux hommes, ses frères, pour expier les péchés du peuple, II, 10-18. Ses souffrances et sa mort ne détruisent donc pas sa supériorité sur les anges, puisqu'elles en étaient la condition, voulue par Dieu.

L'apôtre de notre salut et le grand-prêtre de la foi que nous professons a été fidèle à Dieu comme Moïse le fut. Mais il a été plus glorieux que Moïse. Celui-ci n'a été qu'un serviteur dans la maison de Dieu; lui, comme Fils de Dieu, qui a construit la maison, il est le chef de la maison, le chef du nouveau peuple élu de Dieu, III, 1-6.

2° *Le sacerdoce du Christ.* — Les chrétiens ont en Jésus, Fils de Dieu, un grand-prêtre parfait qui, au jour de son ascension, a pénétré dans les cieux, IV, 14. Ils peuvent recourir à lui avec confiance, parce qu'il n'est pas incapable de compatir à leurs faiblesses, ayant été tenté en tout de la même manière qu'eux, à l'exception du péché, IV, 15,16. Il ressemble donc en quelque chose au grand-prêtre hébreu qui, choisi d'entre les hommes, était préposé pour les hommes à leurs relations avec Dieu afin d'offrir des dons et des sacrifices pour le péché, pour lui-même et pour le peuple. Il a offert son sacrifice pour l'humanité pécheresse, V, 1-3. Tout prêtre ne prend pas de lui-même l'honneur du sacerdoce; il doit y être appelé par Dieu, comme Aaron l'a été. Le Christ, lui aussi, ne s'est pas attribué à lui-même cet honneur; c'est son Père qui l'a appelé au sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech. Ps. CIX, 4. Cet appel eut lieu aux jours de sa chair mortelle, et il accomplit son sacrifice en mourant sur la croix par obéissance aux ordres de son Père et en devenant par son obéissance la cause du salut éternel, V, 4-10.

Melchisédech a été la figure de Jésus, pontife de son ordre. L'auteur de l'Épître, qui aime à rechercher le caractère typique de l'Écriture, relève trois circonstances de l'histoire du pontife, type de Jésus : c'était un prêtre-roi, roi de justice et roi de paix, d'après l'étymologie de son nom et du nom de sa capitale; il bénit Abraham victorieux, qui lui paya la dîme du butin; l'Écriture se tait sur son origine; il était, dans le récit de la Genèse, sans père, sans mère, sans généalogie; sa vie n'a eu ni commencement ni fin, et comme le Fils de Dieu, il a été prêtre pour toujours. Ces circonstances montrent la supériorité du sacerdoce de Jésus sur le sacerdoce lévitique. Melchisédech a béni celui qui avait reçu les promesses divines. Or c'est un principe admis que l'inférieur reçoit la bénédiction de son supérieur. Melchisédech est donc supérieur au patriarche, ancêtre des lévites. Abraham a payé la dîme au roi de Salem; il s'est donc soumis au prêtre du Très-Haut. Par cet acte, toute sa postérité, renfermée dans ses flancs, y compris les lévites eux-mêmes qui prélèvent la dîme sur leurs frères, a reconnu la supériorité de Melchisédech et du grand-prêtre chrétien dont il était la figure. Enfin, les lévites sont des mortels; Melchisédech vit toujours, et, à ce titre, il leur est encore supérieur, VII, 1-10.

C'est parce que le sacerdoce lévitique était imparfait et incapable de conduire les Israélites à la justification et au salut, qu'un prêtre de l'ordre de Melchisédech a été établi, et non plus un prêtre de l'ordre d'Aaron. Notre-Seigneur, en effet, n'est pas de la tribu sacerdotale; il est issu de Juda et il a obtenu son sacerdoce, à la ressemblance de Melchisédech, non par droit de descendance charnelle et par héritage, mais par élection divine, élection qui lui a communiqué une vie impérissable, assurée par un serment de Dieu, VII, 11-19. En outre, Jésus, étant éternel, est l'unique prêtre de son ordre, tandis que les prêtres juifs, astreints à la mort, étaient nombreux et se succédaient. Toujours vivant, il interpelle sans cesse au ciel pour les hommes, VII, 20-25. Il est donc le grand-prêtre saint, innocent, sans souillure, séparé des pécheurs et élevé au-dessus des cieux. Comme les prêtres juifs, qui étaient eux-mêmes pécheurs, il n'a pas besoin d'offrir chaque jour un sacrifice pour ses péchés personnels d'abord et ensuite pour ceux du peuple. Il n'a offert qu'un seul sacrifice, dont il était lui-même la victime, VII, 26-28.

3° *Le sacrifice du Christ.* — Le grand-prêtre de la nouvelle alliance est au ciel, assis à la droite du trône de la majesté divine. Or, puisque tout pontife est établi pour offrir des dons et des sacrifices, il était nécessaire qu'il eût de quoi offrir, VIII, 1-3, comme les prêtres de l'ancienne alliance le faisaient dans le tabernacle du désert, IX, 1-10. C'est pourquoi le grand-prêtre des biens à venir, avant de pénétrer une fois au ciel pour y remplir les fonctions de son sacerdoce, ne prit pas le sang des boucs et des veaux immolés, mais son propre sang qu'il avait versé une fois pour la rédemption éternelle des pécheurs, et le sang de cette victime sans tache a plus d'efficacité pour purifier les consciences que le sang des victimes animales et l'aspersion faite avec la cendre de la vache rousse, IX, 11-15. C'est, en effet, par sa mort sur la croix, sacrifice offert une fois pour toutes, qu'il peut accomplir au ciel les actes de son sacerdoce éternel, IX, 23-28. Il a aboli les sacrifices sanglants de l'ancienne loi, qui étaient impuissants à rendre parfait pour toujours, et ayant pris un corps, il s'est offert lui-même pour accomplir la volonté de Dieu qui n'avait plus pour agréables les holocaustes et les sacrifices antiques, X, 1-10; XIII, 10-13. Son unique sacrifice a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés, X, 11-18. Le pontife céleste applique donc les fruits de son unique sacrifice terrestre. Son sang parle mieux que le sang d'Abel, XII, 24.

4° *La foi.* — Pour jouir des fruits du sacrifice de Jésus, il faut persévérer dans la foi, X, 19-39. C'est pourquoi l'auteur de l'Épître insiste principalement sur cette vertu. — 1. Il décrit sa *nature*, XI, 1. Voir col. 86-88. — 2. Il expose son rôle dans la vie des anciens qui, à cause d'elle, ont obtenu dans l'Écriture un bon témoignage, et il indiqua de nouveau sa nature : une adhésion de l'intelligence à la parole de Dieu, 3, 6, mais aussi un acquiescement de la volonté qui la rend libre et méritoire. Tous les justes de l'ancienne alliance, depuis Abel, ont été sanctifiés par la foi, 4-38. Leur foi était une anticipation de celle des chrétiens, dont les fruits sont plus parfaits, 39,40.

VIII. COMMENTAIRES. — 1° *Des Pères.* — 1. *Grecs.* — Ils sont peu nombreux. Origène avait composé un commentaire, dont Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 584-585, a conservé deux fragments, *P. G.*, t. XIV, col. 1307-1309. M. Riggenbach, *Historische Studien zum Hebräerbrief*, dans Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1907, t. VIII, p. 7-10, a démontré que Smaragde en a reproduit deux autres. *Collectiones in epistolas et evangelia*, *P. L.*, t. CII, col. 165-166. S. Cyrille d'Alexandrie, *Explanatio in Epist. ad Heb.* (fragments), *P. G.*, t. LXXIV, col. 953-1605; S. Chrysostome, *Homiliæ* (34) *in Epist. ad Heb.* (posthumes), *P. G.*, t. LXIII, col. 9-236; Théodore de Mopsueste, *Fragmenta*, *P. G.*, t. LXVI, col. 952-968; Théodoret, *Interpretatio*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 673-785; S. Jean Damascène, *Loci selecti*, *P. G.*, t. XCV, col. 929-997; Œcuménius, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, *P. G.*, t. CXIX, col. 280-452; Théophylacte, *Explanatio Epist. ad Heb.*, *P. G.*, t. CXXV,

col. 185-404; Euthymius Zigabène, édit. Kalogheras, Athènes, 1887, t. II, p. 341-474 (voir t. V, col. 1581); Cramer, *Catena Patrum græcorum in N. T.*, Oxford, 1844, t. VII, p. 112-278; 2e chaîne de Nicétas sur I, 1-8, 11, p. 279-598. — 2. Syrien. — *S. Ephræm Syri comment. in Epist. d. Pauli*, trad. latine d'une version arménienne par les mékitharistes, Venise, 1893, p. 200-242. — 3. *Latins.* — Les anciens écrivains latins, ne connaissant pas l'Épître aux Hébreux ou ne la recevant pas au canon, ne l'ont pas commentée. Les commentaires latins de cette lettre sont donc relativement récents. M. Riggenbach a fait d'eux une étude qui a renouvelé le sujet, *Die ältesten lateinische Kommentare zum Hebräerbrief, loc. cit.* En voici les résultats. Cassiodore, *Complexiones in Epist. apostoli, P. L.*, t. LXX, col. 1357-1362, n'a fait que résumer saint Jean Chrysostome. Saint Jérôme n'a pas commenté l'Épître aux Hébreux; les manuscrits lui attribuent différentes œuvres étrangères. On fit des extraits des œuvres de saint Augustin et de saint Grégoire; pour ce dernier, voir Alulfe, *Expositio, P. L.*, t. LXXIX, col. 1377-1382. Des manuscrits ont attribué à l'Ambrosiaster le commentaire de Raban Maur. Le plus ancien commentaire latin est celui d'Alcuin, *Tractatus in Epist. ad Heb.*, *P. L.*, t. C, col. 1031-1084; on l'a parfois attribué encore à l'Ambrosiaster. Claude de Turin a rédigé un commentaire, dont on croyait n'avoir qu'un fragment imprimé, *P. L.*, t. CIV, col. 926; en réalité, son œuvre est celle qui a été publiée sous le nom d'Atton de Verceil, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 726-834. Après lui, viennent Raban Maur, *Enarrationes, P. L.*, t. CXII, col. 711-834, et Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria, P. L.*, t. CXIV, col. 643-670. Le commentaire, publié sous le nom de Primasius, *P. L.*, t LXVIII, col. 685-794, n'est pas de l'évêque d'Hadrumète. Hausleiter était d'avis qu'il est du Ve siècle et qu'il a été composé en Gaule, *Die lateinische Apocalypse der alten afrikanichen Kirche*, dans Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutes. Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1891, p. 24-35. Zimmer en plaçait la composition entre le VIe et le VIIIe siècle. *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, p. 197, Mais pour Riggenbach, il est du IXe siècle; il est identique à celui que des manuscrits attribuent à Remy de Reims et à celui qui a été imprimé, sous le nom d'Haymon d'Halberstadt, *P. L.*, t. CXVII, col. 819-938; il est d'un moine français, qui le composa de 840 à 860 et qui se nommait Haymon d'Auxerre. Apparaissent alors les commentateurs irlandais : l'anonyme de Saint-Gall, édité par Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, p. 420-448 ; le pseudo-Jérôme, qui n'est pas l'œuvre de Pélage, mais celle d'un moine irlandais ; il n'est reproduit que dans la seconde classe des manuscrits du pseudo-Jérôme ; cf. A. Souter, *The Character and History of Pelagius' Commentary on the Epistels of St. Paul* (extrait des *Proceedings of the british Academy*, Londres, 1916, t. VII, p. 27) ; enfin Sedulius Scottus, *Collectanea, P. L.*, t. CIII, col. 251-270. Du Xe au XIIe siècle, il y eut Lanfranc, *P. L.*, t. CL, col. 375-406; S. Bruno le Chartreux, *P. L.*, t. CIII, col. 489-566; Hervé de Bourgdieu, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 1519-1692 (cf. B. Unruh, *Die Kommentare des Herveus Burdigolensis*, Heilbronn, 1909); Pierre Lombard, *Collectanea, P. L.*, t. CXCII, col. 399-520; Hugues de Saint-Victor, *Quæstiones, P. L.*, t. CLXXV, col. 607-634.

2° *Au moyen âge.* — Hugues de Saint-Cher, *Postillæ*, Paris, 1482; S. Thomas d'Aquin, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, *Opera*, édit. Fretté, Paris, 1876, t. XXI, p. 555-734; Turin, 1902, t. II, p. 281-452; Nicolas de Lyre, *Postillæ;* Denis le Chartreux, *Commentarius, Opera*, Montreuil, 1901, t. XIII, p. 469-531.

3° *Aux temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — Le Fèvre d'Étaples, *Epist. D. Pauli cum commentariis*, Paris, 1512-1517; Érasme, *Paraphrasis in N. T.*, *Opera omnia*, Leyde, 1706, t. VII; Cajétan, *Litteralis expositio*, Rome, 1529; Ribera, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, Salamanque, 1598; Salmeron, *Commentarii Epist. ad Heb.*, Cologne, 1602; L. de Tena, *Commentarii et disputationes in Epist. Pauli ad Heb.*, Tolède, 1611; Estius, *Commentarii in Epist. S. Pauli*, Douai, 1614; Mayence, 1859, t. III, p. 1-381; Justiniani, *Explicationes in Epist. S. Pauli*, Lyon, 1612, t. II; Corneille de la Pierre, *Commentarii*, etc., Anvers, 1614; Paris, 1858, t. XIX, p. 347-525; Calmet, *Commentaire littéral*, 3e édit., Paris, 1726, t. VIII, p. 627-724; M. Gerbert, *De peccato in Spiritum Sanctum in hac et altera vita irremissibili. Accedit paraphrasis cum notis selectis in Epistolam S. Pauli ad Heb.*, Saint-Blaise, 1768; A. Gügler, *Privatvorträge über den Brief an die Hebräer*, Sarmenstof, 1837; H. Klee, *Auslegung des Briefes an die Hebräer*, Mayence, 1833; C. Lomb, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, Ratisbonne, 1843; F. X. Massl, *Erklärung der h. Schriften des N. T.*, 1846; L. Steugel, *Erklärung des Briefes an die Hebräer*, édit. Beck, Carlsruhe, 1849; A. Bisping, *Erklärung des Briefes an die Hebräer*, Munster, 1864; Ad. Maier, *Kommentar über den Brief an die Hebräer*, Fribourg-en-Brisgau, 1861; L. Zill, *Der Brief an die Hebräer*, Mayence, 1875; J. Panek, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, Inspruck, 1882; A. Schäfer, *Erklärung des Hebräerbriefs*, Munster, 1893; Padovani, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, Paris, 1897; Huyghe, *Comment. in Epist. ad Heb.*, Gand, 1901; J. Rohr, *Der Hebräerbrief*, Berlin, 1912. Voir aussi les commentaires sur les Épîtres de saint Paul de P. Drach, Paris, 1869, de Maunoury, Paris, 1882, de van Steenkiste, 4e édit., Bruges, 1886, de Lemonnyer, Paris, 1905, et la *Sainte Bible* de M. Fillion, Paris, 1904, t. VIII, p 538-623.

2. *Protestants.* — Pour les nombreux commentaires protestants, du XVIe au XVIIIe siècle, voir C. F. Keil, *Commentar über den Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1885, p. 19-21. Voici les principaux du XIXe et du XXe siècle : Schulz, *Der Brief an die Hebräer*, Breslau, 1818; C. F. Böhme, *Epist. ad Hebræos*, Leipzig, 1825; M. Stuart, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1827; C. T. Kuinoël. *Comment. in Epist. ad Heb.*, Leipzig, 1831; F. Bleek, *Der Brief an die Hebräer*, 3 parties, Berlin, 1828-1840; *Der Hebräerbrief erklärt*, édit. Windrath Elberfeld, 1868; W. Stein, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1838; F. D. Maurice, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1846; Biesenthal, *Epist. Pauli ad Heb. cum rabbinico commentario*, Berlin, 1857; A. Tholuck, *Kommentar zum Brief an die Hebräer*, 3e édit., Hambourg, 1850; F. Delitzsch, *Commentar zum Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1857; Kluge, *Der Hebräerbrief, Auslegung und Lehrbegriff*, Neu Ruppin, 1863; J. H. A. Ebrard, *Der Brief an die Hebräer*, édit. Olshausen, Königsberg, 1850; trad. anglaise, Édimbourg, 1850; G. Lünemann, *Der Hebräerbrief*, dans Meyer, *Kritisch-exegetisches Kommentar über das N. T*, 4e édit., Gœttingue, 1878, t. XIII; Lange, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1861: 3e édit., 1877; J. H. Kurtz. *Der Brief an die Hebräer erklärt*, Mitau, 1869; J. C. K, von Hoffmann, *Die heilige Schrift des N. T.*, Ve part., Nordlingen, 1873; E. Wörner, *Der Brief S. Pauli an die Hebräer*, Ludwigsburg, 1876; J. H. R. Biesenthal, *Das Trostschreiben des Ap. Paulus an die Hebräer*, Leipzig, 1878; W. F. Moulton, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1878; W. Kay, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1881; F. Rendall, *The Epistle to the Hebrews in greck and englisch*, Londres, 1883; O. Holtzheuer, *Der Brief an die Hebräer* Berlin, 1883; C. F. Keil, *Commentar über den Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1885; Edwards, *The Epistle to the Hebrews*, 2e édit., Londres, 1888; 10e édit., 1911; C. J. Vaughan, *The Epistle to the Hebrews*,

Londres, 1891; R. Kübel, dans *Kurzgefast. Kommentar zum den heil. Schriften A. und N. T.* de Strack et Zöckler, part. V, 2e édit., Munich, 1898; B. Weiss, dans Meyer, 6e édit., Gœttingue, 1897; A. Schlatter, *Der Hebräerbrief ausgelegt für Bibelleser*, 2e édit., Calw, 1892; 3e édit., Calw et Stuttgard, 1898; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 1880; 2e édit., Londres, 1892; H. von Soden, dans *Handkommentar zum N. T.*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899; G. Hollmann, *Der Hebräerbrief*, dans *Die Schriften des N. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1907, t. II, p. 443-502; A. Seeberg, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1912; H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, dans *Handbuch zum N. T.*, Tubingue, 1913, t. IV, p. 1-122; Ed. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer ausgelegt*, Leipzig, 1913.

En dehors des introductions des commentaires précédemment cités :

1° *Ouvrages catholiques.* — J. L. Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 4e édit., Stuttgard et Tubingue, 1847, t. II, p. 387-426; M. von Aberle, *Einleitung in das N. T.*, édit. Schanz, Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 231-242; R. Cornely, *Hist. et crit. Introductio in N. T. libros sacros*, Paris, 1886, t. III, p. 522-551; F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 2e édit., part. III, Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 536-548; C. Fouard, *Saint Paul, ses dernières années*, Paris, 1897, p. 201-227; C. Trochon et H. Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture sainte*, Paris, 1890, t. III, p. 426-449; F. Trenkle, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 83-94; A. Schäfer, *Einleitung in das N. T.*, Paderborn, 1898, p. 147-157; J. Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 591-617; E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, Paris, 1903, t. I, p. 415-486; art. HÉBREUX (*Épître aux*), dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 515-551; B. Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer*, Fribourg-en-Brisgau, 1905; A. Brassac, *Manuel biblique*, 13e édit., Paris, 1911, t. IV, p. 489-561; Quentel, *Les destinataires de l'Épître aux Hébreux*, dans la *Revue biblique*, 1912, p. 50-68; art. *Hebrews, Epistle*, dans *The catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 181-184. Pour la doctrine de l'Épître, F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 497-550; V. Thalhofer, *Die Opferlehre des Hebräerbriefs*, Dillingen, 1850; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 250-260; t. II, p. 1-23, 133-151, 204-234, 250-256; sur la personne du Fils, J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 345-359, 495-506.

2° *Ouvrages protestants.* — Ed. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 6e édit., Brunswig, 1887, p. 137-143; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der hist. krit. Einleitung in das N. T.*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 292-309; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, p. 115-136; Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 111-159; C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1902, p. 471-475; B. Ayles, *Destination, date and authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899; A. Welch, *Authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899; W. Wade, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes*, Gœttingue, 1906; Burgaller, *Das literarische Problem des Hebräerbriefs*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1908, p. 110-131; *Neue Untersuchungen zum Hebräerbrief*, dans *Theologische Rundschau*, 1910, p. 369-381, 409-417; K. Endemann, *Ueber der Verfasser des Hebräerbriefs*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1910, p. 102-126; F. Dibelius, *Der Verfasser des Hebräerbriefes*, Strasbourg, 1910; B. Weiss, *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Bedeutung*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1910, t. XXXV, fasc. 3; A. Nairne, *The Epistle of priesthood. Studies in the Epistle to the Hebrews*, Édimbourg, 1913; Mac Neill, *Two recent theories about the Epistle to the Hebrews*, dans *The Interpreter*, 1913, p. 156-160; G. Wohlenberg, *Wer hat den Hebräerbrief verfasst*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1913, p. 742-762; art. *Hebrews, Epistle*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, Édimbourg, 1899, t. II, p. 327-338, et dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1901, t. II, col. 1990-200, et *Hebräerbrief*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VII, p. 492-506.

Spécialement pour la doctrine, E. Riehm, *Lehrbegriff des Hebräerbriefs*, 2e édit., Bâle, 1867; Klostermann, *Zur Theorie der biblischen Weissagungen und zur Charakteristik des Hebräerbriefs*, 1889; E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894; A. B. Bruce, dans *Expositor*, 3e série, t. VII-X; 4e série, t. I et II; G. Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews*, Édimbourg, 1899; Mac Neill et Harris Lachlan, *The christology of the Epistle to the Hebrews*, Chicago, 1914; et les nombreuses théologies du Nouveau Testament, entre autres, celles de H.J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1897, t. II, p. 281-308; J. Bovon, *Théologie du N. T.*, 2e édit., Lausanne, 1905, t. II, p. 357-403; G. B. Stevens, *The Theology of the New Testament*, Édimbourg, 1899, p. 483-522; B. Weiss, *Lehrbuch des biblischen Theologie des N. T.*, 6e édit., Stuttgard et Berlin, 1903, p. 473-524.

E. MANGENOT.

HECQUET Philippe, médecin, né à Abbeville, le 11 février 1661, mort à Paris le 11 avril 1737. Vers l'âge de dix-sept ans, il vint à Paris et suivit les cours de philosophie et de théologie avant de commencer ses études de médecine. Il prit ses grades à Reims où il fut reçu docteur le 4 juillet 1684. Il exerça ensuite dans sa ville natale; mais il y resta peu et revint à Paris. Dès 1688, sa réputation justifiée de science et de piété l'avait fait choisir comme médecin par les religieuses de Port-Royal. En 1697, il se fit recevoir docteur de la faculté de Paris, et aussitôt fut chargé d'y faire un cours. En 1712, il était doyen de cette faculté. Pendant trente ans, il ne mangea pas de viande et ne but pas de vin. Devenu très infirme, il se retira au commencement de 1727 près des carmélites du faubourg Saint-Jacques, dont il était le médecin depuis plus de trente ans. Parmi ses nombreux écrits nous ne mentionnerons que les suivants : *Traité des dispenses du carême dans lequel on découvre la fausseté des prétextes qu'on apporte pour les obtenir, en faisant voir par la méchanique du corps les rapports naturels des aliments maigres avec la nature de l'homme; et par l'histoire, par l'analyse et par l'observation leur convenance avec la santé*, in-12, Paris, 1708; 3 in-12, 1710-1712; augmenté et corrigé, 2 in-12, 1741; cf. *Acta eruditorum*, Leipzig, 1713, p. 555-559; *La médecine théologique ou la médecine créée telle qu'elle se fait voir ici sortie des mains de Dieu, créateur de la nature et régie par les lois*, 2 in-12, Paris, 1733. Cf. *Journal des savants*, t. CI, p. 213-237; *Suppl. ad nova Acta eruditorum*, t. II, p. 115-120. Quoique très lié avec les jansénistes, Hecquet s'appliqua à confondre les convulsionnaires et publia à leur sujet : *Lettres d'un médecin de Paris à un médecin de province au sujet d'un miracle arrivé sur une femme du faubourg Saint-Antoine*, in-8°, Paris, 1725; *Le naturalisme dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire, première partie. Le naturalisme des convulsions démontré par la physique, l'histoire naturelle et par les événements de cette œuvre, et démontrant l'impossibilité du divin qu'on lui attribue dans une lettre sur les secours meurtriers, deuxième partie. Le mélange dans les convulsions confondu par le naturalisme, troisième partie*, in-12, Soleure (Rouen), 1733; *Réponse à la lettre à un confesseur touchant le devoir des médecins et des chirurgiens au sujet des miracles et des convulsions*, in-12, Utrecht (Rouen), 1733; *La cause des convulsions finie et l'œuvre des convulsions tombée*, in-12, Utrecht (Rouen), 1733; *Le naturalisme des quatre requêtes*, in-12, 1736; *Réponse des médecins au défi que leur font les convulsionnaires dans la justification des requêtes*, in-12, 1736; *La suceuse convulsionnaire, ou la Psylle miraculeuse*, in-12, 1736; *Lettre sur la convulsionnaire en extase, ou la vaporeuse en rêve*, in-12, 1736; *Réponse à la lettre d'un docteur en médecine de la faculté de... sur l'écrit précédent*, in-12, 1736.

Ch.-H. Lefebvre de Saint Marc, *Vie de P. Hecquet, docteur régent: avec un catalogue raisonné de ses ouvrages*, in-8°, Paris, 1740; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. V *b*, p. 552;

Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 49; Roger, *Hecquet, docteur-régent et ancien doyen, sa vie, ses œuvres*, Paris, 1889; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1311-1312; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VII, p. 525-531.

B. HEURTEBIZE.

HEDICKHUYSEN (Henri von), dominicain flamand, du couvent d'Anvers, où il prit l'habit le 12 mars 1675, à l'âge de 21 ans. Toute sa vie se passa dans l'enseignement au *studium* général d'Anvers; tour à tour, maître des étudiants (1686), puis premier régent (1692-1694; 1698-1700). Il fut fait maître en théologie en 1694. Il mourut le 26 octobre 1701. Il fit soutenir un certain nombre de thèses théologiques sur les questions controversées de la grâce.

Coulon, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1910, fasc. 1er, p. 4-6, avec la nomenclature des thèses.

R. COULON.

HEFELE Charles-Joseph naquit le 15 mars 1809, à Unterkochen, dans le Wurtemberg, suivit les cours des gymnases d'Ellwangen (1817-1825) et d'Ehingen (1825-1827), étudia la théologie à l'université de Tubingue (1827-1832), où Drey, Hirscher et Möhler enseignaient, fit son séminaire à Rottenbourg (1832-1833), fut ordonné prêtre le 10 août 1833. Après avoir été un an vicaire à Mergentheim, il fut nommé, en 1834, répétiteur au séminaire de Tubingue, et à partir du mois de février 1835, professeur au gymnase de Rottweil. En 1836, il devint *privat docent* d'histoire ecclésiastique à l'université de Tubingue, professeur extraordinaire en 1837 et professeur ordinaire en 1840. Il garda cette chaire, où il succédait à Möhler, jusqu'en 1868, sauf pendant les années 1842-1845, où il fut élu membre de la Chambre des députés de Stuttgard. Dès 1834, il collabora au *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, et il continua sa collaboration pendant plus de trente années. Il inséra aussi plus de 150 articles dans la première édition du *Kirchenlexikon*. Le premier de ses ouvrages, qui fut aussi sa thèse de doctorat en théologie, est intitulé : *Geschichte der Einführung des Christentums im sudwestlichen Deutschlands, besonders in Würtemberg*, Tubingue, 1837. Deux ans plus tard, il donnait, avec prolégomènes et notes, une édition des Pères apostoliques à l'usage des étudiants : *Patrum apostolicorum opera*, in-8°, Tubingne, 1839, qu'il réédita lui-même en 1842, 1847 et 1855; les éditions suivantes, 1878-1881, 1901, sont de Funk. Voir col. 974. L'année suivante, il traduisait en allemand et annotait l'Épître de Barnabé : *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas*, Tubingue, 1840. En 1844, il publia la Vie du cardinal Ximénès : *Kardinal Ximenes und die kirchliche Züstande Spaniens am Ende des XV und Anfange des XVI Jahrhunderts inbesondere ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition*, in-8°, Tubingue; 2e édit., 1851; cet ouvrage fut traduit en espagnol, en anglais et trois fois en français, par Charles Sainte-Foi et de Bermond, Paris, 1856, par Sisson et Crampon, Lyon, 1856, et par un prêtre anonyme, Tournai, 1856. L'année suivante, Hefele édita le *Breviloquium* de saint Bonaventure, Tubingue, 1845; 3e édit., 1861 (l'*Itinerarium mentis ad Deum* du même saint docteur fut ajouté à la 3e édition), et 74 sermons choisis et traduits de saint Chrysostome, *Chrysostomus-postille*, Tubingue, 1845; 3e édit., 1857. En 1864, il réunit les principaux articles qu'il avait publiés dans le *Theologische Quartalschrift*, le *Kirchenlexikon* et *Neue Sion* de Haas sous ce titre : *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik*, 2 in-8°, Tubingue, 1864.

Mais le principal ouvrage de Hefele, celui auquel son nom restera toujours attaché, c'est son *Histoire des conciles*. L'idée en était venue à l'auteur, dès 1835, quand il publia, dans les *Giessener Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie*, son article : *Blicke ins XV Jahrhundert und seine Konzilien mit besonderer Berücksichtigung des Basler Synode*. Dès lors, sa préoccupation se porta sur les conciles dans divers comptes rendus et articles du *Theologische Quartalschrift*. Son plan s'agrandit, et du XVe siècle l'auteur remonta aux premiers siècles de l'Église et il étudia non seulement les conciles généraux, mais tous les synodes provinciaux, en les replaçant dans leur milieu historique, de telle sorte que son *Histoire des conciles* devint comme une histoire du dogme, de la morale et de la liturgie. La *Conciliengeschichte* parut successivement à Tubingue, t. I (1855), t. II (1856), t. III (1858), t. IV (1860), t. V (1863), t. VI (1867), t. VII (1874) et elle reçut un excellent accueil, même de la part des protestants. Elle s'arrête à 1449. L'auteur put préparer lui-même une 2e édition des quatre premiers tomes, 1873-1879; les t. V et VI furent revus par Knöpfler, 1886-1890. Elle fut continuée par Hergenröther et poussée presque jusqu'à la veille du concile de Trente, t. VIII et IX, 1887-1890. L'abbé Delarc fit une mauvaise traduction française de la première édition : *Histoire des conciles*, 12 in-8°, Paris, 1869-1878. Dom Leclercq a fait une version nouvelle de la 2e édition et de sa continuation, et il l'a enrichie de notes abondantes et de nombreux appendices. Elle comprend 8 tomes. Elle sera complétée jusqu'à nos jours et formera une collection de 12 tomes en 24 volumes.

Le 26 mai 1868, le cardinal Schwarzenberg archevêque de Prague, conseilla aux cardinaux Caterini et Antonelli de mander à Rome comme consulteurs quelques ecclésiastiques inébranlables dans la foi et fermement attachés aux doctrines catholiques. Sans vouloir indiquer un choix, il mit cependant en avant les noms de Hefele, Kuhn et Dollinger, Le 2 octobre suivant, Hefele était appelé par l'intermédiaire du nonce de Munich. Cecconi, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Paris, 1887, t. IV, p. 704-705; t. I, p. 370-371. Hefele quitta sa chaire de professeur après 32 années d'enseignement et il fut élu au siège épiscopal de Rottenbourg, le 17 juin 1869. Le 12 novembre 1868, il avait été nommé membre de la commission directrice, et au mois de mars 1869, il avait rédigé un *Votum* sur la méthode à suivre dans les congrégations générales. Voir *Acta et decreta sac. œcum. concilii Vaticani*, édit. Granderath, dans *Collectio lacencis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 1046-1047, 1050, 1051, 1087-1100. Du 1er au 6 septembre, il assista, comme évêque élu de Rottenbourg, à l'assemblée de Fulda, et il signa la lettre pastorale que les évêques réunis publièrent, le 6 septembre, sur le concile, aussi bien que la lettre qu'ils avaient écrite, le 4, à Pie IX, sur l'inopportunité de la définition de l'infaillibilité pontificale, surtout par rapport aux affaires et aux idées de l'Allemagne. *Ibid.*, col. 1188-1197; Cecconi, *Histoire du concile du Vatican*, l. III, c. VI, n. 5, doc. CLXIV, CCXX, trad. franç., Paris, 1887, t. II, p. 456-463; t. III, p. 370-378; t. IV, p. 155-162. Préconisé le 22 novembre, Mgr Hefele fut sacré, le 29 décembre. Il prit part dès lors, comme évêque, aux délibérations du concile, et le 24 et le 31 mars, aux congrégations générales, il prit la parole sur les c. I et III du schéma *De fide*, *Acta et decreta*, col. 733, 736; cf. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Paris, 1911, t. II *b*, p. 69, 77, et le 24 avril 1870, il assista à la IIIe session à laquelle fut promulguée la constitution *Dei Filius*. *Ibid.*, col. 267.

Dans la question de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife, il fut constamment du parti de la minorité. Il ne combattait pas seulement l'opportunité de la définition, il niait purement et simplement l'existence du privilège que la majorité voulait définir. Il ne se borna pas à souscrire, le 12 janvier 1870, le postulatum contre la définition de l'infaillibilité pon-

tificale, en réponse à la pétition de la majorité, *ibid.*, col. 944-945, il publia à Naples un opuscule : *Causa Honorii papæ*, qui paraissait en même temps à Tubingue en allemand : *Honorius and das VI allgemeines Konzil.* Le 9 février, il signait aussi le postulatum relatif à la manière de disposer et d'étudier le schéma *De Ecclesia*, en vue de retarder l'examen de l'infaillibilité. *Ibid.*, col. 950-952. Le 2 mars, il protesta contre le décret du 20 février sur l'ordre à suivre dans les discussions et les délibérations. *Ibid.*, col. 967. Le 8 mai, il protesta de nouveau contre le changement opéré le 29 avril, dans l'ordre à suivre dans l'examen du schéma *De Ecclesia*, changement qui mettait au premier rang des travaux du concile la primauté et l'infaillibilité du pape. *Ibid.*, col. 980-983. Le mardi 17 mai, il prit la parole à la 52ᵉ congrégation générale. *Ibid.*, col. 744. Il réclama, le 4 juin, contre la clôture de la discussion du schéma *De Ecclesia. Ibid.*, col. 986-987. Le 7 juillet, il s'associa à la plainte faite au sujet d'une addition contraire au 72ᵉ amendement qui avait été adopté. *Ibid.*, col. 991-992. Le 13 du même mois, au vote sur l'infaillibilité pontificale, il dit : *Non placet.* Le lendemain, il insista auprès du comité international pour que les non-acceptants renouvelassent leur opposition à la session publique du 18, et il demanda que si l'acte d'adhésion au décret était exigé, séance tenante, ils le refusassent. Mais il fut décidé que les opposants n'assisteraient pas à la session, et en préviendraient par lettre le pape Pie IX. Hefele souscrivit cette lettre du 17 juillet. *Ibid.*, col. 994-995. Il eut de la peine à adhérer au nouveau dogme de foi catholique. Il pensa un instant se démettre de son siège plutôt que de se soumettre. Le 11 mars 1871, il reconnaissait devant ses amis sa méprise, et il suppliait Döllinger de se soumettre pour écarter de sa tête l'excommunication qui devait le frapper. Au lieu d'imiter les vieux catholiques dans leur révolte, il publia dans son diocèse la constitution *Pastor æternus*, en y adhérant lui-même, et le 23 du même mois, il annonça son adhésion au nonce de Munich. *Ibid.*, col. 1004. Le 20 octobre 1870, il avait protesté par une lettre pastorale contre l'envahissement de Rome par l'armée italienne.

Après le concile, l'évêque de Rottenbourg s'occupa de l'administration de son diocèse et de la revision de son *Histoire des conciles.* Il mourut le 5 juin 1893, à l'âge de 84 ans.

Mgr Reiser, *Worte... am Sage des... Hefele*, Rottenbourg, 1893; H. Roth, *Dr K. J. von Hefele, Bischof von Rottenburg*, Stuttgard, 1894; Funk, dans *Theologische Quartalschrift*, 1894, p. 1-14; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. L, p. 109-115; *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., t. X, p. 1322-1323; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1899, t. VII, p. 525-531; *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1872; P. Godet, *Ch. Jos. Hefele*, dans la *Revue du clergé français*, 1907, t. L, p. 449-474; H. Leclercq, *Notice biographique*, dans *Histoire des conciles*, Paris, 1907, t. I, p. XIII-XV; *The catholic encyclopedia*. New York, 1910, t. VII, p. 191-192; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. V, col. 1653-1655; J. F. von Schulte, *Der Altkatholizismus*, 1887, p. 215-238; Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911-1913, t. I-III, *passim* (voir les tables).

E. MANGENOT.

HÉGÉMONIUS. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 72, *P. L.*, t. XXIII, col. 683, range parmi les écrivains ecclésiastiques un certain Archélaüs, évêque de Mésopotamie, qu'il dit être le rédacteur en langue syriaque de la discussion qu'il aurait eue avec Manès, du temps de l'empereur Probus (276-282). Il ajoute que l'ouvrage, traduit en grec, se trouvait entre beaucoup de mains; mais il ne fait pas connaître l'auteur de la traduction. Ce fut aussi l'opinion de saint Épiphane, *Hær.*, LXVI, 21, 25, 32, qui attribuait au même Archélaüs la rédaction en syriaque des Actes de la célèbre dispute. Mais Photius, dans la lecture qu'il fit des vingt livres contre les manichéens d'Héraclianus de Chalcédoine, a eu soin de noter qu'Héraclianus, dans la liste des ouvrages qui ont réfuté le manichéisme et où il a puisé, désigne Hégémonius comme l'auteur des *Acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiæ et Manetis hæresiarchæ Bibliotheca*, 85, *P. G.*, t. CIII, col. 288. L'auteur des *Acta* serait donc Hégémonius et non Archélaüs. Qui a raison ? C'est ce qu'il serait difficile de dire dans l'état actuel de nos connaissances. Toutefois Zaccagni, l'éditeur des *Acta* latins, *Collectanea monumentorum veterum Ecclesiæ græcæ et latinæ*, Rome, 1698, p. 1-105, dans Routh, *Reliquiæ sacræ*, Oxford, 1848, t. V, p. 5, a cru pouvoir conjecturer qu'Hégémonius a bien traduit du syriaque en grec l'œuvre d'Archélaüs, sauf à y ajouter une introduction, un épilogue et quelques suppléments Tillemont, *Mémoires*, t. IV, p. 397, et Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. II, p. 453, ne regardent pas cette hypothèse comme invraisemblable. Beaucoup plus récemment, K. Kessler, *Forschungen über die manichäische Religion, Sprache und Composition der Acta Archelai*, Berlin, 1889, t. I, p. 87, 171, a soutenu l'existence d'un original syriaque; et Ad. Harnack, *Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1883, t. I, fasc. 3, p. 137-153, s'est cru autorisé à conclure que l'auteur des *Acta* a emprunté ses citations de l'Évangile au *Diatessaron* de Tatien. Mais Th. Nöldecke, dans *Zeitschrift für deutschen Morgenl. Gesellschaft*, 1889, t. XLIII, p. 537-541, s'est prononcé contre cette existence d'un original syriaque. Si, malgré tout, le renseignement donné par saint Jérôme et saint Épiphane devait être tenu pour assuré, il est certain que jusqu'ici on n'a pas encore trouvé trace d'une rédaction de ces *Acta* en langue syriaque.

D'autre part, l'existence de ces *Acta* en grec ne saurait être niée. Ils circulaient en cette langue du temps de saint Jérôme et dataient au moins de la première moitié du IVᵉ siècle. Malheureusement ils ne sont point parvenus jusqu'à nous. Nous n'en possédons que les passages conservés par saint Épiphane, *Hær.*, LXVI, 6, 25, et insérés par Routh dans sa réédition de l'œuvre de Zaccagni, *Reliquiæ sacræ*, t. V, p. 43-70, ainsi que trois fragments cités par saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, VI, 27-29, *P. G.*, t. XXXIII, col. 584-589; Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. V, p. 199-205. C'est, dans saint Épiphane, la lettre de Manès à Marcel, la réponse et l'invitation de Marcel à Manès, et l'exposition assez détaillée de l'erreur de Manès faite à Archélaüs par le messager Turbo, l'un des disciples de Manès; et c'est, dans saint Cyrille, une partie de la discussion entre Manès et Archélaüs non conservée dans les *Acta* latins.

On en est donc réduit à la rédaction latine publiée par Zaccagni, sans qu'on en connaisse l'auteur. Cette rédaction est sûrement postérieure à saint Jérôme, qui ne la signale point, et antérieure au VIIᵉ siècle, vu que les citations scripturaires ne sont pas celles de la Vulgate, telle qu'elle circulait en Occident au VIIᵉ siècle. Elle est due très certainement à un auteur qui a traduit, non un texte syriaque, mais un texte grec. En confrontant, en effet, les passages cités par saint Épiphane et les passages correspondants de la version latine, on constate certaines différences, qui accusent un défaut d'attention dans la lecture du texte, qui s'expliquent aisément si ce texte est grec et qui seraient impossibles s'il avait été syriaque. C'est ainsi, par exemple, que le traducteur a lu εἰσὶ δὲ ὀκτώ ou εἰσὶ δὴ ὀκτώ, *et sunt octo*, pour εἰς εἴδη ὀκτώ, *octuplici specie*, *Act.*, 7, Routh, *Reliquiæ sacræ*, p. 52; ἀνήρ, *vir*, pour ἀήρ, *aer*, *Act.*, 8, Routh, p. 55; λιμός, *fames*, pour λοιμός, *pestis*, *Act.*, 8, Routh, p. 57; πλήσσει, *percutit*, pour πήσσει, *congelat, frigore adstringit. Act.*, 9, Routh, p. 59-60. En outre, cette traduction latine semble incomplète. Elle ne contient pas les

fragments cités par saint Cyrille de Jérusalem; elle s'arrête brusquement; et dans la lettre d'Archélaüs à Diodore, il est fait clairement allusion à la preuve donnée par Archélaüs à Manès que non seulement la loi de Moïse mais encore tout l'Ancien Testament est parfaitement d'accord avec le Nouveau, et il ne se trouve pas trace de cette preuve dans la première discussion de l'évêque avec l'hérétique. Nous n'aurions donc dans cette version latine qu'un résumé, ainsi que l'a conjecturé Zaccagni. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. v, p. 15.

En voici le contenu. Ces *Acta disputationis* débutent par un grand éloge de la charité de Marcel, homme de grande piété, habitant de Carchar, Cascar ou Charra (probablement Carrhes), ville de la Mésopotamie. *Act.*, 1-4. Manès, en ayant entendu parler, lui envoie par son disciple Turbo une lettre où il se dit envoyé de Dieu pour redresser le genre humain et prendre en pitié ceux qui s'abandonnent à l'erreur. *Act.*, 5. Marcel lui répond et l'invite à se rendre près de lui. *Act.*, 6. Turbo renseigne l'évêque Archélaüs sur la doctrine de son maître. *Act.*, 7-11. Arrivée de Manès chez Marcel, qui organise une conférence et choisit pour juges du débat Manippe, Egialée, Claude et Cléobule, tous gens instruits et étrangers à la foi. *Act.*, 13. Et aussitôt la discussion publique commence; les juges donnent gain de cause à Archélaüs. *Act.*, 14-38. Manès, vaincu, prend la fuite. *Act.*, 39. En passant par Diodoride, il cherche à endoctriner le pasteur de ce lieu, Diodore, lequel, peu confiant dans ses propres lumières, fait appel à la science d'Archélaüs et lui écrit pour lui soumettre quelques-unes des objections soulevées par Manès contre l'Ancien Testament. *Act.*, 40. Archélaüs, dans sa réponse, fournit quelques arguments à son correspondant. *Act.*, 41-44. Diodore entre alors en discussion avec Manès. *Act.*, 45. Survient Archélaüs qui confond de nouveau Manès, *Act.*, 46-50, et se met à raconter alors l'origine de cet hérétique, en signalant l'ouvrage des *Mystères*, des *Chapitres*, de l'*Évangile* et du *Trésor*, œuvre de l'Égyptien Scythien, léguée par lui à Térébinthe, et par celui-ci à la veuve dont Manès avait été l'esclave, l'affranchi et l'héritier. *Act.*, 51-54. Ainsi découvert, Manès s'enfuit; mais il est pris par les soldats du roi de Perse, dont il n'avait pas su guérir le fils, et périt écorché vif. *Act.*, 55.

On dirait bien l'œuvre d'un témoin oculaire ou même d'un interlocuteur qui a pris part aux débats et qui en a dressé le procès-verbal avec les circonstances de temps, de lieux, de personnes, les plus propres à faire croire à un récit authentique; d'autant plus que le rédacteur a soin de dire, après le récit de la mort de Manès : *Quibus postea agnitis, Archelaus adjecit ea priori disceptationi, ut omnibus innotesceret, sicut ego, qui inscripsi, in prioribus exposui. Act.*, 55, Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. v, p. 195. Cette phrase est la preuve d'un remaniement ou d'une mise au point d'un document primitif. Quoi qu'il en soit, il faut voir dans ces *Acta*, avec Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 60, une « pure fiction littéraire. De fait, ces conférences n'ont jamais été tenues; et l'auteur a voulu simplement, dans un cadre de son choix, mener la campagne contre le manichéisme. Pas un des personnages en scène, Manès excepté, n'est connu de l'histoire. Les *Acta* ne laissent pas d'être un document historique du plus haut prix. Hégémonius a profité d'ouvrages manichéens authentiques et les a partiellement reproduits. C'est la source commune où presque tous les auteurs grecs et latins ont puisé ce qu'ils nous disent du système religieux de Manès. » Elle permet de constater les relations étroites du manichéisme avec le gnosticisme en général et plus particulièrement avec le marcionisme. Voir MANÈS, MANICHÉISME.

Les *Acta disputationis Archelai, episcopi Mesopotamiæ, et Manetis hæresiarchæ*, édités par Zaccagni dans sa *Collectanea monumentorum veterum Ecclesiæ græcæ et latinæ*, Rome, 1698, se trouvent dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1716, t. v, p. 262 sq.; dans Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venise, 1765-1781, t. III; dans Routh, *Reliquiæ sacræ*, 2e édit., Oxford, 1846-1848, t. v, p. 1-206; dans Migne, *P. G.*, t. x, col. 1429-1528. Une édition critique en a été donnée par Ch. H. Beeson, *Acta Archelai*, Leipzig, 1906 (dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*).

S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, VI, *P. G.*, t. XXXIII, col. 537-604; S. Épiphane, *Hær.*, LXVI, 5 sq., *P. G.*, t. XLII, col. 29-172; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 72, *P. L.*, t. XXIII, col. 683; Socrate, *H. E.*, I, 22, *P. G.*, t. LXVII, col. 136-140; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 26, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 377-381; Photius, *Bibliotheca*, 85, *P. G.*, t. CIII, col. 288.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. IV, p. 387-399; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. II, p. 453 sq.; H. V. Zittwitz, *Acta disputationis Archelai et Manetis*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1873, t. XLIII, p. 476-528; A. Oblazinski, *Acta disputationis Archelai et Manetis*, Leipzig, 1874; Traube, *Acta Archelai*, dans *Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie der Wissenschaften*, 1903, p. 533-549; l'introduction de l'édition de Beeson; outre les ouvrages cités de K. Kessler et de Th. Nöldecke, Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 59-60; U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. I, col. 2041.

G. BAREILLE.

1. HÉGÉSIPPE, écrivain ecclésiastique du IIe siècle. — I. Vie. II. Mémoires.

I. VIE. — Contemporain de saint Irénée, particulièrement apprécié par Eusèbe et saint Jérôme, qualifié d'homme apostolique par Étienne Gobar, Hégésippe est un témoin précieux de la foi de l'Église au IIe siècle. On ne sait rien de positif sur le lieu et la date de sa naissance, pas plus que sur les circonstances de sa conversion du judaïsme au catholicisme. Mais comme il connaissait l'hébreu, le syriaque et les traditions juives purement orales, Eusèbe a conclu qu'il était juif d'origine et palestinien de naissance. *H. E.*, IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 384. Vers le milieu du IIe siècle, il entreprit, comme il nous l'apprend lui-même, un long voyage d'information religieuse, pendant lequel il visita un grand nombre d'églises et d'évêques. Il séjourna notamment à Corinthe, où il s'entretint avec l'évêque Primus; il constata que cette Église fondée par saint Paul avait persévéré jusque-là dans l'orthodoxie et qu'on y lisait la Ire Épître du pape saint Clément aux Corinthiens. Puis il se rendit à Rome pendant le pontificat d'Anicet (155-166) et y vécut sous ses deux successeurs immédiats, les papes Soter (166-175) et Éleuthère (175-189). D'après le *Chronicon paschale*, Olymp. CCXXXIX, *P. G.*, t. XCII, col. 641, il serait mort sous l'empereur Commode (180-192). Son nom est inscrit au catalogue des saints par Usuard, Adon, Notker et les autres martyrologes; sa fête y est fixée au 7 avril.

II. MÉMOIRES. — 1° *Titre et objet de l'ouvrage.* — De toute son activité littéraire on ne connaît qu'un seul ouvrage, malheureusement perdu, en cinq livres, dont il ne reste que des fragments conservés par Eusèbe, *H. E.*, II, 23; III, 20, 32; IV, 8, 22, *P. G.*, t. XX, col. 196, 252, 281, 321, 377, et par Étienne Gobar, dans Photius, *Bibliotheca*, 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1096, et une citation faite par Georges Syncelle. *Chronogr.*, an. 5578, *P. G.*, t. CVIII, col. 1197. Cet ouvrage comprenait cinq livres qu'Eusèbe désigne tantôt sous le nom de συγγράμματα, tantôt sous celui de ὑπομνήματα et dont le vrai titre était : Πέντε ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῶν πραξέων. Au dire d'Eusèbe et de saint Jérôme, il était écrit en un style simple et sans prétention; et les fragments qui en restent ne sont pas pour contredire cette appréciation. Mais quels étaient son objet, sa note caractéristique, son but précis ? Eusèbe, qui ne s'est pas fait faute de l'utiliser pour l'histoire des temps apostoliques, range Hégésippe au nombre des adversaires orthodoxes du

gnosticisme et le place à leur tête. *H. E.*, IV, 8, *P. G.*, t. XX, col. 321. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 22, *P. L.*, t. XXIII, col. 640, voit en lui l'historien de l'Église universelle depuis la passion du Sauveur jusqu'à l'époque où il rédigea ses *Mémoires;* et ceci explique le titre de *Père de l'histoire ecclésiastique* qu'on lui donne parfois. Mais autant qu'on en peut juger par les fragments, son ouvrage, à la fois historique et polémique, n'était pas une histoire proprement dite, car on ne s'expliquerait pas comment le récit du martyre de saint Jacques survenu au Ier siècle ne se trouve que dans le l. Ve, comme l'atteste formellement Eusèbe. *H. E.*, II, 23, *P. G.*, t. XX, col. 197. Ce n'était pas davantage une œuvre de pure polémique contre les sectes juives et les hérésies gnostiques, mais plutôt un recueil de renseignements, de faits, de traditions et de tout ce qui pouvait être de quelque utilité pour les lecteurs, comme le note saint Jérôme, composé non par curiosité vaine, mais dans un but apologétique nettement marqué. Car, après avoir partout interrogé les usages locaux et les doctrines qu'on enseignait dans les différentes Églises pour les comparer entre eux, Hégésippe a soin de constater que, dans chaque centre chrétien et dans chaque succession épiscopale, l'enseignement ecclésiastique était pleinement conforme à la loi, aux prophètes et au Seigneur. *H. E.*, IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 377. On ne peut que regretter la perte d'un tel ouvrage pour l'histoire des deux premiers siècles chrétiens.

2° *Les fragments.* — Ils sont au nombre de cinq dans Eusèbe. Le premier a trait au martyre de saint Jacques, frère du Seigneur, premier évêque de Jérusalem. *H. E.*, II, 23, *P. G.*, t. XX, col. 196-204. Le second raconte la comparution des parents du Sauveur devant Domitien; cet empereur, redoutant une action politique de leur part, voulut savoir s'ils appartenaient réellement à la race de David, les interrogea sur l'état de leur fortune et sur ce qu'ils pensaient du règne du Christ; mais les trouvant si simples et si inoffensifs, il les renvoya indemnes. *H. E.*, III, 20, *ibid.*, col. 252-253. Le troisième est le récit du martyre de Siméon, successeur de saint Jacques sur le siège de Jérusalem, crucifié à l'âge de 120 ans par ordre du légat Atticus, vers 110, sur la dénonciation de certains hérétiques. *H. E.*, III, 32, *ibid.*, col. 281-284. Il y est dit que jusqu'à cette époque, l'Église de Jérusalem était demeurée vierge de toute erreur, ceux qui devaient tenter de la corrompre n'ayant pas osé se montrer tant qu'il restait un survivant des temps apostoliques. Le quatrième fait allusion aux honneurs divins rendus à Antinoüs, le trop célèbre favori d'Hadrien. *H. E.*, IV, 8, *ibid.*, col. 321. Le cinquième mentionne le séjour d'Hégésippe à Corinthe et à Rome, les sectes juives et les hérésies gnostiques. *H. E.*, IV, 22, *ibid.*, col. 377-384.

D'autre part, sur ce texte : « l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, etc., » qui rappelle à peu de chose près l'emprunt fait par saint Paul à Isaïe, I Cor., II, 9, Étienne Gobar a écrit : *Hegesippus, vir antiquus et apostolicus, libro quinto Commentariorum, haud scio an offensus dicit frustra hæc dici et eos qui hæc dicunt in sacram Scripturam et contra Christum... mentiri.* Dans Photius, *Bibliotheca*, 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1096.

Enfin Georges Syncelle rapporte que, d'après Hégésippe, la lettre de saint Clément aux Corinthiens était lue dans l'Église de Corinthe. *Chronogr.*, Olympiad. CCXXXIX, *P. G.*, t. CVIII, col. 641.

3° *La succession des pontifes romains.* — Hégésippe avait pour habitude, dit-il, de dresser la liste des évêques locaux jusqu'aux apôtres; il a donc dû dresser celle des évêques de Rome depuis saint Pierre jusqu'à Anicet; mais cette liste ne nous est point parvenue. Lightfoot a cru la retrouver dans celle que saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 372, déclare avoir recueillie ἐν τισιν ὑπομνηματισμοῖς, ce titre faisant penser aux ὑπομνήματα d'Hégésippe, *The earleast papal catalogue*, dans *The Academy*, 1887, p. 362-363; *The apostolic Fathers, S. Clement of Rome*, Londres, 1870, t. I, p. 327-333; mais Funk ne partage pas cet avis. *Der Paptskatalog Hegesipps*, dans *Historisches Iahrbuch*, 1888, t. IX, p. 674-677; 1890, t. XI, p. 77-80. Voici cette liste : Pierre et Paul, Lin et Clet, Clément, Évariste, Alexandre, Xyste, Télesphore, Hygin, Pie, Anicet. On y voit, contrairement au catalogue libérien, qu'il n'est pas fait mention de deux papes distincts, l'un du nom de Clet, l'autre du nom d'Anaclet ou Anenclet. Eusèbe ne connaît également qu'un seul pape qu'il nomme Anenclet dans son *Histoire ecclés.*, III, 15, *P. G.*, t. XX, col. 249, tandis que le catalogue libérien porte : Pierre, Lin, Clément, Clet, Anaclet, Évariste, Alexandre, Xyste, Télesphore, Hygin, Anicet, Pie, etc. Voir, dans de Smedt, le catalogue eusébien et libérien, *Dissertationes selectæ in primam ætatem historiæ ecclesiasticæ*, Paris, 1876, Appendix K, p. 83-85, 90-91, 94. Eusèbe a dû profiter de la liste d'Hégésippe; de Smedt rejette la distinction de Clet et d'Anaclet. *Op. cit.*, p. 301-302. Voir ces noms.

A défaut de liste, Hégésippe fournit du moins un renseignement précis et irrécusable, d'après lequel il faut placer Anicet après Pie, et non, comme l'a fait le catalogue libérien, Pie après Anicet; car il marque nettement qu'il est arrivé à Rome sous le pontificat d'Anicet et qu'Anicet a eu pour successeurs immédiats Soter et Éleuthère. *H. E.*, IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 377.

4° *Les sectes juives et les hérésies gnostiques.* — On doit à Hégésippe une liste des sectes juives et des premières hérésies gnostiques. Sans grand souci de l'exactitude chronologique et du soin de caractériser chacune des sectes dont il parle, Hégésippe rappelle qu'il y en avait sept parmi les juifs : les esséens, les galiléens, les hémérobaptistes, les masbothéens, les samaritains, les sadducéens et les pharisiens. *H. E.*, IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 381. C'est exactement le même nombre, mais avec quelques noms différents, dans saint Justin : sadducéens, génistes, méristes, galiléens, helléniens, pharisiens et baptistes, *Dial. cum Tryphone*, 80, et dans saint Épiphane : scribes, pharisiens, sadducéens, esséens, nazaréens, hémérobaptistes et hérodiens. Plus complet et plus explicite, l'*Indiculus hæreseon*, faussement attribué à saint Jérôme, en distingue dix et les décrit ainsi : 1. *Efinei dicunt Christum docuisse illos omnem abstinentiam.* 2. *Galilæi dicunt Christum venisse et docuisse eos, ne dicerent dominum Cæsarem, neve ejus monetis uterentur.* 3. *Marbonei dicunt ipsum esse Christum qui docuit illos in omni re sabbatizare.* 4. *Pharisæi negant Christum venisse, nec ulla in re cum prædictis communicant.* 5. *Sadducæi negant resurrectionem.* 6. *Genistæ præsumunt quoniam de genere Abrahæ sunt.* 7. *Meristæ, quoniam separant Scripturas, non credentes omnibus prophetis, dicentes aliis et aliis spiritibus prophetasse.* 8. *Samaritæ... in observationibus suis a Judæis omnino separantur.* 9. *Herodiani Herodem magnificabant, dicentes ipsum esse Christum.* 10. *Hemerobaptistæ qui quotidie corpora sua et domum et supellectilem lavant.* Cf. Valois, n. 22, *P. G.*, t. XX, col. 381-382.

D'autre part, Hégésippe signale, parmi les sectaires issus du judaïsme, Simon, Cléobius, Dosithée, Gorthée, Masbothée, ainsi que les hérésies gnostiques des ménandriens, des marcionites, des carpocratiens, des valentiniens, des basilidiens et des saturniliens, d'où sortirent les pseudochrists, les pseudoprophètes, les pseudoapôtres, qui ont altéré la doctrine du Christ et

cherché à rompre l'unité de l'Église. *H. E.*, IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 380-381. C'est tout ce qu'a noté Eusèbe sans nous dire si Hégésippe, à l'exemple de saint Justin et de saint Irénée, avait exposé ces systèmes pour en faire la réfutation.

5° *Importance de son témoignage.* — La constatation formelle faite par Hégésippe que l'enseignement chrétien était partout conforme à la loi, aux prophètes et au Seigneur, prouve à tout le moins que, de l'époque où il entreprit son voyage, vers 150, jusqu'à celle où il en consigna les résultats par écrit, vers 180, la foi des Églises judéo-chrétiennes de la Palestine et de la Syrie était la même que celle de la Grèce et de l'Occident, et qu'il n'y a pas trace d'un dissentiment quelconque. Mais, d'après Baur et l'école de Tubingue, cela prouverait simplement que, vers le milieu du IIe siècle, les Églises étaient fortement pénétrées d'éléments juifs et qu'elles n'étaient pas encore catholiques; car Hégésippe n'était en réalité qu'un ébionite, chargé par ses coreligionnaires d'entreprendre un voyage d'exploration religieuse dans l'intérêt du parti judaïsant. Sa connaissance de l'hébreu, du syriaque et des traditions juives, l'usage qu'il faisait de l'Évangile hébreu de saint Matthieu, le silence qu'il garde sur la secte des ébionites et son animosité contre saint Paul, dont témoigne le passage d'Étienne Gobar, seraient autant de preuves de son ébionitisme. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, à laquelle il faut renoncer; car, si Hégésippe avait été l'ébionite qu'on prétend, on ne s'expliquerait pas l'éloge sans restriction qu'ont fait de sa foi et de son œuvre Eusèbe et saint Jérôme. Pas plus qu'Hégésippe, saint Justin n'a signalé les ébionites; et il a pu faire usage de l'Évangile hébreu de saint Matthieu, sans être pour autant accusé d'ébionitisme. Reste, il est vrai, le passage incriminé par Étienne Gobar, où l'on a voulu voir une attaque contre saint Paul. Mais c'est un passage qui n'est pas une citation exacte de saint Paul; car il porte τοῖς δικαίοις, aux justes, là où l'apôtre a écrit : τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, à ceux qui l'aiment; et loin de viser saint Paul, il parle de *ceux*, au pluriel, qui interprètent mal le texte, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, des gnostiques. D'ailleurs, un tel blâme de saint Paul est inconciliable avec la connaissance et l'approbation de l'épître de saint Clément aux Corinthiens, dont parle Hégésippe, et dont la couleur paulinienne est si fortement accusée. On doit donc rejeter l'hypothèse de Baur et tenir Hégésippe pour un témoin orthodoxe, qui ruine le système de l'école de Tubingue. Cf. Freppel, *Les apologistes chrétiens*, 3e édit., Paris, 1887, p. 364-372.

Le témoignage d'Hégésippe est particulièrement important sur les frères de Jésus. Quoique ce qu'il rapporte de saint Jacques le Mineur soit déjà en partie légendaire, cependant ce qu'il dit de son degré de parenté avec le Sauveur est confirmé par le témoignage sur son frère, saint Siméon, et provient de la tradition palestinienne touchant la famille de Jésus. Or, il affirme que Jacques et Siméon étaient les fils de Cléophas, qui était lui-même le frère de saint Joseph. Les frères de Jésus, mentionnés dans les Évangiles, seraient donc des cousins germains du divin Maître, par son père putatif, saint Joseph. Les efforts de Zahn pour en tirer la conclusion que ces frères de Jésus étaient des frères utérins, fils de Joseph et de Marie, sont en pure perte. *Brüder und Vettern Jesu.* Leipzig, 1900. La donnée d'Hégésippe, reposant sur la tradition palestinienne, un peu mélangée déjà d'éléments légendaires, explique mieux, semble-t-il, le degré de parenté de Jésus avec ses *frères* que l'opinion purement exégétique, fondée sur Joa., XIX, 25, d'après lequel Marie de Cléophas est la *sœur* de la sainte Vierge. On en conclut généralement que le cousinage des frères de Jésus dérivait de leur mère dont la sainte Vierge était la sœur. Outre la difficulté d'expliquer que deux sœurs portaient le même nom de Marie, sans distinction autre que le nom de l'époux de la seconde, il est plus vraisemblable que l'ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ était, selon l'usage hébraïque, sa belle-sœur, plutôt que sa sœur proprement dite, les deux Marie ayant épousé deux frères, Joseph et Cléophas.

Les fragments d'Hégésippe dans Galland, *P. G.*, t. V, col. 1317-1328; Grabe, *Spicilegium SS. Patrum*, Oxford, 1698-1700, t. II, p. 203-214; Routh, *Reliquiæ sacræ*, 2e édit., Oxford, 1846-1848, t. I, p. 203-284; Th. Zahn, *Brüder und Vettern Jesu*, dans *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, Leipzig, 1900, t. VI, p. 220-250; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. III, p. 47-48, 610-611; voir à la fin du t. I de ces *Mémoires* une *Dissertation sur ce que raconte Hégésippe de saint Jacques, évêque de Jérusalem*, par Arnauld, avec les remarques de Tillemont; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. I, p. 473-475; Th. Iess, *Hegesippus nach seiner kirchengeschichtl. Bedeutung*, dans *Zeitschrift für die histor. Theologie*, 1865, t. XXXV, p. 3-95; Hilgenfeld, *Hegesippus und die Apostelgeschichte*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1878, t. XXI, p. 297-330; Th. Zahn, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16 Iahrhundert*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1878, t. II, p. 288-291; Id., *Die griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16 und 17 Iahrhundert*, dans *Theolog. Literaturblatt*, 1893, p. 495-497; Ph. Mayer, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17 Iahrhundert*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1889, p. 155-158; De Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius*, Leipzig, 1888; Overbeck, *Ueber die Anfänge der Kirchengeschichtschreiben*, Bâle, 1892; Lavigerie, *De Hegesippo, disquisitio historica*, Paris, 1850; Dannreuther, *Du témoignage d'Hégésippe sur l'Église chrétienne*, Paris, 1878; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 198-200; *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 875-878; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. V, col. 1584-1585; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2041; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VII, p. 531-535.

G. BAREILLE.

2. HÉGÉSIPPE (LE PRÉTENDU). A la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, l'historien juif Flavius Josèphe avait composé en grec plusieurs ouvrages : l'un en 20 livres sur les antiquités juives, histoire du peuple juif depuis les temps les plus reculés jusqu'à la guerre de l'an 66, sous le titre de Ἰουδαικὴ ἀρχαιολογία; un autre, complément du précédent, intitulé *De vita sua*, sorte d'autobiographie qui traite surtout de la part qu'il avait prise à la guerre de 66-67 comme commandant en chef de la Galilée; un troisième en deux livres, véritable apologie du judaïsme contre Apion, cité sous le titre de Πρὸς τοὺς Ἕλληνας ou de Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος; et un quatrième en sept livres, Περὶ τοῦ ἰουδαικοῦ πολέμου, qui raconte les guerres juives depuis le temps d'Antiochus Épiphane jusqu'à la ruine de Jérusalem.

Tous ces ouvrages ont fini par être traduits en latin. Dès la fin du IVe siècle le bruit avait couru que saint Jérôme était l'auteur de leur traduction; mais saint Jérôme s'en est défendu, en alléguant qu'il n'avait ni le loisir ni la force de traduire ces ouvrages sans leur faire perdre leur élégance native. *Epist.*, LXXI, 5, *ad Lucinium*, *P. L.*, t. XXII, col. 671. Au VIe siècle, Cassiodore († 570) rapporte qu'il fit traduire par ses amis, en 22 livres, les ouvrages de Josèphe, c'est-à-dire les *Antiquités* et le *Traité contre Apion*, et qu'il existait déjà une traduction latine des sept livres du *De bello judaico*, attribuée par les uns à saint Jérôme, par d'autres à saint Ambroise, par d'autres encore à Rufin; bonne preuve, observait-il, des *dictionis eximiæ merita* d'une telle traduction. *De instit. div. litterarum*, 17, *P. L.*, t. LXX, col. 1133. Mais Cassiodore

ne spécifie point s'il s'agit, dans ce dernier cas, de la traduction littérale du *De bello judaico* généralement attribuée à Rufin, ou de celle, beaucoup plus libre d'allures, qui porte le nom d'Hégésippe; toutefois ce qu'il dit du style fait penser plutôt à cette dernière qui rappelle la manière de Salluste beaucoup plus que le style de Rufin. Rufin, du reste, au rapport de Gennade, *De script. eccl.*, 17, *P. L.*, t. LVII, col. 1070, n'a rien traduit de Josèphe.

Il existe, en effet, un ouvrage latin, sous le titre de *De bello judaico* ou *De excidio urbis hierosolymitanæ*, étroitement apparenté avec le Περὶ τοῦ ἰουδαικοῦ πολέμου, de Josèphe, qu'il traduit toujours librement, qu'il abrège parfois ou qu'il amplifie en puisant à d'autres sources, dont les quatre premiers livres correspondent assez exactement aux quatre premiers livres et à une partie du Ve du *De bello judaico* de Josèphe, dont le Ve et dernier résume les deux derniers livres du même Josèphe. C'est l'œuvre d'un bon latiniste, comme le prouve le style, et d'un défenseur de la foi chrétienne, comme le prouve son langage relatif à la mort du Sauveur et à la persécution de ses disciples par les juifs, *De bello jud.*, II, 12, aux apôtres saint Pierre et saint Paul, III, 2, et au judaïsme, IV, 5, *P. L.*, t. XV, col. 2056-2057, 2068-2070, 2115. Cet auteur porte dans diverses éditions le nom d'Hégésippe ou d'Égésippe, qui, à raison même de la perfection de son style, n'a rien de commun avec l'Hégésippe du IIe siècle, et qui paraît bien n'être que la corruptiou du nom même de Josèphe. Le grec 'Ιώσηπος, 'Ιώσηππος, 'Ιώσιηππος, *Josepus, Joseppus, Josippus* en latin, est facilement devenu *Egesippus, Hegesippus*, et sous cette forme ce nom ne paraît pas avant le VIIIe siècle. Dans un manuscrit de cet ouvrage de la bibliothèque ambrosienne de Milan, qui est du VIIe-VIIIe siècle, on trouve à la fin du Ier livre : *Josippi liber primus explicit;* mais *Josippi* a été corrigé postérieurement en *Egesippi*. Cf. Mabillon, *Musæum italicum*, Paris, 1687, t. I, p. 13. D'autres manuscrits dans la suite portent *Hegesippi* comme aussi le nom de saint Ambroise. Mais la substitution d'*Egesippi* à *Joseppi* ne trompait pas les esprits avertis; témoin ce passage d'une lettre de l'Espagnol Alvarus : *scito quia nihil tibi ex Egesippi posui verbis, sed ex Josippi vestri doctoris*, où il est question précisément d'une citation empruntée au prétendu Hégésippe. Cf. Traube, *Rhein. Museum*, 1884, t. XXXIX, p. 477. De telle sorte qu'il faut voir dans le nom d'Hégésippe le nom défiguré de Josèphe.

Mais alors qui peut bien être l'auteur de cette traduction, qui, d'après les critères internes et externes, remonte à la fin du IVe siècle ? Faut-il y voir un travail de la jeunesse de saint Ambroise ? La question ne semble pas tranchée, répond Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 305, bien que de nos jours, sur la foi des manuscrits et d'après certaines analogies de langage, on se prononce en général pour l'affirmative. Au XVIIe siècle, les bénédictins avaient rayé cette traduction de la liste des œuvres de saint Ambroise; mais Gronovius, Vivès et Valois la croyaient bien de l'évêque de Milan; plus réservé, Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 541, trouvait que le style en est trop aisé et trop coulant pour être de saint Ambroise. Galland en tout cas, à l'exemple de Mazochius, l'a insérée à la suite des œuvres de saint Ambroise, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venise, 1765-1788, t. VII, p. 653-711, et Migne a fait de même, *P. L.*, t. XV, col. 1961-2224. Plus récemment Fr. Weber et J. Cæsar, qui penchent pour son attribution à saint Ambroise, en ont donné une édition critique, la meilleure parue jusqu'ici, qui a servi de base au texte du prétendu Hégésippe dans l'édition des œuvres de saint Ambroise par Ballerini, Milan, 1875-1883, t. VI, col. 1-276. Et tandis que Vogel, *De Hegesippo, qui dicitur, Josephi interprete*, Erlangen, 1881; *Ambrosius und der Uebersetzer des Josephus*, dans *Zeitschrift für die osterreich. Gymnasien*, 1883, t. XXXIV, p. 241-249, combat l'origine ambrosienne de cette traduction, Reifferscheid, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*. Philos.-hist. Classe, 1867, t. LVI, p. 442, Rönsch, *Die lexikalischen Eigenthumlichkeiten der Latinität des sog. Hegesippus*, dans *Romanische Forschungen*, Erlangen, 1883, p. 256-321, et Ihm, *Studia Ambrosiana*, dans *Jahrbücher für class. Philologie*, 1889, Supplément, t. XVII, fasc. 1, p. 61-68, essaient de la défendre. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. I, p. 96, partage l'avis de Vogel. Dans le prologue du *De bello judaico*, l'auteur indique deux autres ouvrages de sa composition : un résumé historique du contenu des quatre livres des Rois, et un travail sur les Macchabées. On a rapporté ce dernier ouvrage aux livres bibliques des Macchabées. Dom Morin, *loc. cit.*, p. 81-86, l'identifie à la Passion latine des Macchabées, qui est conservée dans une vingtaine de manuscrits et que dom de Bruyne va publier. La question d'auteur ne semble donc pas tranchée, mais l'ouvrage reste un document précieux, œuvre d'un chrétien qui, à la fin du IVe siècle, a utilisé Josèphe sans oublier la défense de sa foi.

V. Ussani, qui a entrepris l'édition de cette traduction pour le *Corpus* de Vienne, s'est prononcé en faveur de saint Ambroise, dans *Studi italiani di filologia classica*, Florence, 1906, t. XIV, p. 245 sq.; O. Scholz, au contraire, l'attribue au juif converti, Isaac (l'Ambrosiaster ?), *Die Hegesippus-Ambrosius Frage*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Breslau, 1909, t. VIII, p. 149-195; puis comme dissertation doctorale, Breslau, 1913. Dom Morin rejette absolument l'attribution à saint Ambroise, et il pense à Dexter dont parle saint Jérôme, *De viris illust.*, 132, *P. L.*, t. XXIII, col. 715. *L'opuscule perdu du soi-disant Hégésippe sur les Machabées*, dans la *Revue bénédictine*, 1914, p. 86-91. La meilleure édition du prétendu Hégésippe est celle de Fr. Weber et de J. Cæsar : *Hegesippus qui dicitur sive Egesippus, de bello judaico, ope codicis Cassellani recognitus*, Marbourg, 1864; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. I, p. 541; Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. II, col. 1026-1032; Fabricius, *Bibliotheca lat. mediæ et infimæ ætatis*, 1735, t. III, p. 582-584; J. Cæsar, *Observationes nonnullæ de Josepho latino, qui Hegesippus vocari solet, emendando*, Marbourg, 1878; Klebs, *Das lateinische Geschichtswerk über den Judischenkrieg*, dans *Festschrift zum fünfzig-jährigen Doctor-jubiläum Ludwig Friedländer*, 1895, p. 210-241 (pour lui, l'auteur du *De bello judaico* est un oriental); Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. I, p. 96-97; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 305-306; *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, t. III, p. 505-506; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 878; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. V, col. 1585-1586.

G. BAREILLE.

HEIBER Gélase ou selon d'autres **HIEBER**, dont Hurter fait à tort deux personnages différents, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1190 et 1326, augustin allemand, né à Dinckelsbül, en Souabe, dans la seconde moitié du XVIIe siècle et mort à Munich en 1731, fut un prédicateur renommé, jusqu'à mériter de la part de ses contemporains le surnom de « Cicéron allemand ». Au milieu de ses occupations oratoires il ne négligea pas néanmoins celles de l'érudit, ce qui lui permit de composer les ouvrages suivants : 1° *Gepredigte Religionshistorie, d. i. Jesus Christus und seine Kirchen, offenbahrlich dargezeigt von Urbegin der Welt bis an das Ende der Zeiten*, 3 in-fol., Augsbourg, Dillingen, Ratisbonne, 1726-1733; 2° *Catéchisme exposé en forme de sermons* (en allemand), in-4°, Munich, 1723; 3° *Vita celeberrimi Ecclesiæ doctoris S. Augustini*, in-4°, Munich, 1720; 4° *De cultu et veneratione sacrosanctæ eucharistiæ*, in-8°, Augsbourg, 1712; 5° *Mater admi-*

rabilis seu brevis descriptio imaginis B. Mariæ Virginis prodigiis claræ quæ in ecclesia Monacensi colitur, in-4°, Munich, 1724; 6° *Leben der seligen Rita von Cassia*, in-8°, Munich, 1737; 7° *Devotus peregrinus in Aufkirchen seu Modus salutandi et venerandi imaginem B. Mariæ Virginis quæ in Aufkirchen est*, in-12 (en allemand), Munich, 1725; 8° *Diarium indulgentiarum et gratiarum S. archiconfraternitatis B. Mariæ Virginis de Consolatione*, in-12, Munich, 1709; 9° *Suspiria erga dolorosam sanctam faciem Christi*, Munich, 1726; 10° *Quatuordecim sermones panegyrici pro diversis solemnitatibus*, ms.; 11° *Sermones tempore Quadragesimæ multis annis ad populum habiti*, ms.; 12° *Catalogus quindecim sæculorum, quo tam græcorum quam latinorum Patrum, aliorumque oratorum ecclesiasticorum nomina, officia et scripta tam edita quam inedita exhibentur*, ms. (ce recueil ne s'étend que jusqu'au VIIe siècle); 13° *Jesus Christus ejusque vita et doctrina in veteri lege præfiguratus et in nova manifestatus*, ms. Il faut ajouter à cette liste diverses notes, dissertations et poésies dont quelques-unes furent publiées dans la revue : *Parnassus Boicus*.

Revista agustiniana, Valladolid, 1884, t. VII, p. 351; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentino, t. III, p. 58, 418; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 344; Hurter, *loc. cit.*

N. MERLIN.

HEIMBACH Mathias, jésuite allemand, né à Enskirchen dans le duché de Juliers le 19 mars 1666, admis au noviciat le 21 juillet 1685. Il enseigna les humanités, puis la philosophie à Cologne et se distingua par la souplesse de sa dialectique et la subtilité de ses théories. C'est surtout dans le domaine de la logique que son talent excella. Il composa pour ses élèves de l'université un *Florilegium argumentorum*, 2 in-fol., Cologne, 1703-1708, qui a pour but principalement de former l'esprit aux discussions philosophiques, mais qui rappelle trop le formalisme et les recettes de la scolastique décadente. L'ouvrage eut toutefois grand succès et compta plusieurs éditions. Son introduction à la logique : *Dialectica Aristotelico-rationalis sive manuductio ad logicam*, Cologne, 1706, 1709, 1713, etc., jouit également d'une réputation qui étonne aujourd'hui. Appelé ensuite à exercer le ministère de la prédication, le P. Heimbach se fit un nom dans la controverse par ses polémiques mordantes contre les réformés : *Fuss beim Mahl, das ist, Behauptung der zu Mülheim gehalten Glaubens-Bataille über die wesentliche Gegenwart Christi in H. Abendmahl*, in-4°, Cologne, 1706; *Gespräch zwischen Thomas und Stephan Buchweiss, welche catholischer Religion, und Peter Eyer-Kaess und Fic Langohr, so Reformirter Religion*, in-4°, Dusseldorf, 1707. Il faut citer encore comme œuvres de théologie pastorale une *Rhetorica christiana*, 2 in-fol., Augsbourg, 1720; 2 in-4°, Cologne, 1730, et son catéchisme pastoral : *Catechismus christiano-catholicus in cathedram concionatoriam elevatus*, 2 in-4°, Cologne, 1723, 1737, 1748. Son cours de catéchisme à l'usage des enfants : *Praxis catechetica sive manuductio pro instruendis rudibus*, Cologne, 1707, était classique en Allemagne dans la première moitié du XVIIIe siècle. Il eut de nombreuses éditions, et fut traduit en allemand sous le titre de *Der christlichen Kinder-Lehrer* dès 1713. Enfin le P. Heimbach a laissé un sermonnaire fort estimé de son temps : *Das reine Wort Gottes auf alle Sonn-und Feiertægtige Evangelia*, 2 in-4°, Cologne, 1721. Une partie a été insérée dans le t. VI du recueil de Brischar : *Sammlung der kathol. Kanzelredner*, Schaffouse, 1871. Le P. Heimbach mourut à Cologne, après une vie d'étonnant labeur, le 6 juillet 1747.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 218-222; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1665 sq.

P. BERNARD.

HEINLIN Henri, bénédictin du monastère de Thèresen-Franconie, fut en 1673 professeur de philosophie à l'université de Salzbourg, où il enseigna également la théologie morale de 1677 à 1680. Il publia : *Logica seu philosophia naturalis*, in-12, 1674; une seconde édition plus développée parut en 1677, in-4°; *Tractatus philosophicus de ente metaphysico*, in-12, 1675; *Theses selectæ ex universa philosophia*, in-12, 1675; *Quæstiones selectæ de principiis rerum naturalium*, in-12, 1675; *Disputatio de generatione et corruptione*, in-12, 1675; *Disputatio de anima in communi*, in-12, 1675; *Disputatio de anima vegetativa, sensitiva et rationali*, in-12, 1675; *Tractatus philosophiæ naturalis, seu physicæ Aristotelico-Thomisticæ de anima in communi*, in-4°, 1677; *Tractatus de causis in genere et in specie*, in-4°, 1677; *Tractatus de principiis rerum naturalium*, in-4°, 1678; *Tractatus de generatione et corruptione*, in-4°, 1678; *Lustrum doctrinale ex quintuplici doctrinæ genere, historiæ, poeticæ, philosophicæ, juridicæ ac politicæ*, in-4°, 1701; *Medulla theologiæ pastoralis praticæ*, in-12, Cologne, 1707; *Medulla theologiæ moralis cum duodecim centuriis casuum circa sacramenta singula*, in-4°, Nuremberg, 1714.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 138, 139, 147; (dom François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoit*, t. I, p. 462; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 270-271.

B. HEURTEBIZE.

1. **HEINRICH** Jean-Baptiste-Vincent, théologien catholique allemand, né à Mayence le 15 avril 1816, fit avec succès ses premières études au gymnase, puis suivit les cours de droit à l'université de Giessen pendant trois ans (1834-1837) et fut reçu docteur *in utroque*, le 27 décembre 1837; il enseigna le droit à cette université comme *privat docent* en 1840. Il étudia la théologie aux universités de Tubingue et de Fribourg-en-Brisgau en 1842 et 1843, puis au séminaire de Mayence en 1844. Ordonné prêtre en 1845, il fut nommé, d'abord, chapelain de la cathédrale de Mayence, puis secrétaire des conférences du diocèse de Wurzbourg en 1848, chanoine prébendé en 1850, professeur de théologie dogmatique au séminaire de Mayence en 1851. Tout en continuant son enseignement, il devint chanoine titulaire de la cathédrale en 1855, doyen en 1867 et vicaire général en 1868. De 1850 à 1890, il dirigea avec Moufang le *Katholik*. Il prit une part active aux congrès des catholiques allemands, et en 1863, il rédigea à Munich une protestation contre les audacieuses affirmations de Döllinger. Il reprit son enseignement au séminaire de 1877 à 1887. Le pape le nomma prélat domestique le 16 avril 1886. Il mourut le 9 février 1891. Son principal ouvrage est sa *Dogmatische Theologie*, dont il publia 6 vol., 1873 sq.; 2e édit., Mayence, 1881-1900, continuée par Gutberlet, 4 vol., Mayence et Munster, 1891-1904, t. VII-X. Huppert († le 19 avril 1906) en fit un abrégé sous le titre : *Lehrbuch der kath. Dogmatik*, 2 vol., Mayence, 1898-1900. Les autres écrits de Heinrich sont : *Die Reaction des sogenannten Fortschrittes gegen die Freiheit der Kirche und des religiösen Lebens*, Mayence, 1863; *Christus, ein Nachweis seiner geschichtlichen Existenz und göttlichen Persönlichkeit, ibid.*, 1864 (contre Strauss et Renan); *Die wahre Kirche oder das sichtbare Reich Christi auf Erden* (contre le pasteur protestant Nonweiler); *Die Beweise für die Wahrheit des Christenthums und der Kirche*, 1re édit., Mayence, 1885; *Die Klöster in die Geschichte*, Francfort, 1866; *Die Klöster und ihre Gegner in der Gegenwart, ibid.*, 1885; *Die kirchliche Reform*, Mayence, 1869 (contre Hirscher). Heinrich composa aussi l'important article *Christus* du *Kirchenlexikon*, t. III, col. 241-293.

Brück, dans *Der Katholik*, 1891, t. I, p. 289-308, 403-425, et dans la préface du t. VII de la *Dogmatische Theologie*;

Hertling, *Zur Erinnerung an J.-B. Heinrich*, dans *Jahresbericht der Görresgesellschaft*, 1891, p. 5-15; Lauchert, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. L, p. 151-152; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1913, t. v *b*, col. 1516-1518; *Kirchliches Handlexikon* de Buchberger, Munich, 1907, t. I, col. 1903-1904.

E. Mangenot.

2. HEINRICH Landfridus, théologien allemand, bénédictin, né le 3 mai 1721, mort le 20 mai 1773. De ses divers ouvrages nous mentionnerons : *Introductio historico-chronologica in Vetus Testamentum*, 3 in-4°, Ratisbonne, 1759-1761; *Hierarchia angelorum ad mentem Dionysii in compendio expensa*, in-4°, Ratisbonne, 1760; *Johannes Cassianus presbyter Massiliensis pelagianismi postulatus a R. D. Prospero Prautner, sed contra historico-critice-theologico-dogmatice vindicatus*, in-4°, Munich, 1767.

Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1912, t. v *a*, col. 90.

B. Heurtebize.

HEISLINGER Antonin, moraliste allemand, né à Landshut en Bavière en 1668, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1686, enseigna avec succès la philosophie aux universités de Dillingen et d'Ingolstadt et se signala par d'intéressantes études sur des questions alors fort agitées dans le domaine de la philosophie naturelle : *De causis sponte nascentium*, Dillingen, 1704; *De substantialitate luminis*, Ingolstadt, 1707, et sur des points de psychologie où il se révèle observateur perspicace et penseur original : *De libertate actus extrinseca*, Dillingen, 1794; *De libertate actus intrinseca*, *ibid.*, 1704; *De signis humanarum inclinationum*, Ingolstadt, 1707. Ces derniers travaux préparaient et annonçaient déjà le moraliste remarquable que fut bientôt le P. Heislinger. Professeur de théologie morale à Ingolstadt, il publia après un long enseignement une série d'importants traités d'ordre pratique sur la justice et le contrat matrimonial : *Responsa moralia in causis sponsalitiis et matrimonialibus*, in-8°, Ingolstadt, 1723; *Responsa moralia in causis justitiæ commutativæ de restitutione et contractibus*, 2 in-4°, *ibid.*, 1726; *Resolutiones morales in causis justitiæ commutativæ ad forum ecclesiasticum et ad forum sæculare spectantibus*, 2 in-4°, *ibid.*, 1738; *Resolutiones morales de matrimonio, hujus impedimentis et istorum dispensatione*, in-4°, Augsbourg, 1739; *Semicenturia variarum resolutionum moralium pro foro interno atque externo*, Munich, 1745. Le P. Heislinger enseigna aussi la théologie morale à Fribourg-en-Brisgau et la théologie scolastique à Amberg, devint recteur du collège de Ratisbonne et mourut à Landshut le 19 juillet 1745.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1228 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1650.

P. Bernard.

HEISS Sébastien, controversiste allemand, né à Augsbourg en 1572, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1591, enseigna les humanités et la philosophie avec le plus grand succès et fut chargé de la chaire de controverse à Munich, puis à Dillingen et enfin, de 1599 à 1613, à Ingolstadt où il mourut le 20 juin 1614. Élève du P. Gretser qui l'avait distingué entre tous, Heiss orienta ses études et son enseignement dans le même sens que son maître et avec la même méthode rigoureuse, sur le terrain brûlant de la lutte avec les hérétiques. Ses thèses théologiques eurent un grand retentissement; la plupart furent traduites en allemand : *De vera Christi in terris Ecclesia, proprietatibus ejus et notis quibus facile ab omnibus falsis hæreticorum ecclesiis internoscatur*, in-4°, Munich, 1600; in-8°, Ingolstadt, 1610; *De Scriptura in genere et in particulari*, in-4°, Munich, 1600; *De triumphante in cælis Ecclesia, seu statu beatorum*, *ibid.*, 1600; *De cultu et invocatione sanctorum, veneratione sacrarum imaginum atque reliquiarum*, *ibid.*, 1601; *De sacratissimo dominicæ incarnationis mysterio adversus lutheranos ubiquetarios*, *ibid.*, 1601; *De natura, obligatione et relaxatione voti*, *ibid.*, 1602; *De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacramento ac missæ sacrificio*, *ibid.*, 1605; trad. allemande par le P. Conrad Vetter, in-8°, Ingolstadt, 1606. Le bruit que souleva dès son apparition le livre de Jacques Hailbronner : *Uncatholisch Pabstthumb*, Wittemberg, 1605, qui prétendait défendre les articles de la Confession d'Augsbourg par les textes des Pères, des conciles et du droit canonique primitif et qui dénaturait le sens des discussions engagées entre catholiques et protestants au colloque de Ratisbonne en 1601, amena le P. Heiss, sur le désir exprimé par ses supérieurs, à publier une réfutation positive, basée sur la critique des textes allégués et sur des documents nouveaux, de cet ouvrage que l'on donnait alors comme le dernier mot de la science. Le succès fut décisif. Cette défense de la vérité historique parut sous ce titre : *Volumen acatholicorum XX articulorum Confessionis Augustanæ editum a Jacobo Hailbronner nomine Palatinorum Neuburgensium, approbatione electoralium Saxonicorum et Wittembergensium theologorum, recognitum et castigatum*, in-4°, Dillingen, 1709. Une 2e édition enrichie de notes et d'appendices succéda presque immédiatement à la première, pendant qu'une traduction allemande due à la plume du P. Conrad Vetter, in-4°, Ingolstadt, 1610, rendait cet ouvrage populaire. Le P. Heiss prit aussi une part très active aux violentes polémiques suscitées par les controverses de Bellarmin. Il défendit la doctrine du savant théologien dans deux dissertations sur l'Écriture et sur la canonicité des Livres saints : *De verbo Dei. Haberi scriptum aliquod Dei verbum et quibus in libris contineatur, adversus impugnatores Roberti cardinalis Bellarmini*, Dillingen, 1609; *Disputatio secunda theologica de verbo Dei. Vere divinos esse libros quos hodie ectarii e canone ab Ecclesia recepto excludunt*, in-4°, *ibid*, 1602. Il faut mentionner encore parmi ses ouvrages de controverse : *Disputatio theologica de purgatorio lutheranorum*, in 4°, Ingolstadt, 1610; traduit en allemand par le P. Vetter, *ibid.*, 1611; *Disputatio de adoratione religiosa*, in-4°, Dillingen, 1609; *Tres quæstiones breviter discussæ et ceu faculæ ad internoscendam Christi in terris Ecclesiam prolatæ*, *ibid.*, 1610; cet ouvrage est une réponse aux assertions des ministres protestants d'Augsbourg, particulièrement dirigée contre le pasteur Ruelich. Ses autres écrits ont trait à des questions de pure doctrine : *Assertiones theologicæ de natura et principiis sacræ theologiæ*, Dillingen, 1609; *De Filio Dei humanæ naturæ unito*, *ibid.*, 1609; *Theses de origine animæ*, Ingolstadt, 1610, reproduites dans les *Tres quæstiones discussæ*, *ibid.*, 1610; *Disputatio theologica de dominio*, *ibid.*, 1610; *De restitutione, præcipuo justitiæ actu*, *ibid.*, 1612; *De triplici baptismo*, Ingolstadt, 1613. Le P. Heiss laissa en outre un grand nombre de commentaires sur diverses parties de la *Somme* de saint Thomas, que la mort ne lui permit pas d'achever. Les questions actuelles primaient pour lui toutes les autres et quand on lui demanda d'intervenir pour défendre les doctrines de la Compagnie, il abandonna aussitôt ce commentaire, fruit de son long enseignement et mit un soin scrupuleux à mener à bien l'apologie doctrinale de son ordre dans l'ouvrage : *Ad aphorismos doctrinæ jesuitarum aliorumque pontificiorum e dictis, scriptis actisque publicis collectos, declaratio apologetica*, Ingolstadt, 1609. Personne n'était mieux que lui qualifié pour ce travail de science précise et de méthode rigoureuse. Heiss avait été l'un des collaborateurs les plus actifs du P. Gretser pour son ouvrage *De cruce*; la collection des manuscrits de la bibliothèque de Munich n'avait plus pour lui de secrets.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 229-232; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907,

t. III, col. 431 sq.; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brisgau, 1913, t. II *b*, p. 394; A. Hirschmann, *Gretsers Schriften über das Kreuz*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XX, p. 484 sq.

B. BERNARD.

HÉLICITES. Voir HICÈTES.

HELMONT François Mercure van, fils du célèbre chimiste et médecin Jean-Baptiste van Helmont, naquit à Vilvorde, Brabant (Belgique), en 1618. Non content de partager les goûts de son père pour la médecine, la chimie et l'alchimie, il s'intéressa aux arts et aux sciences les plus extraordinaires. Il accumula ainsi des connaissances superficielles, qui étonnèrent ses contemporains, jusqu'à Leibnitz lui-même. Son premier soin fut de publier quelques travaux de son père, restés manuscrits, sous ce titre : *Opuscula medica inedita*, in-4°, Amsterdam, 1648. On l'accuse d'avoir mis à cette édition beaucoup de négligence. La curiosité le fit se mêler à une troupe de Bohémiens pour étudier leur langue et leurs usages et il parcourut avec eux une partie de l'Europe jusqu'à ce qu'il se vît arrêté en Italie et incarcéré au nom de la sainte Inquisition (1662). Il fut sans doute soupçonné de sorcellerie à la suite de propos et d'actes inspirés par son amour de l'occultisme. Les sciences occultes, la cabale, la magie, la métempsycose eurent ses préférences. On ne le garda pas longtemps sous les verrous ; nous le retrouvons en Allemagne à Sulzbach, auprès de l'électeur Charles-Louis (1663); il collabora avec Knorr de Rosenroth à la rédaction de la *Kaballa denudata*. Un opuscule qu'il publia dans le même temps fit quelque bruit : *Alphabeti vere naturalis hebraici brevissima delineatio, quæ simul methodum suppeditat juxta quam qui surdi nati sunt sic informari possunt, ut non alios saltem loquentes intelligant, sed et ipsi ad sermonis usum perveniant*, in-12, Sulzbach, 1667. Il prétendait avoir découvert la langue primitive du genre humain. Ce serait l'hébreu; les caractères de cette langue ne seraient que la figure de la position prise par les organes vocaux pour les prononcer. Van Helmont s'imagina en donner la preuve sensible dans les 36 planches qui illustraient son ouvrage. A le croire, un sourd-muet de naissance n'aurait eu qu'à reproduire ces mouvements pour parler. Il se vanta d'en avoir fait l'expérience avec succès. Leibnitz crut à cette rêverie. Après un séjour en Angleterre où il rédigea pour la comtesse de Cannoway ses *Deux cents questions sur les révolutions de l'âme*, nous le trouvons à Amsterdam, où il se fixa. Les ouvrages qu'il y publie sont un amas d'élucubrations étranges; c'est à se demander s'ils ne sortent pas de la plume d'un fou. Il a fait un exposé de ses doctrines dans ses *Opuscula philosophica quibus continentur principia philosophiæ antiquissima et recentissima, item philosophiæ vulgaris refutata, quibus subjecta sunt CC problemata de revolutione animarum humanarum*, in-12, Amsterdam, 1690. Son livre intitulé : *Seder olam sive ordo sæculorum, historica enarratio doctrinæ*, in-12, Amsterdam, 1693, est rempli d'absurdités. On a de lui un ouvrage sur la Genèse : *Quædam præmeditatæ et consideratæ cogitationes super quatuor priora capita libri primi Moisis, Genesis nominati*, in-8°, Amsterdam, 1697. Il a publié divers opuscules en allemand et en hollandais. Il mourut à Coln sur la Sprée, près de Berlin, en 1690. Leibnitz lui composa une épitaphe.

Adelung, *Geschichte der menschlichen Narrheit*, Leipzig, 1785-1799, t. IV, p. 294-325; *Nouvelle biographie générale*, de Hœfer, Paris, 1858, t. XXIII, p. 864; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1884-1885, t. VIII, col. 921-926.

J. BESSE.

HELVÉTIUS Claude-Adrien, l'un des représentants du mouvement philosophique français au XVIII[e] siècle, né à Paris, janvier 1715, mort à Paris, 26 décembre 1772. — I. Avant l'*Esprit*. II. Le livre et l'affaire de l'*Esprit*. III. Dernières œuvres.

I. AVANT L'*ESPRIT*. — D'une famille nommée Schweltzer ou Schweitzer, apparentée au bienheureux Canisius, originaire du Palatinat, mais, à la suite des troubles religieux, passée, vers 1650, en Hollande où elle prit le nom d'Helvétius, il était fils et petit-fils de médecins.

Son grand-père, Jean-Adrien, anobli par Louis XIV en 1724, pour avoir fait connaître l'ipécacuana, s'était fixé en France et son père, Jean-Claude-Adrien, avait eu à la cour et à l'armée une haute situation et dans le pays une grande réputation de bienfaisance. Claude-Adrien fit ses humanités au collège Louis-le-Grand et fut ainsi l'élève des jésuites, comme Voltaire. Fermier-général à vingt-trois ans, ayant de gros revenus, avide d'aventures galantes, « il débute par se faire la réputation d'un petit-maître accompli. » Brunetière, *Manuel de l'histoire de la littérature française*, Paris, 1899, p. 322. Puis « enragé de célébrité », *ibid.*, il s'introduit dans le monde des lettres, y répand des largesses, tente, sous l'influence de Fontenelle, de briller dans le mouvement scientifique du temps, et finalement se tourne vers la poésie, où il s'était déjà essayé au sortir du collège, et vers la philosophie. Comme il envie le succès de Voltaire, il cultive à son exemple et sous sa direction le poème philosophique. Les résultats sont pauvres. Les *Épîtres* d'Helvétius, *sur le plaisir*, dédiée à Voltaire, *sur l'amour de l'étude*, dédiée à la marquise du Châtelet, *sur les arts*, *sur l'orgueil et la paresse de l'esprit*, les fragments d'une *Épître sur la superstition* sont sans originalité ni valeur littéraire. Il en est de même de son poème philosophique le plus considérable, *Le bonheur*. Ce poème allégorique et mythologique, en 4 chants, indique déjà les principales idées et les tendances philosophiques de l'auteur. Le bonheur n'est ni dans la volupté ni dans le pouvoir et la richesse uniquement goûtés et possédés : il y a un art d'être heureux. Cet art, il ne faut le demander ni aux métaphysiques religieuses, ni aux philosophies comme le stoïcisme qui impose à la nature d'orgueilleuses contraintes, mais à la raison éclairée par l'expérience et à des maîtres comme Locke. Le bonheur a des conditions individuelles : unir « les voluptés des sens aux plaisirs de l'esprit, et par la variété éviter la tyrannie du désir et la saturation »; il a des conditions sociales, en premier lieu l'affranchissement du despotisme et de la superstition. Helvétius avait composé ce poème pour se faire valoir en face de Fontenelle et de Maupertuis, qui avaient écrit sur le même sujet, mais, absorbé par la préparation de l'*Esprit*, il ne le publia pas. Ce fut l'œuvre de Saint-Lambert. L'ouvrage parut en 1772 sous ce titre : *Le bonheur*, mais il comprenait en outre les *Épîtres* et un *Essai sur la vie et les ouvrages de M. Helvétius*, anonyme, mais qui est de Saint-Lambert. *Le bonheur* eut 3 éditions, Londres, 1772, 1773, 1776.

II. LE LIVRE ET L'AFFAIRE DE L'*ESPRIT*. — Vers 1748, Helvétius, grand admirateur de Locke, de Fontenelle et de Voltaire, lié avec Buffon, Diderot, Montesquieu, Saint-Lambert, etc., reçu chez M[me] de Graffigny et chez M[me] Geoffrin, partage toutes les idées des futurs encyclopédistes et aspire à prendre rang parmi eux — encore qu'il ne collabora jamais à l'*Encyclopédie*. C'est l'*Esprit des lois* qui l'oriente, 1748. Sur le point d'en livrer le manuscrit à l'impression, Montesquieu le lui communiqua et Helvétius en fit plusieurs critiques : 1° dans une *Lettre à Montesquieu*, *Œuvres d'Helvétius*, édit. Didot, 1795, t. XIV, p. 61; 2° dans une *Lettre à Saurin*, un ami commun, *ibid.*, p. 57; 3° dans des notes écrites en marge des huit premiers livres de son exemplaire et publiées pour la première

fois sous ce titre : *Examen critique de l'Esprit des lois par l'auteur de l'Esprit*, dans les *Œuvres complètes de Montesquieu*, édit. Didot, 1795, t. XIV. Helvétius reproche à Montesquieu de compliquer les choses, sous prétexte de développement historique, de trouver aux nobles et aux prêtres une utilité sous telle forme de gouvernement, enfin, d'une façon générale, de ne remonter jamais jusqu'à la nature de l'homme, vrai point de départ de toutes les lois, puisqu'elles doivent toutes assurer son bonheur. Sur ces critiques, voir A. Sorel, *Montesquieu* (*Collection des grands écrivains français*), Paris, 1887, p. 135. L'*Esprit des lois* eut un succès prodigieux; Helvétius crut donc établir sa gloire en refaisant ou, du moins, en complétant cet ouvrage. Telle fut l'origine du fameux livre de l'*Esprit*, comme le disent bien son nom et ces vers de Lucrèce mis en épigraphe :

Unde animi constet natura videndum,
Qua fiant ratione, et qua vi quæque gerantur
In terris.

A ce moment, il achète la charge de maître d'hôtel ordinaire de la reine, pour augmenter son crédit et sa sécurité. 1749; il donne sa démission de fermier-général, 1750, et épouse une jeune fille sans fortune, mais de haute lignée, Mme de Ligniville d'Autrecourt, nièce de Mme de Graffigny et cousine du futur ministre Choiseul. Sur Mme Helvétius, voir de Lescure, *Notice sur Mme Helvétius*, dans les *Grandes épouses*, Paris, 1834 ; A. Guillois, *Le salon de Mme Helvétius*, Paris, 1894. Dès lors, il se retire volontiers dans son château de Lumigny en Brie et plus souvent dans son château de Voré dans le Perche. C'est là qu'il prépare son livre, laborieusement, comme le prouvent les *Notes de la main d'Helvétius, publiées d'après un manuscrit inédit avec une introduction et des commentaires* par Albert Keim, in-8°, Paris, 1907. L'ouvrage, qui a pour titre : *De l'Esprit*, in-4° de 643 pages, parut à Paris en août 1758, sans nom d'auteur, avec l'approbation du censeur royal Tercier et privilège du roi en date du 12 mai.

Helvétius veut étudier l'homme en général, tel qu'il est, dans toutes les nations et sous tous les gouvernements, son esprit, son cœur et ses passions; ce n'est pas pour elle-même qu'il tente cette étude; c'est pour en induire les lois d'une morale utile au bonheur humain. Il définit ainsi sa pensée : « C'est par les faits que j'ai remonté aux causes. J'ai cru qu'on devait traiter la morale comme les autres sciences et faire une morale comme une physique expérimentale. » *De l'Esprit*, préface. Le livre est formé de 4 discours : 1° *De l'esprit en lui-même;* 2° *De l'esprit par rapport à la société;* 3° *Si l'esprit doit être considéré comme un don de la nature ou comme un effet de l'éducation;* 4° *Des différents noms donnés à l'esprit.*

1° L'homme est un animal purement sensible et dans l'ordre de la connaissance purement passif. Toutes ses connaissances lui viennent de la sensibilité physique « qui reçoit les impressions différentes que font sur nous les objets extérieurs » et de la mémoire « sensation continuée mais affaiblie » qui les conserve. Si l'homme est supérieur aux animaux, il le doit « à une certaine organisation extérieure » : d'abord à « la différence d'organisation entre nos mains et les pattes des animaux », puis à ces faits que « la vie des animaux est plus courte », par là moins féconde; que « mieux armés, mieux vêtus », ils ont moins de besoins, par conséquent moins d'invention; que « l'homme est l'animal le plus multiplié de la terre », car, « plus l'espèce d'un animal susceptible d'observation est multipliée..., plus cette espèce d'animaux a d'idées; » enfin à des conditions comme la nourriture, la disposition des organes, etc.; ces causes expliquent que les singes, « qui ont les pattes à peu près aussi adroites que nos mains, » n'ont pas fait « des progrès égaux à ceux de l'homme », c. I, Ces opérations de l'esprit se ramènent toutes également à sentir, puisqu'elles se ramènent à juger, et juger, c'est-à-dire « apercevoir les ressemblances ou les différences, les convenances ou les disconvenances qu'ont entre eux les objets », c'est encore sentir. *Ibid.* Nos erreurs mêmes ne supposent que la faculté de sentir; elles ne sont dues qu'à nos passions et à notre ignorance à laquelle se rattache l'abus des mots, surtout en métaphysique et en morale, ou l'ignorance de leur vraie signification, c. II-IV. L'âme existe-t-elle? Helvétius pose la question, mais il ne la résout pas; elle lui importe peu et d'ailleurs lui paraît insoluble, c. I. L'homme est-il libre? de la liberté physique, oui; mais il n'a pas le libre arbitre; il est déterminé à ne vouloir que son bonheur et si les moyens varient, c'est que les hommes sont inégalement éclairés, c. IV.

2° « En tout temps, en tout lieu, tant en matière de morale qu'en matière d'esprit, c'est l'intérêt personnel qui dicte le jugement des particuliers et l'intérêt général qui dicte celui des nations », c. I ; l'intérêt personnel est l'unique dispensateur de l'estime et du mépris attachés aux actions et aux idées ; car « si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins aux lois de l'intérêt », c. II, et, « il est aussi impossible à l'homme d'aimer le bien pour le bien, que d'aimer le mal pour le mal, » c. V. Mais alors qu'est-ce que la vertu ou la probité, qu'il définit « la vertu mise en action »? c. XIII. Si l'on se conforme à l'expérience, « conformité qui seule peut constater la vérité d'une opinion, » on ne saurait avoir de la vertu « une idée absolue et indépendante des siècles et des gouvernements »; l'on ne saurait davantage prétendre qu'elle est une notion purement arbitraire : « La vertu ne peut être que le désir du bonheur général; » son objet est le bien public; mais cet objet et les moyens de l'atteindre n'ont rien d'absolu : ils sont relatifs aux siècles et aux pays, c. XIII : « et tout devient légitime et même vertueux pour le salut public ». Toutefois le bonheur général, au sens d'Helvétius, n'est pas le bonheur de la collectivité, mais de tous les individus qui la composent, « le plus grand bonheur du plus grand nombre », comme dira Bentham, c. VI. Il faut donc distinguer soigneusement les *vertus de préjugé* « dont l'observation exacte ne contribue en rien au bonheur public; telles sont les austérités des fakirs », des vertus réelles, c. XIV ; et la *corruption religieuse* de la *corruption politique.* La première, ou le libertinage, « n'est pas incompatible avec le bonheur d'une nation, mais elle peut, comme l'histoire le prouve, s'allier à la magnanimité, à la grandeur d'âme, à la sagesse, aux talents... », c. XIV ; en conséquence, criminelle, « elle l'est sans doute en France puisqu'elle blesse les lois du pays, mais elle le serait moins si les femmes étaient communes et les enfants déclarés enfants de l'État »; elle ne l'est pas en « une infinité de pays où elle est autorisée par la loi et consacrée par la religion », c. XI. En tous pays la corruption politique est toujours vicieuse, car elle est la préférence habituelle donnée sur l'intérêt général à l'intérêt particulier d'un individu ou d'un groupe, du corps sacerdotal, par exemple. *Ibid.* De ces théories Helvétius conclut : 1° les questions morales ne sont que des questions sociales. « On doit regarder les actions comme indifférentes en elles-mêmes, sentir que c'est au besoin de l'État à déterminer celles qui sont dignes d'estime ou de mépris et enfin, au législateur, par la connaissance qu'il doit avoir de l'intérêt public, à fixer l'instant où chaque nation cesse d'être vertueuse et devient vicieuse. » c. XVII ; 2° le progrès moral ne peut être réalisé que par la loi :

« C'est la législation d'un peuple qu'il faut modifier pour extirper ses vices, » c. xv. Les lois peuvent tout sur les mœurs comme sur les esprits. Le législateur forme à son gré des héros, des génies et des gens vertueux. » c. xxii. Mais il doit d'abord détruire « les deux obstacles » qui s'opposent à tout progrès moral : les fanatiques qui vivent de l'ignorance et les demi-philosophes « qu'effarouche le mot de nouveault »; il doit ensuite, sachant « que les hommes sensibles pour eux seuls ne sont nés ni bons ni mauvais, mais prêts à être l'un ou l'autre selon leur intérêt », organiser un habile système de récompenses et de punitions *de l'ordre temporel* et « les forcer par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes d'être toujours justes envers les autres » ou vertueux, c. xxviii et xxix. Entre l'intérêt personnel de l'homme et l'intérêt du plus grand nombre, il n'y aura donc jamais une identification naturelle, mais une identification artificielle suggérée par la crainte et l'espérance. 3° Dès lors « la science des mœurs », la morale, se confond avec la législation. Son œuvre propre est de rechercher par quels moyens le législateur pourra « lier l'intérêt personnel à l'intérêt général » et « nécessiter aussi les hommes à la vertu », c. xxii. Cette science constituée, le législateur pourra prévoir et pourvoir avec une efficacité déterminante.

3° Aucune inégalité, pas même celle des sexes qui est due à des causes sociales et modifiables, ne vient de la nature, c. xx. L'inégalité des esprits « entre les hommes communément bien organisés » ne peut lui être attribuée davantage. Elle ne peut, en effet, avoir d'autre cause que l'inégale capacité d'attention. Discours III, c. iv. D'où naît cette inégale capacité ? De l'inégale puissance des passions, car d'elles naît toute activité. « Elles sont dans le moral ce qui, dans le physique, est le mouvement, » c. vi. Mais de cette inégale puissance des passions dans les hommes normaux, quelle est la cause? Toutes nos passions ont leur source dans la sensibilité physique, c. ix-xiv. « C'est à la sensibilité physique que l'homme doit ses passions et à ses passions qu'il doit tous ses vices et toutes ses vertus, » c. xvi. C'est pourquoi l'amour qui parle plus aux sens est de toutes les passions la plus puissante et l'attrait de ses plaisirs fournirait au législateur d'irrésistibles moyens d'agir, c. xv. Or « tous les hommes sont sensibles », partant « susceptibles de passions ». *Ibid.* Ils sont même tous « susceptibles d'un degré de passion plus que suffisant pour les douer de la continuité d'attention à laquelle est attachée la supériorité d'esprit », c. xxvi. L'inégalité des esprits ne vient donc pas de la nature ; « elle dépend uniquement de la différente éducation que reçoivent les hommes et de l'enchaînement inconnu des diverses circonstances dans lesquelles ils se trouvent placés, » c. xxii. « Le génie est commun et les circonstances propres à le développer très rares, » c. xxx. Parmi ces circonstances, l'une des plus influentes est la forme du gouvernement et le despotisme a sur les esprits de funestes effets, c. xvii-xxi. En conséquence, « l'art de l'éducation consiste à placer les jeunes gens dans des circonstances propres à développer en eux le germe de l'esprit et de la vertu, » c. xxx. Ainsi l'homme est soumis à une sorte de déterminisme moral et la connaissance de sa véritable nature lui donne sur elle un pouvoir illimité. Ainsi encore, loin de combattre les passions comme le voudrait l'ascétisme chrétien, l'éducation doit au contraire les développer, sous cette seule réserve de les ordonner au bien public. Mais cette tâche ne peut être remplie que par le législateur ; il devra y avoir en chaque pays un plan d'éducation nationale.

4° S'il y a un art pédagogique dont les principes sont « aussi certains que ceux de la géométrie », Discours II, c. xxv, logiquement, Helvétius eût dû conclure par un plan d'éducation, mais comme « dans les mœurs actuelles », ce plan ne serait pas mis en pratique, il se borne à quelques indications, en étudiant le sens des différents noms donnés à l'esprit et à un chapitre, le dernier du livre, xvii, sur l'*éducation*. « L'art de l'éducation, dit-il, n'est autre chose que la connaissance des moyens propres à former des corps plus robustes, des esprits plus éclairés et des âmes plus vertueuses ». Pour former des corps plus robustes, « c'est sur les Grecs qu'il faut prendre exemple » ; des esprits plus éclairés : « il faut choisir les objets qu'on place dans la mémoire »; des âmes plus vertueuses : « il faut allumer des passions fortes et les diriger au bien général. » Législation et éducation sont donc des forces à peu près toutes-puissantes pour créer le génie et la vertu. Où elles seront à la hauteur de leur tâche, ce ne sera plus le hasard qui présidera, comme jusqu'alors, à la formation et à la révélation de trop rares hommes de mérite : le mérite sera une conséquence nécessaire et multipliée.

« Aucun livre en son temps n'a fait plus de bruit », Brunetière, *loc. cit.* Le livre cependant était énorme, touffu, mal composé et de tous points médiocre. Les idées qui en faisaient la trame étaient connues. Locke, Berkeley, Hume, Condillac avaient fourni la psychologie; Hobbes, Diderot, Voltaire, Montesquieu et les salons philosophiques, les vues politiques, sociales ou religieuses; Fontenelle et Buffon, les principes scientifiques ; les moralistes anglais, La Rochefoucauld et Vauvenargues, les théories fondamentales, de la toute-puissance de l'amour-propre, de la fécondité des passions et de la transformation de la question morale en question sociale. Les faits qui servaient de preuves étaient choisis sans critique ou n'étaient que des anecdotes où figurent les nègres, les Hottentots, les Caraïbes, les Giagues, etc., à côté des Grecs, des Romains et des Orientaux; le style était sans charme. Mais les anecdotes étaient licencieuses, les lois formulées et les conclusions déduites, paradoxales; les institutions politiques, sociales et religieuses, violemment attaquées, et par un homme de la maison de la reine, car tous connaissaient l'auteur, bien que l'ouvrage fût anonyme : ce fut un succès de scandale.

Au point de vue religieux, la méthode expérimentale la tendance matérialiste, les doctrines sensualistes, agnostiques et utilitaires de l'*Esprit*, presque toutes ses théories morales et sa tentative de constituer la vraie morale en dehors de la religion étaient en opposition formelle avec l'esprit et les doctrines du catholicisme. Helvétius avait essayé de se couvrir du reproche par ces sophismes, que « toute morale dont les principes sont utiles est nécessairement conforme à la morale de la religion, qui n'est que la perfection de la morale humaine », *Préface*, et qu'il parle en politique, non en théologien, mais il n'avait fait que souligner ainsi son affranchissement vis-à-vis des doctrines catholiques. De plus, l'*Esprit* formule d'incontestables attaques contre l'Église; ce sont les attaques du temps avec la tactique du temps. Helvétius, comme Voltaire, ou bien attaque le catholicisme à travers toutes les religions, ou bien distingue entre Jésus-Christ et ses ministres, entre l'Évangile et la théologie et fustige violemment les ministres du Christ et leur enseignement. Il tend à donner de toutes les religions l'idée de puissances non seulement inutiles, mais funestes, sources d'ignorance et de guerre, et à les déshonorer en leur attribuant les plus honteuses turpitudes. « Les motifs d'intérêt temporel » sont « aussi efficaces, aussi propres à former des hommes vertueux que les peines et les plaisirs éternels, » c. xxiii. « Les fanatiques sont les grands ennemis du progrès, parce qu'ils maintiennent les peuples dans l'ignorance

et la crédulité, » c. XXII. Nombreux sont les passages où il n'attribue à la religion d'autre effet que les guerres intestines, comme dans l'apologue des castors, c. XIV. Sur ce point, il attaque directement l'Église et le clergé catholique : « Que de crimes commis même par ceux qui sont chargés de nous guider... ! La Saint-Barthélemy, l'assassinat de Henri III, le massacre des Templiers, etc., etc., en sont la preuve, » c. XXIV, note *i*, etc.

En dehors du *Journal encyclopédique*, t. VI, qui loua copieusement l'*Esprit*, le parti philosophique ne parut pas enchanté de l'ouvrage. « M. Helvétius aurait dû faire un bail de plus et un livre de moins, » aurait dit Buffon. Diderot, que l'on soupçonne à tort d'avoir collaboré à l'*Esprit*, cf. Reinach, *Diderot* (*Collection des grands écrivains français*), Paris, 1894, p. 22, porte sur ce livre un jugement sévère. *Étude sur l'Esprit*, *Œuvres*, édit. Garnier, t. II, p. 267. Voltaire loue surtout les intentions de l'auteur. *Lettres relatives au livre de l'Esprit*, *Œuvres complètes* d'Helvétius, édit. Didot, t. XIII. Mais l'Église et l'État qui étaient attaqués attaquèrent à leur tour. Le Dauphin donna le signal; la reine suivit. Le 10 août, un arrêt du conseil du roi révoquait le privilège et supprimait le livre. La vogue du livre s'en accrut et trois éditions nouvelles furent publiées dans l'année 1758, mais à l'étranger, 2 in-8°, Amsterdam; 3 in-12, Amsterdam et Leipzig; 3 in-12, La Haye. Pendant que les jésuites, dans le *Journal de Trévoux*, bien que l'auteur ne les eût pas nommés dans l'*Esprit*, et surtout les jansénistes, dans les *Nouvelles ecclésiastiques*, menaient une campagne contre Helvétius et son censeur, le parlement, l'autorité ecclésiastique, la Sorbonne menaçaient; Helvétius, qui s'était cru en sécurité et par sa situation à la cour, et par ses relations avec le directeur de la librairie, Malesherbes, dont il avait obtenu un censeur « qui ne fût pas un théologien ridicule », et à qui même il avait refusé quelques corrections, prit peur. Il multiplia les démarches et pour recouvrer la faveur de la reine qui l'eût sauvé de tout ennui, il fit deux rétractations successives. La première fut une lettre adressée vers le 18 août à un jésuite, le P. Plesse, qui la lui avait conseillée. Verbeuse et sophistique, cette rétractation fut jugée insuffisante. Au commencement de septembre il en donna une plus courte, plus nette et qu'il fit tous ses efforts pour cacher au public. (Le texte de cette rétractation est donné par A. Keim, *Helvétius*, p. 343, note 2.) Mais il n'y avait plus de doute sur « le dessein formé » des philosophes de refaire l'État et de ruiner l'Église, et l'*Esprit* semblait un résumé des idées de tous. Bientôt paraissait un *Mandement de Mgr l'archevêque de Paris portant condamnation d'un livre qui a pour titre De l'Esprit*, comme « favorisant les athées, les déistes et toutes les espèces d'incrédules et renouvelant presque tous leurs nombreux systèmes », 22 p. in-4°, daté du 22 novembre 1758. Le texte de la condamnation est donné par A. Keim, *op. cit.*, p. 364. Sur l'intervention de l'archevêque, voir P. E. Regnault, *Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, 1703-1781*, 2 in-8°, Paris, 1882. Le 31 janvier 1759, le pape Clément XIII, après jugement du tribunal de l'Inquisition, condamnait à son tour l'*Esprit*. *Damnatio et prohibitio operis cui titulus : De l'Esprit*, texte latin et traduction française en regard, 4 p. in-4°, Paris ; *Bullarium*, t. I, p. 141. Le 23 du même mois, l'avocat général Joly de Fleury avait déféré au parlement l'*Esprit*, « code des passions les plus honteuses, apologie du matérialisme et de tout ce que l'irréligion peut dire ». Le 6 février, le parlement rendait son arrêt; il était anodin. Helvétius avait adressé le 22 janvier aux magistrats une troisième rétractation, puis Choiseul, Mme de Pompadour et le roi étaient intervenus. Cf. Jusselin, *Helvétius et Madame de Pompadour à propos du livre et de l'affaire de l'Esprit*, in-8°, le Mans, 1913.

L'*Esprit* n'était point condamné seul, mais avec sept autres ouvrages, dont l'*Encyclopédie*. Le parlement ordonnait que tous, sauf l'*Encyclopédie* qui devait être examinée, seraient « lacérés et brûlés », et faisait défense de composer, imprimer, vendre et colporter aucun livre contre la religion, l'État et les bonnes mœurs. Le 10 février, l'arrêt était exécuté. Aucune peine n'avait été prononcée contre l'auteur « vu la sincérité de son repentir », ni contre Tercier, impliqué dans les poursuites, mais « qui ne se pardonnerait jamais l'approbation donnée par inadvertance ». En février toutefois, Helvétius dut se démettre de sa charge de maître d'hôtel de la reine et Tercier fut rayé du nombre des censeurs et même privé par Choiseul de son emploi au ministère des affaires étrangères. Mais Choiseul avait choisi ce prétexte pour se débarrasser d'un auxiliaire de Bernis et du Secret du roi. Cf. de Broglie, *Le Secret du Roi*, t. I, p. 397. Le 9 avril, la Sorbonne termine en France la série des condamnations: *Determinatio sacræ facultatis Parisiensis super libro cui titulus est De l'Esprit*, 79 p. in-8°, Paris, 1759. Entre tous, les docteurs « ont choisi le livre de l'*Esprit* comme réunissant toutes sortes de poisons qui se trouvent dans les différents livres modernes ». Ils groupent les propositions condamnables sous ces quatre titres : l'âme, la morale, la religion et le gouvernement, et sous chacun ils rapportent les passages de Spinoza, Collins, Hobbes, La Mettrie, d'Argens, où Helvétius leur paraît avoir puisé ses erreurs. Le grand inquisiteur d'Espagne condamna aussi l'ouvrage d'Helvétius, et le 7 juillet 1759, Clément XIII lui adressait un bref laudatif. *Bullarium*, t. I, p. 209. Sur l'*affaire de l'Esprit*, voir Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. II, p. 488-489; Brunetière, *La direction de la librairie sous Malesherbes*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1882; baron J. Angot des Rotours, *Le bon Helvétius et l'affaire de l'Esprit*, dans la *Revue hebdomadaire*, t. VI, p. 186, qui tous trois ont utilisé les *Mémoires sur la librairie de Malesherbes* et le ms. *22191* de la Bibliothèque nationale, fonds français. Voir aussi H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Graz, 1885, t. II, p. 907-908.

Ces condamnations ne terminèrent pas la polémique autour de l'*Esprit*. On vit paraître des réfutations : *Réfutation du livre de l'Esprit* par un abbé Gauchat, qui se trouve au t. XII des *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, Paris, 1759, avec un *Catéchisme du livre de l'Esprit ; Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire avec un examen critique du livre de l'Esprit*, par Abraham Joseph de Chaumeix d'Orléans, 12 in-12, 1738-1760; le IIIe et le IVe volume se rapportent à Helvétius; *Examen sérieux et comique des discours sur l'Esprit*, par l'abbé Lelarge de Lignac, Amsterdam, 1759 ; *Catéchisme des Cacouacs* (philosophes), par l'abbé de Saint-Cyr, Paris, 1758 ; *Lettre... au sujet d'un livre qui a pour titre de l'Esprit*, Amsterdam, 1759 ; *Les idées sur la loi naturelle ou Réflexions sur le livre de l'Esprit par M. l'abbé ****, Amsterdam, 1761. L'*Esprit* était défendu dans un *Examen des critiques du livre intitulé de l'Esprit*, Londres, 1759, qui est d'un collaborateur de l'*Encyclopédie*, Charles-Georges Leroy, et qui a été mis à l'Index par décret du 1er février 1762, et dans une *Lettre au R. P. Berthier sur le matérialisme*, in-12, Genève, 1759, attribuée à tort à Diderot et à l'abbé Coyer. Rousseau avait préparé une réfutation de l'*Esprit*, mais il brûla son manuscrit à la nouvelle qu'Helvétius, d'ailleurs son bienfaiteur, était poursuivi. Toutefois il avait annoté son exemplaire de l'*Esprit* jusqu'au chapitre XXII du Discours III et ces

notes furent publiées à Londres, en 1779, par Dutens, sous ce titre : *Lettre à M. D. B.*, *Œuvres mêlées de M. L. Dutens*, Paris, 1784, p. 280 ; on la trouve dans plusieurs éditions des *Œuvres complètes* de Rousseau. Enfin dans plusieurs de ses ouvrages, en particulier dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, Rousseau réfute Helvétius sans le nommer. Cf. *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. XVII, p. 225-261 : Albert Schinz, *La profession de foi du vicaire savoyard et le livre de l'Esprit;* et t. XVIII, p. 103-124 : Pierre-Maurice Masson, *Rousseau contre Helvétius*. Plusieurs réfutations de l'*Esprit* parurent encore dans l'époque suivante, entre autres une de La Harpe, converti : *Réfutation du livre de l'Esprit*, ms. *18,1797* de la Bibliothèque nationale de Paris, et une *Nouvelle réfutation...*, par le chevalier de Martillet, in-8°, Clermont-Ferrand, 1817. L'*Esprit* fut traduit en allemand : *Discours über den Geist des Menschen*, Leipzig et Liegnitz, 1760, par Johann Gabriel Forkert, préface de Gottshied, s. d., et en anglais : *De l'Esprit, or Esays on the mind*, in-4°, Londres, s. d. Il fut aussi plusieurs fois réimprimé : Paris, 3 in-12, 1768; in-8°, 1769; in-8°, 1776; 2 in-18, 1822; in-12, 1843.

III. DERNIÈRES ŒUVRES. — L'affaire de l'*Esprit* laissa des inquiétudes et des rancunes en Helvétius. Il crut de sa sûreté de ne plus rien publier de son vivant et au lendemain du traité de Paris, il alla faire un séjour en Angleterre, puis en Allemagne où il fut l'hôte du vainqueur de Rosbach, 1764. Ses rancunes se manifestent dans le livre qu'il écrit alors pour justifier et compléter l'*Esprit* et qui ne paraîtra qu'en 1772, après sa mort. Ce livre intitulé : *De l'homme, de ses facultés et de son éducation, ouvrage posthume de M. Helvétius*, avec cette épigraphe :

Honteux de m'ignorer
Dans mon être, dans moi, je cherche à pénétrer.
Voltaire, Disc. VI. *De la nature de l'homme.*

fut publié à La Haye, 2 in-8°, par le prince Galitzin qui le dédia à Catherine II, d'après une copie envoyée par Helvétius à un savant de Nuremberg qui devait en faire une traduction allemande. En 1795, l'ex-bénédictin Lefebvre-Laroche, secrétaire d'Helvétius, le publia dans les *Œuvres complètes* de l'auteur, tel qu'il le lui avait laissé. Or, dès la préface, Helvétius, se souvenant que l'*Esprit* a été condamné, désespère de la France : « La maladie ...est devenue incurable..., cette nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. » Il ne voit de remède que « la conquête » par les Catherine II, les Frédéric II; « c'est par eux que l'univers doit être éclairé, » comme l'est déjà l'Autriche. Puis à travers tout l'ouvrage ce sera une vraie « fureur d'irréligion ». Angot des Rotours, *loc. cit.*, p. 204.

Le traité *De l'homme* est divisé en 10 sections, chacune accompagnée de notes et divisée en chapitres. Helvétius s'y propose le même but que dans l'*Esprit :* déterminer scientifiquement, c'est-à-dire d'après les faits individuels ou sociaux, les lois nécessaires du bonheur des peuples. On y retrouve la même conception de l'homme et la même théorie de la quasi toute-puissance de l'institution sociale. Il précise cependant la part qui revient dans la formation du génie au hasard à côté de la législation, qui est pour lui l'ensemble des conventions supposées par l'institution sociale, de l'organisation gouvernementale, administrative, judiciaire, religieuse et des lois qui dominent chaque peuple, sect. I, note 3, et sect. III, c. III. Il établit la généalogie des passions; toutes naissent de l'amour de soi : « il nous fait en entier ce que nous sommes, » sect. IV, c. IV. Combien Montesquieu se trompe quand il attribue « un différent principe » à chaque forme de gouvernement ! sect. IV, c. XI. « L'amour du pouvoir », transformation de l'amour de soi, « dans toute espèce de gouvernement est le seul moteur des hommes. » *Ibid.* Impuissant « à former des hommes justes et vertueux » sous le gouvernement d'un seul, cet amour du pouvoir y arrive difficilement sous le gouvernement de plusieurs, mais il y arrive nécessairement sous le gouvernement de tous ! *Ibid.* Combien aussi Rousseau se trompe soit dans « la lettre VIe, t. V de l'*Héloïse* », soit dans l'*Émile*, quand il soutient « que nos vertus comme nos talents sont également dépendants de la diversité de nos tempéraments » ! sect. V, c. I, quand il soutient la bonté originelle de l'homme. *Ibid.*, c. III et IV. La législation qui peut assurer à tous le talent et la vertu peut également assurer leur bonheur. Il y a deux causes « au malheur presque universel des hommes et des peuples : l'imperfection de leurs lois et le partage trop inégal des richesses », sect. VIII, c. III. « Qu'on fasse de bonnes lois; elles dirigeront naturellement les citoyens au bien général. en leur laissant suivre la pente irrésistible qui les porte à leur bien particulier. Les lois font tout », sect. IX, c. VII. Si « en nulle société tous les citoyens ne peuvent être égaux en richesses », les lois peuvent du moins « leur donner plus d'aisance, leur assigner quelque propriété à tous », enfin diriger leur éducation de façon « à leur faire trouver agréables tous les instants de leur vie », quelque profession ils exercent, sect. VII, c. II. *Sur le socialisme d'Helvétius*, cf. Joseph Rambaud, *Histoire des doctrines économiques*, in-8°, Lyon, 1899. Le livre se termine par un plan de législation, sect. IX, et par un plan d'éducation, sect. X. L'établissement d'une bonne législation a pour obstacles le gouvernement arbitraire, sect. IX, c. II, l'intérêt personnel de puissances comme l'Église, c. XXIII et XXIV, l'ignorance, c. IV-VIII. « La vérité éclaire-t-elle les princes? le bonheur et la vertu règnent sans eux dans leur empire, » c. V. La félicité d'un peuple est proportionnée à ses lumières. Rien de plus funeste que « l'indifférence pour la vérité », c. XIII. Déjà, sect. VIII, c. IX, Helvétius avait amèrement reproché à Rousseau d'avoir fait l'éloge de l'ignorance et mis sur les lèvres de Julie : « Peu m'importe que mon fils soit savant; il me suffit qu'il soit bon et sage. » On peut conclure de là quel rôle providentiel les philosophes sont appelés à jouer. Une bonne législation supposerait peut-être « la constitution d'un pays grand comme la France en une république fédérative », c. II; en tous cas, elle doit établir la liberté de la presse, source de toute lumière et de tout progrès, c. XII et XIII, la tolérance religieuse, c. XXXI, garantir à tous les citoyens « la propriété de leurs biens, de leur vie et de leur liberté », c. II, etc. On verra plus loin quelle religion doit créer une bonne législation. « L'éducation peut tout » comme la législation dont elle est une partie, sect. X, c. I. Il faut donc veiller à l'éducation physique, c. IV, et par l'éducation morale former les hommes : 1° comme citoyens; 2° comme citoyens de telle ou telle profession. Cette formation suppose l'instruction d'abord et Helvétius donne l'esquisse d'un catéchisme du citoyen par demandes et par réponses qui commence par ces mots : « Qu'est-ce que l'homme ?» et qui contient de nouveau cette affirmation : « Le bien public est la loi suprême, unique et invariable, » *Salus populi suprema lex esto.* Cette formation suppose aussi un système bien ordonné de récompenses et de punitions qui détermine l'homme à agir, par amour de soi, sect. X, c. I-VII. Les mêmes obstacles s'opposent à une bonne éducation qu'à une bonne législation : « l'imperfection de la plupart des gouvernements », c. IX, et « l'intérêt du prêtre », c. VIII. Rien n'a été plus funeste que la part prise par l'Église à côté de l'État dans l'éducation. Ces deux puissances ont des intérêts opposés, par conséquent leurs préceptes sont contradictoires. Or les préceptes

de l'Église n'ont d'autre but que d'assurer son pouvoir « par la stupide crédulité des peuples », sect. I, c. IX.

Helvétius expose ses théories religieuses dans les sections I, IV, VII, IX principalement. Les religions existantes sont toutes nuisibles : « Le mal qu'elles font est réel et le bien imaginaire. » Quel bien feraient-elles : « Ce n'est ni de la vérité d'une révélation, ni de la pureté d'un culte, mais uniquement de l'absurdité ou de la sagesse des lois que dépendent les vices et les vertus d'un citoyen, » sect. I, c. IV et note *f*. D'ailleurs « presque toute religion défend aux hommes l'usage de leur raison, les rend brutes, malheureux et cruels », sect. VII, note 18. C'est un effet nécessaire de ce que « l'intérêt du corps sacerdotal est partout isolé et distinct de l'intérêt public ». *Ibid.* Des religions positives les moins nuisibles furent la païenne; « la plus absurde, si l'on veut, mais sans dogmes, par conséquent tolérante; ... elle n'exigeait point un grand nombre de prêtres et n'était point nécessairement à charge à l'État, » enfin elle n'étouffait pas les passions, source d'énergie, sect. I, c. XV; et aussi la religion des Scandinaves « dont la Réputation était le dieu », ce qui était également source d'énergie. Des religions chrétiennes la forme inférieure est le catholicisme qu'il appelle le papisme. Les pays luthériens ou calvinistes sont plus riches et plus puissants que les pays catholiques, sect. I, note 32. « Le plus sûr moyen d'affaiblir l'Angleterre et la Hollande serait d'y établir la religion catholique. » *Ibid.*, note 35. Le papisme n'a rien « de cette religion douce et tolérante établie par Jésus-Christ », sect. IX, c. XXX. Il ne peut se réclamer d'un droit divin : il est « d'institution humaine » : l'Église romaine a fait de lui « l'instrument de son avarice et de sa grandeur », sect. I, c. XII; « une pure idolâtrie »; les saints sont des fétiches : « La France a dans saint Denis son fétiche national, dans sainte Geneviève une fétiche de sa capitale. » *Ibid.*, note 29. Helvétius lui reproche surtout « l'ascétisme de sa morale : il fausse le jugement sur la vie et condamne les passions; il tue ainsi l'action ». « La vie n'est qu'un passage, le ciel est la vraie patrie de l'homme : de tels discours attiédissent en lui l'amour de la parenté, de la gloire, du bien public et de la patrie, » c. IX. « Que trouver chez un peuple sans désir ? des commerçants, des capitaines, des hommes de lettres, des ministres habiles ? Non, mais des moines, » c. XV. Ce que le catholicisme coûte à l'État, c. XIV, et l'ignorance où il tient les peuples, sont « le principe le plus fécond en calamités publiques, » car « c'est de la perfection des lois que dépendent les vertus des citoyens et des progrès de la raison que dépend la perfection des lois. Toute religion qui honore la pauvreté d'esprit est dangereuse. La pieuse stupidité des papistes ne les rend pas meilleurs », sect. VII, c. III. On trouve dans le catholicisme l'intérêt, c'est-à-dire l'amour des richesses et l'ambition du pouvoir qui est l'unique ressort de son action et qui lui a fait commettre tant de crimes. « Point de ruses, de mensonges, de prestiges, d'abus de confiance, enfin de moyens vils et bas que les prêtres n'aient employés pour s'enrichir, » sect. I, note 30. « Partout le clergé fut ambitieux et dut l'être... Il veut une autorité suprême; mais il ne peut s'en revêtir qu'en dépouillant les légitimes possesseurs, les princes et les magistrats, » sect. IX, c. XXV. Helvétius revient souvent sur cette accusation : ouvrant une tactique chère aux philosophes, en attaquant l'autel, il feint de défendre le trône, l'État et le parlement. Les papes ont tout fait « pour accréditer l'opinion de la prééminence de l'autorité spirituelle sur la temporelle. » *Ibid.* Ils n'ont même pas reculé devant le régicide; au reste « toute religion intolérante est essentiellement régicide ». *Ibid.* Pour réaliser ses rêves d'universelle domination, l'Église se donne comme la dépositaire infaillible d'oracles divins et « par ce moyen se soumit les peuples et fit trembler les rois », c. XXVI. Enfin « le prêtre est toujours l'ennemi du magistrat », sect. VIII, c. II. « Lors de la destruction projetée des parlements en France, quelle joie indécente les prêtres de Paris ne firent-ils point éclater? » *Ibid.*, note *a*. Helvétius consacre à l'intolérance religieuse les c. XVIII-XXI et les notes 61-77 de la section IV, mais il y revient un peu partout. L'intolérance religieuse lui paraît absurde : « Quoi ! des gens honnêtes se persécutent parce qu'ils portent les noms divers de luthériens, de calvinistes, de catholiques », c. XVIII; antichrétienne : Jésus l'a condamnée chez les pharisiens; contraire à un droit fondamental : « Nul n'a droit sur l'air que je respire, ni sur la plus noble fonction de mon esprit, sur celle de juger par moi-même. » *Ibid.* Malgré cela, comme « l'intolérance est le fondement de leur grandeur », les prêtres papistes n'acceptent ni la science, ni le libre examen : « Ils se sont élevés contre Galilée; ils ont proscrit dans Bayle la saine logique, dans Descartes l'unique méthode d'apprendre... ; ils ont jadis accusé tous les grands hommes de magie; maintenant que la magie a passé de mode, ils accusent d'athéisme et de matérialisme », c. XX. Leur intolérance n'a jamais reculé devant le sang : on connaît les crimes de l'Inquisition, le massacre des vaudois : « les neiges des Alpes étaient teintes de sang, c'est ainsi que la douce religion catholique, ses doux ministres et ses doux saints ont toujours traité les hommes, » sect. IV, note 6. Et ces vices lui sont inhérents. Elle sera toujours « une religion destructrice du bonheur national », une religion « de discorde et de sang... régicide; sa grandeur fondée sur l'intolérance » doit toujours « appauvrir les peuples, avilir les magistrats..., jamais l'intérêt du sacerdoce ne pourra se confondre avec l'intérêt public », sect. IX, c. XXX. Comment l'empêcher de nuire ? Helvétius propose des mesures particulières : enlever à l'Église les richesses « que le clergé a usurpées sur les pauvres et sur lesquelles la puissance temporelle a la charge de veiller », sect. I, c. XIV, note *a*. Comme solution générale, il indique, en passant, mais formellement, la séparation de l'Église et de l'État : « En Pensylvanie, point de religion établie par le gouvernement; chacun y adopte celle qu'il veut. Le prêtre ne coûte rien à l'État; c'est aux habitants à s'en fournir, selon leur besoin, à se cotiser à cet effet. Le prêtre y est, comme le négociant, entretenu aux dépens du consommateur. Qui n'a point de prêtre et ne consomme point de cette denrée ne paye rien. La Pensylvanie est un modèle dont il serait à propos de tirer copie, » sect. I, note 37. Cf. Mathiez, *Les philosophes et la séparation*, dans la *Revue historique*, janvier 1910. C'est une solution du même ordre qu'il propose, sect. IX, c. XXXI : « enlever au catholicisme son caractère de religion d'État, de religion exclusive et établir la liberté des cultes. La multiplicité des religions dans un empire affermit le trône. Des sectes ne peuvent être contenues que par d'autres sectes... La tolérance soumet le prêtre au prince, » sect. I, c. XIV et note 44; sect. IX, c. XXXI. Mais il a pour idéal une solution plus radicale. Comme il est impossible « de faire concourir les puissances spirituelle et temporelle au même objet, c'est-à-dire au bien public », il faut les concentrer dans les mêmes mains; le pouvoir temporel maître de la puissance spirituelle, les prêtres simples officiers de morale et ces fonctions aux mains des magistrats, cette solution seule peut assurer le bonheur public. *Ibid.* Il rêve « la religion universelle », couronnement de la morale universelle fondée sur la vraie nature de l'homme, créée comme cette morale par le pouvoir législatif : « C'est uniquement du corps législatif que l'on peut attendre une religion bienfaisante et qui n'aurait que la félicité des peuples pour objet, » sect. I,

c. xv. Son unique dogme serait : « La volonté d'un Dieu juste et bon, c'est que les fils de la terre soient heureux et jouissent de tous les plaisirs compatibles avec le bien public, » et son unique précepte, que le citoyen « cultivant sa raison parvienne à la connaissance de ses devoirs envers la société... et de la meilleure législation possible ». *Ibid.*, c. XIII. L'on pourrait alors diviniser le bien public, c. xv, ou la Renommée qui porterait puissamment au bien public. *Ibid.* Un progrès moral serait même réalisé si les peuples s'en tenaient au déisme, à la condition toutefois que le magistrat veille à ce qu'il ne dégénère pas en superstition. *Ibid.* Helvétius parle cette fois des jésuites; il leur consacre plusieurs chapitres, sect. VII, c. v, x, XI, et il conclut, c. XI : « ... Les jésuites ont été un des plus cruels fléaux des nations, mais sans eux, l'on n'eût jamais parfaitement connu ce que peut sur les hommes un corps de lois dirigées au même but. »

L'*Homme* a les mêmes défauts que l'*Esprit;* ce sont les mêmes paradoxes, les mêmes erreurs fondamentales, à côté de vérités de détail, la même érudition superficielle, la même inintelligence du fait religieux, la même interprétation malveillante de toute l'histoire ecclésiastique d'ailleurs travestie, la même volonté de rabaisser la nature humaine; mais avec une véritable brutalité. Ce livre fut mis à l'Index, par décret du 28 août 1774, et il fut condamné en Espagne l'année suivante. Voir H. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 209. Il n'entraîna pas cependant la même polémique que l'*Esprit;* en 1776, parut cette réfutation : *Les arguments de la raison en faveur de la philosophie, de la religion et du sacerdoce ou examen de l'Homme, d'Helvétius*, par l'abbé Pichon, Londres et Paris, in-12. Au t. II des *Œuvres* de Diderot, édit. Garnier, 1875, se trouve une *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé de l'Homme.* Les philosophes ne lui ménagèrent pas leurs critiques, mais il grandit encore la gloire d'Helvétius. On donna de l'*Homme* plusieurs éditions françaises successives; deux à Londres et La Haye, 1773 et 1776; une à Amsterdam, 1774 ; une à Paris, 1776 ; deux traductions allemandes, l'une par H. August Otto Reichard, Gotha, 1773, l'autre anonyme, Breslau, 1774, et une traduction anglaise par William Houper, Londres, 1777. Une nouvelle traduction allemande a paru en 1877 : *Von Menschen, mit Einleitung und Commentar*, par G. A. Linden, Vienne

On a encore d'Helvétius deux *Lettres* à Lefebvre-Laroche, l'une *sur la constitution d'Angleterre*, l'autre *sur l'instruction du peuple*, *Œuvres complètes*, édit. Didot, 1795, t. XIV, p. 77 et 97; des *Pensées et réflexions*, *ibid.*, p. 113-200, du même esprit que l'*Homme.* On a publié comme « ouvrages posthumes de M. Helvétius » plusieurs écrits apocryphes : *Les progrès de la raison dans la recherche du vrai*, in-8°, Londres, 1773; *Le vrai sens du système de la nature*, in-8°, Londres, 1774, etc.

Helvétius mourut à Paris, le 26 décembre 1771, après avoir, semble-t-il, refusé les secours de la religion. Il fut inhumé le 27 à Saint-Roch. Il faisait partie de la célèbre loge des *Neuf sœurs.* Il n'était pas de l'Académie française : elle lui avait préféré, en 1743, Bignon, secrétaire du roi, et en 1754, le comte de Clermont, cf. Houssaye, *Histoire du 41e fauteuil*, Paris, 1864, mais depuis 1764 il était de l'Académie de Berlin. Sa bonté naturelle permit au parti philosophique de créer la légende du « bon Helvétius ». Cf. *Helvétius à Voré*, fait historique en un acte et en prose, représenté pour la première fois à Paris sur le théâtre des Amis des arts... le 19 messidor, sans nom d'auteur, mais qui est de Ladoucette, Paris, thermidor an II; *Trait d'Helvétius*, comédie en un acte, an IV; *Helvétius ou vengeance du sage*, comédie d'Andrieux, an IX.

Il laissait ses manuscrits à Lefebvre-Laroche. Déjà ses *Œuvres complètes* avaient été publiées à Liége, 4 in-8°, 1774; à Londres, 4 in-8° et 2 in-4°, 1777; à Londres également, 5 in-8° et 2 in-4°, 1781; à Deux-Ponts, 7 in-12, 1784, lorsque Laroche publia son édition « d'après les manuscrits » de l'auteur, 4 in-18, Paris, Didot. 1795. Une nouvelle édition fut encore donnée en 1818, 3 in-8°, Paris. Des lettres inédites d'Helvétius ont été publiées dans le *Carnet historique et littéraire* des 15 novembre et 15 décembre 1900. Les plus belles pages de ses œuvres ont été publiées par A. Keim sous ce titre : *Helvétius. De l'Esprit, de l'Homme. Notes, maximes et pensées. Le bonheur. Lettres*, édition du Mercure de France, in-12, Paris, 1909.

La vogue d'Helvétius se prolongea pendant la Révolution. Sa femme ne fut pas inquiétée, même pendant la Terreur; et ses deux filles furent proclamées « filles de la Nation ». Un arrêté du Conseil général de la commune de Paris donna son nom à la rue Sainte-Anne, le 21 septembre 1792. Son buste figura au club des Jacobins du 4 mars 1792 au 5 décembre de l'an I de la République. A l'exception de Marat et de Robespierre, admirateurs de Rousseau, les hommes de la Révolution apparaissent hantés, comme lui, de l'idée que le principe de tous les maux et de tous les vices est dans la mauvaise organisation du gouvernement ou de la société et que, pour être heureux et bons, les hommes n'ont que des lois à renverser et à créer. Il fut un philosophe médiocre, mais « dans la formation de l'esprit de nos démocraties autoritaires, ni Voltaire, ni Rousseau, ni Montesquieu, ni Diderot n'ont exercé d'influence comparable à celle d'Helvétius ». Brunetière, *Sur les chemins de la croyance*, 1905, p. 79. Voir également sur la valeur et l'influence d'Helvétius, *Histoire de la littérature française classique*, t. III, *Le XVIIIe siècle*, du même auteur, p. 388-389. Il fut un des maîtres des Idéologues et la *Décade* le loue à l'égal de Voltaire, de Montesquieu, de Buffon et de Diderot. Cf. Picavet, *Les idéologues*, in-8°, Paris, 1891. Toutes les mesures religieuses de la Révolution, depuis la confiscation des biens ecclésiastiques jusqu'à la séparation de l'Église et de l'État, et toutes les raisons par lesquelles la Révolution a prétendu justifier ces mesures, sa conception du prêtre officier de morale, ses religions laïques, se trouvent dans Helvétius, comme aussi du reste plusieurs des préjugés actuels contre l'Église, sinon tous.

Sa conception de la morale a fait d'Helvétius un des maîtres de la morale utilitaire : Bentham relève de lui, et le loue en ces termes : « Ce que Bacou fut pour le monde physique, Helvétius le fut pour le monde moral », cf. L. Carrau, *La morale utilitaire*, Paris, 1875, et L. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique.* I. *La jeunesse de Bentham*, II. *L'évolution de la doctrine utilitaire, 1789-1815*, Paris, 1900 ; d'ailleurs, on sait quelle fortune ces idées qu'il proclame, « que les faits moraux ne sont que des faits sociaux » et « que la morale devrait être traitée comme une physique expérimentale », ont eue à notre époque. Il faut signaler aussi l'influence sur Beccaria de sa théorie sur la toute-puissance d'un système bien ordonné de récompenses et de châtiments : Beccaria fut comme Bentham le disciple direct d'Helvétius ; et de sa théorie de l'amour de soi, sur Nietzsche. Cf. E. Seillière, *Apollon ou Dionysos, étude critique sur F. Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste*, Paris, 1905.

Archives du château de Voré, *Documents et correspondance ;* Saint-Lambert, *Essai sur la vie et les ouvrages de M. Helvétius*, publié pour la première fois sans nom d'auteur dans la première édition du poème *Le bonheur* et qui a servi d'introduction à presque toutes les éditions des *Œuvres complètes ;* Chastellux, *Éloge de M. Helvétius*, 28 p., s. l. n. d. (1772); *Mémoires* de l'abbé Morellet, de Marmontel; *Journal* de Collé, de Barbier ; Grimm, *Correspondance*, Garnier, 1877, t. IX et X; Voltaire, Diderot, Condorcet, Turgot, d'Alem-

bert, etc., *Correspondance;* lord Broughan, *Voltaire et Rousseau*, ouvrage accompagné de lettres inédites de Voltaire, Helvétius, Hunu, etc., Paris, 1845; Garat, *Mémoires historiques sur le XVIIIe siècle et sur Suard*, in-8°, Paris, 1821; *Dictionnaire philosophique*, art. *Esprit, Homme*; Palissot, *Mémoires sur la littérature*, art. *Helvétius*, t. I, Paris, an XI-1803; Lemontey, *Notice sur Cl.-A. Helvétius*, dans la *Revue encyclopédique*, 56e cahier, t. XIV, août 1823; Damiron, *Mémoire sur Helvétius*, lu dans les séances des 6, 13, 20 et 27 novembre 1852 de l'Académie des Sciences morales et politiques, 2e série, t. IX; *Biographie universelle* de Michaud, art. *Helvétius* par Saint-Sarin, presque toujours exact; A. Keim, *Helvétius, sa vie et son œuvre*, in-8°, Paris, 1907, et tous les historiens de la littérature ou de la philosophie au XVIIIe siècle, Bersot, Barni, Cousin, Caro, etc.

C. CONSTANTIN.

HELVIDIUS. Vers la fin du pontificat de saint Damase (366-384), parut à Rome un libelle injurieux pour la foi chrétienne, qui ne laissa pas de provoquer quelque scandale et quelque émoi parmi les fidèles. Ce libelle avait pour auteur Helvidius, homme assez rustre, sans grande culture et d'intelligence bornée. Fut-il, comme le déclare Gennade, *De script. eccl.*, 32, *P. L.*, t. LVIII, col. 1077, un disciple d'Auxence, l'évêque arien de Milan, et l'imitateur du sénateur Symmaque, le champion du paganisme expirant ? On ne sait d'où Gennade a tiré ce double renseignement, totalement inconnu à saint Jérôme, à saint Ambroise et à saint Augustin, qui ont condamné les erreurs d'Helvidius. Celui-ci eut-il des disciples ? Le fait est que saint Augustin range les helvidiens parmi les hérétiques. *Hær.*, 84, *P. L.*, t. XLII, col. 46.

Sur quelques textes de l'Évangile mal compris et interprétés dans un sens contraire à la tradition chrétienne, et à l'aide de certains passages empruntés à Tertullien et à Victorin de Pettau, Helvidius soutenait dans son libelle que la Vierge Marie, après l'enfantement surnaturel du Sauveur, avait eu de Joseph, son époux, plusieurs enfants, ceux que les évangélistes désignent sous le nom de *sœurs* et de *frères* du Seigneur; il affirmait encore que l'état de virginité ne l'emporte nullement sur celui du mariage.

De telles nouveautés, à une époque où moines et vierges se multipliaient avec l'approbation de l'Église, parurent odieuses et fausses. Sollicité d'y répondre par les chrétiens de Rome, saint Jérôme avait hésité quelque temps, non qu'il fût difficile, dit-il, de faire triompher la vérité sur un adversaire aussi médiocre qu'Helvidius, mais de peur d'élever son contradicteur par une réfutation à l'honneur d'une défaite. Devant le scandale et le trouble causés, il se résigna finalement à porter la cognée aux racines de cet arbre infructueux pour réduire au silence celui qui n'avait jamais appris à parler; de là son traité *De perpetua virginitate beatæ Mariæ adversus Helvidium. P. L.*, t. XXIII, col. 183-206.

Sur le terrain patristique, Helvidius n'avait trouvé en sa faveur que Tertullien et Victorin de Pettau. Tertullien, il est vrai, s'était prononcé contre la virginité de Marie *in partu* et *post partum;* saint Jérôme se garde bien de le nier, mais il écarte résolument son témoignage comme celui d'un homme qui n'appartenait pas à l'Église. Quant à Victorin, saint Jérôme se contente de faire remarquer qu'il a parlé dans le même sens que les évangélistes des frères du Seigneur sans jamais dire qu'ils fussent les fils de la sainte Vierge. Et sans insister autrement il se contente d'ajouter : *Numquid non possem tibi totam veterum scriptorum seriem commovere : Ignatium, Polycarpum, Irenæum, Justinum martyrem, multosque alios apostolicos et eloquentes viros, qui adversus Ebionem, et Theodotum Byzantium, Valentinum, hæc eadem sentientes, plena sapientiæ volumina conscripserunt ? Quæ si legisses aliquando, plus saperes. De perp. virginitate*, 19.

C'est surtout sur le terrain scripturaire que saint Jérôme insiste, suivant pas à pas Helvidius et lui montrant, non parfois sans quelque ironie, combien il avait mal entendu et interprété les textes évangéliques.

Helvidius alléguait d'abord ces deux textes : *antequam convenirent* et *non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum*, Matth., I, 18, 25, pour en conclure, comme ils semblent le laisser entendre, que Joseph connut Marie après l'enfantement de Jésus. *Imperitiæ arguam, an temeritatis accusem*, demande saint Jérôme ? Pas plus *antequam* que *donec* ne permet de conclure à des relations conjugales subséquentes entre Joseph et Marie; c'est là une manière de s'exprimer fréquente dans l'Écriture, et saint Jérôme en rapporte plusieurs exemples, qui équivaut ici à la négation même de tout rapport conjugal dans la suite.

De ce que saint Matthieu et saint Luc qualifient l'enfant Jésus de *primogenitus*, premier-né, Helvidius, dit saint Jérôme, *nititur approbare primogenitum non posse dici, nisi eum qui habeat et fratres; sicut unigenitus ille vocatur qui parentibus solus sit filius. De perp. virginitate*, 10. Il en est bien ainsi dans le langage ordinaire, un premier-né suppose d'autres enfants; mais tel n'est pas le cas dans le texte sacré. Ici, *primogenitus* a un sens purement légal, qui s'applique au premier enfant mâle né de la femme, même quand cet enfant est seul, comme c'était le cas pour Jean-Baptiste et pour Jésus; la naissance d'un tel enfant mâle imposait aux parents l'obligation de le présenter au Seigneur et de le racheter. Dans ce sens, observe saint Jérôme, *De perp. virginitate*, 12, tout fils, même unique, est *primogenitus*, et par là même soumis à la loi de la présentation et du rachat aussitôt après sa naissance. Et s'il fallait entendre, comme le prétend Helvidius, ce terme de *primogenitus* d'un premier-né qui a des frères, l'obligation de la présentation et du rachat ne s'imposerait à lui qu'à la naissance d'un second fils, chose manifestement contraire au texte même de la loi.

Reste la question des *sœurs* et des *frères* du Seigneur; dans quel sens l'entendre ? Dans l'Écriture, on donne ce nom de frères à ceux qui sont unis par les liens de la nature, ou de la parenté, ou de la nationalité, ou de l'affection. Selon la nature, il ne convient qu'à ceux qui sont nés du même père et de la même mère, et tel était le cas pour Pierre et André, pour Jacques et Jean; selon la parenté, il vise ceux qui sont nés d'un même père, mais non d'une même mère, ou réciproquement, que nous appelons des demi-frères, et tel eût été le cas, si saint Joseph avait eu des enfants d'une première femme, hypothèse parfois émise, mais qui n'est pas celle de saint Jérôme ici; ou bien encore ceux qui sont nés de proches parents, comme ceux que nous appelons des cousins germains; ou enfin ceux qui appartiennent à une même famille, comme Abraham et Lot, Laban et Jacob, qui sont parfois appelés frères dans l'Écriture, bien qu'en réalité ils fussent oncle et neveu; selon la nationalité, tous les juifs sont frères; et selon l'affection spirituelle, tous les chrétiens sont frères. Quant à ceux que les évangélistes nomment les frères du Seigneur, ce terme ne doit s'entendre ni de la nationalité, ni de l'affection, mais de la nature ou de la parenté. Or, il faut écarter la fraternité selon la nature, parce que nulle part dans l'Évangile les frères du Seigneur ne sont dits fils de Joseph et de la Vierge Marie; reste donc que Jacques, Joseph, Simon et Jude, en réalité fils d'une sœur de la sainte Vierge, qui s'appelait Marie comme elle, et qui n'est autre que celle qui est désignée sous le nom de Marie de Cléophas ou Marie d'Alphée, étaient les cousins germains de Jésus. Mais, en divergence avec cette solution de saint Jérôme, Hégésippe avait

appris de la tradition palestinienne que Jacques et Siméon étaient les fils de Cléophas, le frère de saint Joseph. Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 380. Cf. Th. Zahn, *Brüder und Vettern Jesu*, dans *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons*, Leipzig, 1900, t. VI, p. 235-238. Voir HÉGÉSIPPE, col. 2119.

Après avoir répondu ainsi à Helvidius sur la question de la virginité de Marie, saint Jérôme réfuta son erreur relative à la supériorité du mariage sur l'état de virginité. *Risimus in te proverbium : « Camelum vidimus saltitantem.* » C'est ainsi qu'il débute avant d'interpréter le passage célèbre de saint Paul sur les occupations de la femme mariée et de la vierge, I Cor., VII, 34, l'une pensant aux choses du monde, aux moyens de plaire à son mari, l'autre pensant surtout aux choses de Dieu, aux moyens de plaire à Dieu. En comparant la virginité avec le mariage, il conjure ses lecteurs de ne pas croire qu'il veut relever les vierges en rabaissant les personnes mariées ou qu'il entend blâmer le mariage; nullement, mais comme saint Paul, sans faire de la virginité un précepte, il a le droit de la conseiller comme préférable au mariage; et il termine par ces mots : « Nous venons de faire de la rhétorique et nous avons un peu joué à la manière des déclamateurs. C'est toi, Helvidius, qui nous y as poussé en soutenant, malgré l'éclat de l'Évangile, que la gloire était la même pour les vierges et les femmes mariées. Et comme je suppose que, vaincu par la vérité, tu vas calomnier ma vie et me maudire, je te préviens que tes injures me seront un honneur, puisque tu me déchireras de cette même bouche qui a calomnié Marie et que les aboiements de la même faconde confondront le serviteur de Dieu avec sa Mère. » *De perp. virginitate*, 24.

Il est à croire qu'Helvidius ne répondit rien à cette exécution. Aurait-il été du nombre de ceux qui plus tard, à la suite des deux livres *Adversus Jovinianum*, accusèrent saint Jérôme de condamner le mariage ? Ceux-ci, au dire de saint Jérôme, *Epist.*, XLVIII, 12, *ad Pammachium*, étaient des hommes diserts et versés dans les études, ce qui semble bien exclure Helvidius; et lorsque, dans cette même lettre, *Epist.*, XLVIII, 18, *P. L.*, t. XXII, col. 508, de dix ans postérieure au *De perpetua virginitate*, paraît le nom d'Helvidius, rien ne permet de croire qu'il soit actuellement visé. « Quand vivait Damase de sainte mémoire, nous avons écrit contre Helvidius sur la perpétuelle virginité de la bienheureuse Marie, et nous avons été dans l'obligation, pour relever le bonheur de la virginité, d'exposer avec une certaine étendue les ennuis du mariage. Est-ce que cet homme éminent, si versé dans les Écritures, docteur vierge d'une Église vierge, trouva rien à reprendre dans ce discours ? Dans le livre à Eustochium, *Epist.*, XXII, nous avons dit des choses encore plus dures sur le mariage, et personne qui s'en soit fâché. » Les attaques nouvelles ne venaient donc pas d'Helvidius; peut-être était-il mort à cette époque; mais elles provenaient d'un parti hostile à saint Jérôme et qui n'était pas sans partager les erreurs d'Helvidius.

S. Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariæ adversus Helvidium*, *P. L.*, t. XXIII, col. 183-206; S. Augustin, *Hær.*, 84, *P. L.*, t. XLII, col. 46; Gennade, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 32, *P. L.*, t. LVIII, col. 1077; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. I, p. 71, 624; t. XII, p. 81-84; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. VII, p. 595-597, 664; Otto Zöckler, *Hieronymus*, 1865, p. 94 sq.; W. Haller, *Jovinianus*, 1897, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, t. II, fasc. 2, p. 512 sq.; Grützmacher, *Hieronymus*, t. I, p. 269-274; J. Niessen, *Die Mariologie des hl. Hieronymus*, Munster, 1913; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. V, col. 1757-1759; *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 892; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VII, p. 654-655; U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. I, col. 2051.

G. BAREILLE.

HÉLYOT Pierre, en religion P. Hippolyte, fils de Bénigne Hélyot et de Marguerite Musnier, naquit à Paris en 1660. Sa famille, anglaise d'origine, s'était transportée en France pour demeurer fidèle à la foi et se distingua par sa piété. Un des grands-oncles de Pierre, dom Ambroise Hélyot, mourut saintement chez les chartreux de Paris en 1667. Il était neveu de Claude Hélyot, conseiller à la cour des aides († 30 janvier 1686) dont on a des *Œuvres spirituelles*, in-8°, Paris, 1710; une biographie de sa vertueuse femme, écrite par le P. Crasset, S. J., *La vie de Mme Hélyot*, in-8°, Paris, 1683, a été plusieurs fois réimprimée. Un autre de ses oncles, Jérôme Hélyot, chanoine de Paris, avait quitté le monde pour aller achever sa vie chez les religieux pénitents du tiers-ordre de Saint-François de la congrégation de France, dits de Picpus, du nom de leur monastère de Paris, dont il fut un bienfaiteur († 1687). On peut croire que c'est lui qui attira son neveu dans cette congrégation; il en revêtait l'habit le 1er août 1683, sous le nom de frère Hippolyte. Ses vertus et son mérite lui concilièrent bien vite l'affection et l'estime de ses confrères et de ses supérieurs, qui par trois fois le choisirent pour secrétaire de la province de France et de Lorraine. Élu définiteur au chapitre de 1710, il ne lui manqua qu'une voix pour être nommé provincial. Ses qualités étaient si bien connues et si totalement appréciées que son supérieur général le déléguait en 1714 pour présider le chapitre de la province de Lyon. Il avait, en effet, été par deux fois envoyé à Rome, pour les affaires de sa congrégation et il profita de ce voyage, ainsi que des autres qu'il avait occasion de faire en accompagnant le provincial dans ses visites, pour recueillir des informations qui devaient lui servir pour le grand ouvrage qui a rendu son nom impérissable. Auparavant le P. Hélyot avait débuté comme écrivain par un petit volume, dont on veut que l'idée lui soit venue pendant une maladie qui le conduisit aux portes du tombeau : *Idée d'un chrétien mourant, et maximes pour le conduire à une heureuse fin, contenant des instructions pour bien mourir et exhorter les malades à la mort*, in-8°, Paris, 1695. Le *Journal des sçavans* du dernier de juin 1708, t. XL, p. 578-590, publiait une *Dissertation du P. Hippolyte Hélyot sur le bréviaire du cardinal Quignonez*, dans laquelle il démontrait que le texte primitif avait été interpolé, en particulier pour l'office de l'Immaculée Conception, où l'on avait inséré des passages faussement attribués à saint Dominique et à saint Thomas. Au mois de mars 1711, p. 355, le même journal rendait compte d'une *Lettre du P. Hippolyte Hélyot, sur la nouvelle édition de l'Histoire des ordres religieux de M. Hermant, curé de Maltot en Normandie*, in-4°, Paris, 1710. La première édition de l'ouvrage du curé de Maltot avait paru en 1697, suivant de près celle de Schoonebeck, Amsterdam, 1695, mais elles étaient toutes les deux si incomplètes et souvent si inexactes que le P. Hélyot avait conçu le projet de traiter le même sujet avec plus d'ampleur et d'exactitude. Dans sa *Lettre* de 1710 il promettait un ouvrage in-folio; « il est tout prêt à imprimer, ajoutait-il, et il ne tient qu'aux libraires, » il priait aussi ceux qui avaient « dans leurs cabinets d'anciens habillemens de religieux, de lui en envoyer un dessin ». Coignard, imprimeur et libraire du roi, se chargea de la publication et la mena rapidement; elle portait pour titre : *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires, et des congrégations séculières de l'un et de l'autre sexe, qui ont esté establies jusqu'à présent, les événements les plus considérables qui y sont arrivés, la décadence des uns et leur suppression, l'agrandissement des autres par le moïen des différentes réformes qui y ont esté intro-*

duites; les vies de leurs fondateurs, avec des figures qui représentent tous les différents habillements de ces ordres et de ces congrégations, 8 in-4°, Paris, 1714-1719. L'auteur n'eut pas la satisfaction de voir la fin de l'impression de ce grand travail, car il rendit son âme à Dieu, au couvent de Picpus, le 5 janvier 1716, âgé seulement de cinquante-six ans. Le *Journal des sçavans*, en annonçant cette mort, assurait que la publication de l'ouvrage n'en souffrirait aucun dommage, car l'auteur avait laissé les quatre derniers volumes « écrits de sa main ». Ce n'est donc pas, comme on l'a dit et redit, le P. Maximilien Bullot qui acheva le travail ; tout au plus fut-il chargé de surveiller l'édition par son provincial, le P. Louis. On trouve des exemplaires de l'*Histoire* portant la date de 1721 ; faut-il y voir une réédition ou une supercherie? L'abbé Badiche penche pour cette seconde opinion. Une véritable réédition, également en 8 in-4°, parut à Paris en 1792. Avec des modifications peu heureuses l'ouvrage a été réimprimé sous le titre d'*Histoire complète et costumes de tous les ordres monastiques religieux et militaires, et des congrégations de l'un et l'autre sexe, par le R. P. Hélyot, avec une notice sur ce savant, des annotations et un complément fort étendu par V. Philippon de La Madelaine, ouvrage contenant plus de 600 portraits en pied dessinés par A. Henry*, 8 in-4°, Paris, 1838. L'abbé Marie-Léandre Badiche, du clergé de Paris, refondit l'ouvrage du P. Hélyot, disposant les notices par ordre alphabétique et les complétant par d'autres articles, pour lui donner place dans l'*Encyclopédie théologique* de l'abbé Migne (Ire série, t. XX-XXIII), Paris, 1847-1859. Le IVe volume, renfermant des notices sur les congrégations modernes, n'est pas l'œuvre de l'abbé Badiche. De mauvaises planches, placées à la fin de chaque tome, remplacent bien imparfaitement les belles gravures de l'édition originale et une bonne réédition continuée et augmentée du travail d'Hélyot eût été bien préférable à ce *Dictionnaire des ordres religieux*. Une traduction italienne. *Storia degli ordini monastici, religiosi e militari...*, due au P. Joseph-François Fontana de Milan, clerc régulier de la Mère-de-Dieu, 8 in-4°, parut à Lucques, 1737, sans les gravures, que l'éditeur trouvait trop coûteuses et déclarait tout bonnement inutiles, vu la description exacte de chaque costume. Il en existe aussi une traduction allemande : *P. Hippolyt Helyots ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster und Ritterorden für beiderlei Geschlecht*, 8 in-4°, Leipzig, 1753. L'ouvrage du P. Hélyot fait en partie le fond d'une *Histoire du clergé séculier, des congrégations des chanoines et des clercs et des ordres religieux de l'un et l'autre sexe, qui ont été établis jusqu'à présent, avec des figures qui représentent les différents habillemends de ces ordres et congrégations. Nouvelle édition tirée du R. P. Bonanni, de M. Herman, de Schoonebeck, etc.*, 4 in-8°, Amsterdam, 1716. Il a aussi été utilisé par tous ceux qui depuis son époque se sont occupés de l'histoire des ordres religieux et de leurs costumes, car, sans être sans défaut, il est ce qui existe de plus complet sur ce sujet ; beaucoup cependant se sont servis de lui sans le nommer, comme, par exemple, Wietz et Bohmann, dans leur abrégé historique des congrégations, publié en allemand à Prague, 1821, et traduit en polonais, *Rys historyczny zgromadzen zakonnych*, 3 in-8°, Varsovie, 1848-1849, par le P. Benjamin Szymanski, provincial des frères mineurs capucins de Pologne († 1873, évêque de Poldachie). On a pu critiquer le P. Hélyot, on ne l'a pas encore surpassé, ni même égalé.

Journal des savants, aux endroits cités, puis février et mars 1715, p. 150 et 243 ; septembre et octobre 1716, p. 322 et 375 ; juillet et août 1719, p. 73 et 160 ; *Mémoires de Trévoux*, aux années 1715, 1716, 1719-1721 ; Moréri, *Dictionnaire historique* ; Michaud, *Biographie universelle* ; Badiche, *loc. cit.* ; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 903-904.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HÉMATITES. Parmi les hérétiques du IIe siècle qui tiraient leur nom des dogmes qu'ils professaient, Clément d'Alexandrie signale les docètes et les hématites, ὡς ἡ τῶν δοκιτῶν καὶ αἱματιτῶν. *Strom.*, VII, 17, *P. G.*, t. IX, col. 553. Quels étaient ces hématites, dont ni saint Irénée, ni Tertullien, ni l'auteur des *Philosophoumena* ne parlent, et dont saint Augustin, qui a résumé les hérésiologies de saint Épiphane et de saint Philastrius, ne parle pas davantage? Faut-il y voir ces chrétiens téméraires qui se présentaient spontanément aux juges et affrontaient la mort, oubliant qu'en temps de persécution, le Sauveur a conseillé la fuite pour ne pas se prêter à la perpétration d'un mal, et que Clément d'Alexandrie a blâmés ? *Strom.*, IV, 10, *P. G.*, t. VIII, col. 1285-1288. Cela n'est guère probable. On en est réduit aux conjectures ; et voici celle que propose Le Nourry, *De lib. Strom.*, diss. II, c. XIII, a. 3, *P. G.*, t. IX, col. 1246. D'après Pline *Hist. nat.*, 16, 20, *hæmatides est magnesi sanguine coloris, sanguinemque reddens, si teretur, sed et crocum.* Les hématites ne seraient autres que certains gnostiques visés par Clément d'Alexandrie, dans un passage où il affirme que certains hommes, qui n'avaient de chrétien que le nom, οὐχ ἡμέτεροι, μόνου τοῦ ὀνόματος κοινωνοί, affrontaient la mort, par haine du démiurge, pour avoir le titre de martyr, *Strom.*, VI, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 1229 ; mais il leur refuse tout droit à ce titre, même s'ils étaient condamnés à mort par une sentence publique : τούτους ἐξάγειν ἑαυτοὺς ἀμαρτύρως λέγομ εν, κἂν δημοσίᾳ κολάζωνται. *Ibid.*

Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 17, *P. G.*, t. IX, col. 553 ; Le Nourry, *Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus*, diss. II, c. XIII, a. 3, *P. G.*, t. IX, col. 1246.

G. BAREILLE.

HEMELMAN Georges, théologien espagnol, né à Malaga, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1589. Il enseigna pendant de longues années avec un remarquable succès la philosophie et la théologie, et entreprit un immense commentaire de la *Somme* de saint Thomas, qui l'occupa toute sa vie. Le Ier volume seul put paraître : *Disputata theologica in I^am^ partem S. Thomæ*, in-fol., Grenade, 1637. La plupart des questions traitées relèvent de la haute métaphysique, suivant les tendances de l'esprit théologique qui régnait alors en Espagne. La partie la plus intéressante renferme un traité fort substantiel, riche d'aperçus originaux et profonds, sur la providence divine. Le P. Hemelman publia en outre les t. IV et V des *Commentarii in Summam theologiæ S. Thomæ*, du P. Jacques Granado, 2 in-fol., Grenade, 1638, dont l'impression ne fut complètement achevée qu'après sa mort. On lui doit aussi la publication des *Consilia seu opuscula moralia* du P. Th. Sanchez, *ibid.*, 1634. Il mourut à Grenade le 4 juin 1637, après avoir gouverné avec une éminente sagesse les collèges de Grenade et de Séville, puis la province d'Aragon, où il s'appliqua à faire fleurir les études, spécialement les sciences sacrées.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 263 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 655 sq.

P. BERNARD.

HEMM Jean-Baptiste, bénédictin, mort le 14 septembre 1719. Après avoir enseigné la philosophie à l'université de Salzbourg, il fut, en 1694, élu abbé du monastère de Saint-Emmeran de Ratisbonne, où il avait fait profession. Il publia les ouvrages suivants : *De visione Dei*, in-4°, Ratisbonne, 1676 ; *De SS. Trinitate*, in-12, Stadtamhof, 1677 ; *De incarnatione*, in-8°,

Stadtamhof, 1678 : *Mundus triplex controversus, sive disputatio philosophica de triplici acceptione mundi archetypi, microcosmi et macrocosmi*, in-8°, Salzbourg, 1681 ; *De scientia Dei*, in-4°, Ratisbonne, 1682 ; *De vitiis et peccatis*, in-8°, Ratisbonne, 1683 ; *De voluntate Dei*, in-12, Stadtamhof, 1688.

[Dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoit*, t. I, p. 468 ; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1912, t. IV, col. 646.

B. Heurtebize.

HENAO (**Gabriel de**), jésuite espagnol, né à Valladolid le 20 juillet 1612, admis au noviciat le 4 juin 1626. Professeur de grammaire et de belles-lettres à Bilbao, de philosophie à Salamanque, il fut chargé ensuite de l'enseignement de la théologie dogmatique et morale à Oviédo et à Valladolid, et ne tarda pas à être regardé comme l'un des plus savants hommes de son temps. Après s'être livré à des recherches philologiques et historiques sur les origines de la littérature et de la civilisation espagnoles, cf. Vinson, *Essai d'une bibliographie basque*, 1891, p. 80 ; Meusel, *Bibliotheca historica*, t. VI, p. 25 sq., il consacra le meilleur de son activité à des études de théologie spéculative, positive, morale et mystique qui, dans un même traité, embrassaient à la fois tous les aspects du sujet. Son traité du ciel : *Empyreologia seu philosophia christiana de empyreo cælo*, 2 in-fol., Lyon, 1552, rassemble ainsi toutes les données de la raison et de la foi, toutes les considérations suggérées par le symbolisme scripturaire, par l'ascétisme ou par le mysticisme des maîtres de la vie spirituelle. Le traité de l'eucharistie : *De eucharistiæ sacramento venerabili atque sanctissimo tractatio scholaris diffusa et moralis concisior*, in-fol., Lyon, 1655, est conçu sur le même plan et relève de la même méthode, comme aussi le traité du sacrifice de la messe : *De missæ sacrificio divino atque tremendo*, 3 in-fol., Salamanque, 1658-1661. C'est surtout dans les questions relatives aux théories et aux controverses de la science moyenne que le P. Henao a conquis très justement la réputation d'un théologien de haute marque. Il débuta par une étude historique sur les origines et le développement de cette doctrine et sur les discussions soulevées à son sujet : *Scientia media historice propugnata, seu ventilabrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas*, in-fol., Lyon, 1655. Une édition nouvelle enrichie d'une foule de développements, de notes et de textes, avec une série de *Parerga* contenant la défense de la Compagnie de Jésus et des doctrines de l'auteur, parut à Salamanque en 1685, et fut reproduite dans l'édition de Dillingen, 1687, in-8°. Cet ouvrage d'une immense érudition reste une des sources les plus autorisées pour l'étude de cette question si vivement et si longuement débattue, et plus compliquée encore que complexe. Il fut suivi d'un exposé lucide et magistral de la doctrine elle-même : *Scientia media theologice defensa*, 2 in-fol., Lyon, 1674 ; le t. Ier contient les arguments qui militent en faveur de la thèse et le t. II la réponse aux objections dirigées par les adversaires contre cette théorie. Le P. Henao eut comme théologien une influence considérable sur son époque. De toutes parts il était consulté sur les questions les plus diverses et par les hommes les plus versés dans les sciences théologiques. « Si l'on eût ramassé les réponses qu'il donna par écrit, disent les *Mémoires de Trévoux*, il y aurait de quoi former huit ou neuf gros volumes », 1704, p. 1455 sq.

Vers la fin de sa vie, le P. Henao fut chargé de l'enseignement de l'Écriture sainte à Salamanque et fut recteur du collège de Medina del Campo. Il mourut à Salamanque le 11 février 1704. Toute sa vie il fut un ardent défenseur du probabilisme et s'opposa de tout son pouvoir aux tentatives du P. Thyrse Gonzalez, son ancien collègue, pour imposer à la Compagnie de Jésus les doctrines du probabiliorisme.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 265-269 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, t. IV, col. 669 sq. ; *Mémoires de Trévoux*, 1704, p. 1455 sq. ; Meusel, *Bibliotheca historica*, t. VI, p. 25 sq. ; *Memorial historico-espagnol*, Madrid, 1862, t. XV, p. 337 sq. ; R. de Scorraille, *François Suarez*, Paris, 1913, t. I, p. 193 ; t. II, p. 394.

P. Bernard.

HENNEBEL Jean-Libert naquit, le 20 janvier 1652, au hameau de Bilande, près de Wavre, en Brabant. Il fit ses humanités à Louvain, apparemment au collège de la Sainte-Trinité, et son cours de philosophie à la « pédagogie du Faucon ». En 1670, à la promotion générale de la faculté des arts, il obtenait la septième place. Il fut alors admis, en qualité de boursier, au collège *de Bay*, ainsi appelé du nom de son fondateur Jacques de Bay, neveu de Michel Baius. Il y suivit les leçons publiques de théologie, dont les plus remarquées à ce moment étaient celles de Nicolas du Bois, sur l'Écriture sainte, et celles de Gérard van Werm et de François van Viane, sur la scolastique. Le 13 octobre 1682, il était proclamé docteur en théologie, en même temps que Barthélemy Pasmans, dont on retrouve souvent le nom uni au sien dans les polémiques de cette époque. D'abord lecteur ou vice-président du collège de Bay, il passa, le 15 juillet 1684, à la présidence du collège de Viglius. A cet emploi il aurait pu, dit Paquot, « joindre quelque bénéfice ou quelque chaire de théologie, s'il n'eût été attaché au parti de ceux qui pensaient, sur la signature du formulaire, comme les évêques d'Angers, de Beauvais, de Pamiers et d'Aleth. » Il s'agit, on l'a compris, du formulaire d'Alexandre VII et des résistances jansénistes auxquelles il se heurta. La controverse sur ces matières battait alors son plein dans toute la Belgique, à Louvain en particulier ; et Hennebel était un des hommes les plus en vue parmi les adversaires de l'acceptation pure et simple. Il fut désigné, en 1693, pour aller, au nom de l'université, exposer au saint-père les difficultés et les dangers de la situation. Les circonstances et les résultats de cette députation ont été présentés et appréciés très différemment par les contemporains. Nous savons du moins, de façon certaine, qu'arrivé à Rome le 17 novembre et reçu en audience par le pape le 26 du même mois, Hennebel, après avoir rendu sommairement compte des dissensions et des tiraillements dont le formulaire était l'occasion ou le prétexte, demanda à Sa Sainteté la faveur d'être entendu dans les Congrégations romaines avant que celles-ci prissent une décision. Innocent XII y consentit et tint parole. Le reste des négociations nous échappe en partie. Mais, après un séjour de huit ans à Rome, le négociateur était loin d'avoir assuré l'apaisement des esprits et aplani toutes les difficultés. On constate seulement, à partir de son retour en Belgique, que sa situation personnelle s'est quelque peu améliorée. En 1694, il avait sollicité de la cour de Bruxelles l'emploi de censeur royal et apostolique des livres, avec le canonicat de Saint-Pierre de Louvain, qui y était annexé ; ce poste lui avait d'ailleurs été promis par l'électeur de Bavière, gouverneur des Pays-Bas ; et pourtant il essuya un refus, motivé par la nature des thèses qu'il avait défendues pour son doctorat et qui avaient déplu en haut lieu. Réinstallé à Louvain à la date du 15 janvier 1701, il se voyait octroyer peu de temps après, au chapitre de Saint-Bavon de Gand, une prébende canoniale, qu'il résigna du reste bientôt en faveur d'un de ses proches. En 1708, il obtenait, à la faculté de théologie, une chaire de docteur-régent, c'est-à-dire de professeur, qu'il avait antérieurement postulée deux fois sans succès. A cette occasion, il souscrivit, en novembre de cette année, à la bulle *Vineam*

Domini. Le 30 avril 1709, il signa, comme doyen de la même faculté, une autre déclaration d'adhésion aux doctrines romaines. Mais, on regrette de devoir l'ajouter, ces deux actes publics, parce que toujours enveloppés de réserves et de réticences, se trahissant dans les paroles et l'attitude subséquente de leur auteur, laissaient encore planer quelque soupçon sur la sincérité de sa soumission. Ce n'est que plus tard qu'il repoussa les erreurs jansénistes avec toute la franchise désirable : la lettre adressée à l'université de Douai par l'étroite faculté de théologie de Louvain, le 8 juillet 1715, était nette et absolue, elle fermait enfin la porte à toute équivoque possible. Hennebel ne survécut guère que cinq années à cet heureux événement. Il mourut, le 30 août 1720, dans ce collège de Viglius dont il avait gardé la présidence pendant trente-six ans, et il fut inhumé dans l'église de Saint-Quentin. En dépit des tendances doctrinales de la plus grande partie de sa vie, c'était, au témoignage de tous ceux qui l'approchèrent, un homme d'un caractère doux et accommodant. Ce sont ces qualités, sans doute, qui lui valurent d'être, en 1710, porté par les suffrages de ses collègues à l'honneur du rectorat ; c'est peut-être aussi à elles qu'il dut d'être député à Rome par l'université. Après qu'il se fut déclaré ouvertement et absolument, en 1715, pour la bulle *Unigenitus*, il passa ses derniers jours dans une pieuse et studieuse tranquillité et ne voulut plus rien avoir de commun avec les non-acceptants.

On rattache communément au nom d'Hennebel, comme rédigés par lui, soit seul, soit en collaboration avec d'autres tenants du parti janséniste, un assez grand nombre d'opuscules, dont plusieurs ont paru sous le voile de l'anonymat. La plupart, pris un à un, sont sans grande importance ; mais leur série nous présente, pour ainsi dire en action, une partie des vicissitudes de l'existence et de la pensée d'Hennebel, et tous ensemble peuvent servir très utilement à l'histoire du jansénisme dans les Pays-Bas. Voici les principaux : 1° *Notæ breves ac modestæ in propositiones XXXI S. Inquisitionis decreto nuper proscriptas*, in-4°, Louvain, 1651. Ces *Notæ* furent blâmées et prohibées par l'archevêque Humbert de Precipiano, comme attribuant aux propositions flétries par le Saint-Office un sens absolument fantaisiste et qui aurait fait de leur condamnation un acte ridicule et illusoire. 2° *Responsio ad articulos XLII quos eximii DD. Martinus Harney et Martinus Steyaert attestantur, authoribus Gummaro Huygens, aliisque, ut loquuntur, illi adhærentibus et confœderatis, qua clam, qua palam serpere et circumferri, tradi et inculcari apud scholæ theologicæ alumnos, non sine ingenti periculo infectionis*, in-4°, Louvain, 1691. Cet écrit sera aussi mentionné sous le nom de Huygens, qui paraît y avoir eu une part prépondérante. 3° Il en va de même de la *Refutatio Synopseos opponendorum responsioni ad articulos XLII Ex. De Huygens et aliorum.* 4° *Apologia pro Jo. Liberto Hennebel, ab Academia Lovaniensi ad S. Sedem deputato, adversus rumorem publicum, qui spargitur in Belgio quasi propositionem aliquam Romæ sustineat aut hæreticam, aut de hæresi suspectam*, in-4°, 1693, 5° *Libelli hispanice editi hoc titulo : Memorial al rey... nomine ac jussu Thyrsi Gonzalez, Soc. Jesu præpositi generalis, oblati, confutatio per Belgas theologos*, in-8°, Bruxelles, 1699. 6° *Propositiones quadraginta excerptæ ex libro cui titulus : Nodus prædestinationis, adjunctis quibusdam notis.* Le *Nodus prædestinationis* est une œuvre posthume du cardinal Sfondrate. Publiée en 1697, elle fut fort discutée dès son apparition et même accusée, mais à tort, semble-t-il, de pélagianisme. Hennebel se montra l'un des plus ardents à l'attaquer. Sa critique parut, insérée dans un recueil de même esprit, dû, croit-on, du moins en partie, à la plume de Quesnel et intitulé : *Augustiniana Ecclesiæ romanæ doctrina a cardinalis Sfondrati nodo extricata per varios S. Augustini discipulos*, in-12, Cologne, 1700. 7° *Declaratio circa articulos doctrinæ in Belgio controversæ..., Die 10 septembris 1700 coram apostolica in Urbe exhibita*, in-12, Louvain, 1701. Toutes les pièces de ce volume, sauf une, se trouvent reproduites dans les *Opuscula* mentionnés ci-dessous. 8° *Memoriale pacis Romam missum die 4 martii 1701 et ibidem sacræ Congregationi S. Officii exhibitum*, in-12. 9° Plusieurs autres *Mémoires* adressés par Hennebel aux Congrégations romaines pendant son séjour dans la Ville éternelle ont été imprimés dans le *Commonitorium ad orthodoxos* du P. Désirant, ainsi que dans le *Commonitorium* d'Opstraet. 10° *Via pacis seu status controversiæ inter theologos Lovanienses*, in-4°, Liége, 1701. 11° Des *Opuscula*, ainsi détaillés dans le sous-titre : *Eximii viri J. L. Hennebel theses theologicæ de gratia et pænitentia;* accedit *Declaratio theologorum Belgarum per eumdem doctorem coram Sede apostolica exhibita;* item accedunt *Martini Steyaert theses de sacerdote lapso et assertio censuræ Lovaniensis et Duacensis adversus quorumdam hodie objectiones*, in-12, Louvain, 1703. 12° *Declaratio facultatis theologicæ Lovaniensis contra quinque propositiones ab apostolica Sede damnatas* qui n'a été publiée qu'en 1717, à Cologne, dans le *Molinismus profligatus* du carme Henri de Saint-Ignace. 13° *Epistola ad illustrissimum D. Fenelonem, archiepiscopum Cameracensem.* Elle est du 12 mai 1714 et a été, elle aussi, reproduite dans le *Molinismus profligatus.* Enfin, 14° on trouve dans la *Causa quesnelliana* plusieurs autres lettres d'Hennebel, adressées au P. Quesnel ou à Brigode, son secrétaire. Ces divers écrits, dont quelques-uns, je l'ai dit, notamment les n°s 2, 3 et 5, ne sont pas certainement et exclusivement l'œuvre personnelle d'Hennebel, sont fort différents de portée comme d'étendue ; mais tous ou presque tous ont un trait commun : on y plaide plus ou moins ouvertement soit pour la thèse du « silence respectueux », soit pour la suppression et l'apaisement, par voie d'autorité, de toutes les discussions ; on travaille discrètement à innocenter l'*Augustinus* et ceux qui s'en réclament, et l'on va, par exemple, dans la *Réfutation du mémoire* des jésuites espagnols (n° 5), jusqu'à prétendre, contre l'évidence aveuglante des faits, que les Pays-Bas n'offrent trace ni de jansénisme ni de rigorisme. Le lecteur remarquera du reste qu'aucun n'est postérieur à la date de 1695. Après ce qui a été dit plus haut, cette circonstance s'explique d'elle-même.

[1] Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, édit. de Louvain, t. XVIII, p. 286-303; édit. in-fol., t. III, p. 628-632 ; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 725 ; Reusens, art. *Hennebel*, dans la *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1886-1887, t. IX, p. 69.

J. Forget.

HENNEGUIER Jérôme, dominicain né à Saint-Omer en 1633, fit profession dans le couvent de cette ville en 1650. Il fit ses études au collège Saint-Thomas-d'Aquin de Douai, où il enseigna ensuite la philosophie. Maître des étudiants, puis second régent (1667-1669), premier régent (1669-1672), il fut reçu maître en théologie le 8 octobre 1678. Il prit, semble-t-il, le bonnet de docteur à l'université de Douai en 1679. En 1675, il avait été chargé d'organiser à Cambrai une école publique de théologie. Dans son ordre, il fut prieur de Tournai (1672), puis de Saint-Omer (1686-1689), et il fut nommé définiteur de la nouvelle province de Sainte-Rose de Lima au chapitre général de Rome (1686). Il mourut à Saint-Omer le 13 mars 1712. Il prit une grande part aux polémiques qui s'engagèrent vers ce temps sur la prédétermination physique et pour l'administration du sacrement de pénitence ; tous ses écrits sont de circonstance et signalent les

diverses phases du débat. 1° Le P. Charles de l'Assomption avait publié des dissertations sur l'amour de Dieu, la liberté, la contrition et surtout sur la science moyenne et la prédestination, sous le pseudonyme de Germain Philalèthe : *Scientia media ad examen revocata et thomistarum triumphus, id est Augustini et Thomæ concordia*, Douai, 1670, 1672, 1694. L'ouvrage, attribué d'abord au jésuite Platet, fit grand bruit. Il fut réfuté d'abord par le dominicain Paul Fasseau, voir Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 738 ; puis le P. Henneguier publia contre lui : *Vanitas triumphorum quos ab authoritate adversus prædeterminationes physicas pro scientia media erigere nititur Germanus Philalethes Eupistinus in opere priori, authore amico Philalethi consentaneo*, Douai, 1670. Ce dernier ouvrage eut un rare succès. Le P. Charles de l'Assomption se rendit lui-même aux raisons d'Henneguier, répudia la science moyenne qu'il avait défendue et, dans une 2e édition de son *Thomistarum triumphus*, dirigée contre Baius, Molina et Jansénius, il se fit le champion de la prédétermination physique. 2° En 1674, le diocèse de Tournai fut agité par des polémiques sur le culte à rendre à la sainte Vierge. Le point de départ de ces querelles avait été l'opuscule d'Adam Widenfeld, *Monita salutaria B. Virginis Mariæ ad cultores suos indiscretos*, Gand, 1673 ; cet ouvrage était tout à fait d'inspiration protestante. Une traduction française, faite par un prêtre du diocèse de Tournai, parut avec l'approbation de l'évêque, Gilbert de Choiseul, fort enclin aux idées jansénistes. De plus il publia une lettre pastorale pour recommander les *Avis salutaires de la B. Vierge Marie à ses dévots indiscrets*, Lille, 1674. Après cette lettre pastorale, on commença une vraie campagne contre les objets de culte de la sainte Vierge et l'on fit disparaître scapulaires et chapelets. Mais bientôt l'opposition se montra aussi violente contre les *Avis salutaires* et l'attitude de l'évêque de Tournai. C'est à ce propos qu'Henneguier publia : *Cultus Mariæ vindicatus adversus monitorem anonymum*, Saint-Omer, 1674. Cet écrit eut plusieurs éditions latines, françaises et flamandes. Voir F. Desmons, *Gilbert de Choiseul*, Tournai, 1907, p. 417 sq. 3° En 1679, l'évêque de Tournai publia un traité sur la pénitence intitulé : *Éclaircissements touchant le légitime usage de toutes les parties du sacrement de pénitence adressez aux pasteurs et autres confesseurs tant séculiers que réguliers du diocèse de Tournay*, Lille, 1679. Les conclusions de l'évêque étaient entachées de rigorisme et de jansénisme. Le P. Charles de l'Assomption lui répondit, puis le P. Henneguier fit paraître contre Gilbert de Choiseul : *Dissertatio theologica de absolutione sacramentali percipienda et impertienda, ad sacrosancti concilii Tridentini necnon scholarum, Angeli sensum expressa atque in duas partes distributa*, Saint-Omer, 1682. Dans cet écrit, Henneguier se montrait d'un avis tout différent de celui de l'évêque sur la définition et les qualités de l'attrition : avec le P. Charles de l'Assomption, il se montrait beaucoup plus conciliant sur les signes de contrition à exiger par le confesseur de la part du pénitent. Voir Desmons, *op. cit.*, p. 449 sq. Choiseul répondit dans une lettre pastorale du 23 février 1683 par l'interdiction absolue dans son diocèse, sous peine d'excommunication, de lire les ouvrages des PP. Charles de l'Assomption et Henneguier. Ce dernier répondit à cette censure par une lettre : *Epistola apologetica R. P. Fr. Hieronymi Henneguier, ord. FF. præd., sac. theol. doctoris, ad illustriss. episcopum Tornacensem super recidivorum absolutione*, Saint-Omer, 1684 ; en même temps un pamphlet était dirigé contre l'évêque, que l'on accusait de partialité : *Epistola responsoria ignoti authoris ad amicum super justitiam proximam episcopi Tornacensis adversus librum P. Henneguier Parisiis, 3° idus junii 1683. Ex corde amicus et famulus P. K. S.* L'évêque répondit par une lettre, où il mettait le P. Henneguier au défi de répondre sans se contredire à six objections qu'il lui proposait: *Responsa illustr. ac rev. episcopi Tornacensis ad apologeticam R. P. Hieronymi Henneguier... epistolam*, Lille, 1683. Voir Desmons, *op. cit.*, p. 459, 519. La querelle continuait très acerbe entre le P. Charles de l'Assomption et l'évêque de Tournai, p. 459 sq. A l'occasion d'une soutenance de thèse, une conférence eut lieu au collège Saint-Thomas-d'Aquin de Douai, le 14 décembre 1683, entre les deux adversaires. Henneguier, à ce propos, adressa une lettre très vive à l'un des deux théologiens de son ordre qui présidaient cette soutenance : *Epistola exspostulatoria P.Fr. Hieronymi Henneguier... ad suum quondam discipulum super thesibus et disputatione de recidivorum absolutione*, Saint-Omer, 1684. Choiseul prit leur défense dans une autre lettre du 26 mai 1684 : *Epistola Tornacensis episcopi ad RR. PP. Cornelium Mullet et Michaelem Rompin.* Sur les entrefaites, Nicolas de La Verdure, professeur de théologie à l'université de Douai, se fit le champion des idées de Choiseul et publia en 1684 un ouvrage pour défendre son traité *De probabilitate, contritione et recidivis*, 1681, qui avait été attaqué par Henneguier. Ce nouvel ouvrage de M. de La Verdure était intitulé : *Defensio tractatus de modo quo se debet gerere confessarius, respectu horum pænitentium qui sæpius in eadem peccata relabuntur*, Douai, 1684. Il était dirigé surtout contre le P. Charles de l'Assomption et le P. Henneguier. Celui-ci lui répondit d'abord par deux lettres, *quarum prima satisfacit vindiciis eximii domini D. de La Verdure..., altera respondet sex quæstionibus ab illustriss. Tornacensium episcopo propositis* (1685). Ces lettres furent bientôt suivies de *Tractatus theologicus quo demonstratur uti eximius ac reverendus admodum D. D. de La Verdure, S. theologiæ doctor et ordinarius Duaci professor, contra seipsum dimicet in controversia de recidivorum absolutione*, Saint-Omer, 1685. L'évêque répondit encore par une autre lettre du 16 avril 1685. Voir Desmons, *op. cit.*, p. 467, 521. Toutes ces disputes troublèrent profondément le diocèse de Tournai ainsi que toute la province ecclésiastique et le jansénisme en reçut une nouvelle impulsion.

Coulon, *Scriptores ordinis prædicatorum*, XVIIIum sæc., Paris, 1911, p. 159; Desmons, *Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai, 1671-1689*, Tournai, 1907, *passim*.

R. Coulon.

HENNO François, frère mineur récollet, appartenait par sa profession à la province monastique de Saint-André, qui était formée des couvents de l'Artois et du Hainaut. Il y remplit la charge de professeur et mérita le titre de *lector jubilatus*, qui chez les récollets équivaut à celui de docteur. C'est le peu que nous savons de sa vie; les éditions de ses livres témoignent qu'il enseignait au commencement du XVIIIe siècle. Il publia d'abord séparément divers traités qu'il réunit ensuite en un seul cours de théologie : *Tractatus triplex de restitutione, jure et justitia ac de statu religioso*, in-8°, Douai, 1706, 1713; Tournai, 1708; *Tractatus moralis in Decalogi præcepta*, in-8°, Douai, 1706, 1711; Tournai, 1707; *Tractatus de actibus humanis, eorumque regulis et principiis*, in-8°, Douai, 1710; Tournai, 1711; *De vitiis et virtutibus*, in-8°, Douai, 1708; Tournai, 1720; *De sacramentis*, 2 in-8°, Douai, 1711; Tournai, 1712; *De Verbi divini incarnatione*, in-8°, Douai, 1711; Tournai, 1718; *De Deo uno et trino*, in-8°, Douai, 1713; Tournai, 1719. Éditions collectives : *Theologia dogmatica, moralis ac scholastica, opus principiis thomisticis et scotisticis, quantum licuit, accommodatum, complectensque casus omnes obvios ex firmis Scripturæ, conciliorum, canonum et sanctorum Patrum sententiis resolutos*, 8 in-8°, Douai, 1706-1713, 1718, 1720; Cologne, 1718; 2 in-fol., *ibid.*, 1718; Venise, 1719 ; 9 in-18, Venise, 1719. Comme le

titre l'indique, le P. Henno s'efforce de concilier les deux enseignements thomiste et scotiste, et ce, dit-il, afin d'unir d'une franche amitié les franciscains et les dominicains, trop souvent divisés par suite de discussions d'école. La théologie du P. Henno fut longtemps employée comme manuel classique en Espagne.

Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1886, p. 362; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 647.

P. Édouard d'Alençon.

HÉNOTIQUE (Ἑνωτικόν) de Zénon (482). — L'Hénotique est un édit soi-disant d'union ou de conciliation promulgué, en 482, par l'empereur byzantin Zénon, sous l'inspiration d'Acace, patriarche de Constantinople, en vue de réconcilier adversaires et partisans du concile de Chalcédoine, monophysites et dyophysites. On y anathématise Nestorius et Eutychès, on y affirme la divinité et l'humanité de Jésus-Christ, mais on y évite le mot *un* et les termes *deux natures*; en outre, une incidente malheureuse condamne « quiconque a pensé autrement, soit à Chalcédoine, soit ailleurs ». Ainsi, le concile de Chalcédoine se trouvait lui-même indirectement condamné par l'Hénotique; l'on y déclarait, du reste, que la règle de foi comprenait seulement le symbole de Nicée avec l'addition qu'y avait faite le concile de Constantinople, les douze anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les décisions d'Éphèse. Aussi le dessein que paraît avoir eu Zénon, « le premier des empereurs qui se mêla des questions de la foi » (Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, XIe époque) de mettre fin aux dissensions religieuses, en publiant cette formule et en lui donnant force de loi, échoua-t-il misérablement : loin de les apaiser, l'Hénotique ne fit que les accroître. Le pape saint Félix III, en 484, ayant excommunié le patriarche Acace, véritable auteur de l'Hénotique, il s'ensuivit, entre l'Orient et Rome, un schisme qui dura trente-cinq ans et ne se termina que par un édit de l'empereur Justin Ier en 519.

L'affaire de l'Hénotique se trouve être ainsi un des épisodes des longues luttes christologiques touchant la doctrine du concile de Chalcédoine, en même temps qu'une des premières manifestations de cet esprit d'intrigue des patriarches byzantins qui, sous Photius et Michel Cérulaire, aboutira à la scission définitive avec l'Occident.

Pour étudier utilement un tel épisode et pouvoir le juger au point de vue théologique, il est indispensable de le situer aussi exactement que possible dans son cadre historique. Les faits et les textes fourniront eux-mêmes au théologien la conclusion qu'il devra en tirer.

I. De l'opposition chalcédonienne à l'Hénotique : l'attitude du patriarche Acace. II. La formule de l'Hénotique. III. Les conséquencee de l'Hénotique : le schisme acacien. IV. La réconciliation avec Rome (519) : le véritable Hénotique orthodoxe ou formule du pape Hormisdas. V. Conclusion. Justification du point de vue catholique et de l'attitude des papes dans l'affaire de l'Hénotique.

I. De l'opposition chalcédonienne a l'Hénotique : l'attitude du patriarche Acace. — Aussitôt après le concile de Chalcédoine (451), les monophysites ou partisans de l'hérésiarque Eutychès s'agitèrent partout à la fois. « Puisque la théologie de Cyrille est condamnée, pensaient-ils, puisque Chalcédoine rejette l'ἕνωσις φυσική, c'est donc que les nestoriens ont pris leur revanche et affermi leur erreur; Jésus-Christ est dédoublé : à côté du Verbe éternel, il y a en Jésus une autre personnalité différente; c'est une quatrième personne qui s'ajoute à la Trinité divine. Voilà le blasphème horrible que les monophysites repoussent, voilà le crime des nestoriens, voilà le crime de tous ceux qui ne suivent pas Cyrille, des Pères de Chalcédoine par conséquent. C'est ce qu'explique aux moines de Palestine l'Alexandrin Théodose; et la Palestine chasse l'évêque chalcédonien Juvénal. C'est ce qu'explique aux Égyptiens Timothée Élure (*Ailouros*, le Chat); et l'Égypte massacre l'évêque chalcédonien Protérius. C'est ce que Pierre le Foulon explique enfin aux habitants d'Antioche; et la Syrie oblige son patriarche Martyrius à donner sa démission. Les monophysites revisent les prières liturgiques afin d'en bannir toute expression malsonnante; Pierre le Foulon répond à la passion religieuse de son peuple en modifiant le chant sacré qu'adressent les fidèles au Dieu trois fois saint : pour mieux marquer que l'homme Jésus est vraiment une des trois personnes de la Trinité et qu'il ne fait réellement qu'un avec elle, il ajoute aux paroles traditionnelles qui la glorifient, ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος (*Sanctus Deus*, *Sanctus fortis*, *Sanctus immortalis*), des mots qui reportent sur elle le sacrifice de la croix : ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς (*qui crucifixus es pro nobis*). Le Crucifié ne fait qu'un avec la Trinité ! La foi des Orientaux, plus ardente que réfléchie, ne s'arrête pas à ce que la formule contient, sinon d'inexact, au moins d'imprécis au regard de la théologie traditionnelle; leur piété enthousiaste ne voit que le blasphème nestorien, négateur de la divinité de l'homme Jésus. Et les empereurs ont beau s'entremettre, Marcien, puis Léon; ils ont beau défendre Chalcédoine; ils ne convainquent personne, ils finissent même par perdre le trône. Basiliskos s'en empare : usurpateur, il s'est présenté comme le champion de la foi; par un édit, il a annulé le concile de Chalcédoine, et le peuple l'a reconnu. » A Dufourcq, *Histoire de l'Église du IIIe au XIe siècle : le christianisme et l'empire*, 4e édit., Paris, 1910, p. 270-272. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 857-859; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1912, t. III, p. 104-107.

Ajoutons, pour expliquer plus complètement cette participation de la foule à des disputes théologiques, que l'opposition chalcédonienne était exploitée par le groupe d'habiles intrigants qui étaient parvenus à occuper les principaux sièges épiscopaux d'Orient. Sous l'empereur Léon Ier (457-474), Timothée Élure (457-460) fut élu patriarche d'Alexandrie, et Pierre le Foulon, vers 470, patriarche d'Antioche. « Ils ne firent que passer, une première fois; mais ce passage eut néanmoins de graves conséquences, car il laissa les dispositions les plus fâcheuses dans les esprits... Après la mort de Marcien, Timothée et Pierre le Foulon remontèrent sur leurs sièges, avec la protection de Basiliskos (476-477). » Funk, *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, 8e édit., Paris, 1911, t. I, p. 233. Il faut ajouter aussi, les lignes précédentes l'ont déjà insinué, que la protection ou la faiblesse de la cour contribua pour beaucoup au maintien de ces luttes doctrinales et de ces divisions ecclésiastiques. L'empereur Léon Ier avait exilé Timothée Élure en 460, d'abord à Gangres, puis en Chersonèse, et on l'avait remplacé sur le siège d'Alexandrie par un dyophysite ou chalcédonien modéré, Timothée Salophakialos, qu'Évagre appelle aussi Timothée Basilikos, *H. E.*, l. II, c. XI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2533, et qui est également appelé par d'autres Timothée le Blanc (Liberatus, Théophane le Chronographe, Cedrenus, *P. G.*, *ibid.*, note 74). Le même prince avait déposé Pierre le Foulon et donné à Antioche un pasteur catholique. Mais avec la mort de Léon Ier (474), « la girouette dogmatique de la cour byzantine se retourna de nouveau vers les monophysites », selon l'expression de Th. Pressel, art. *Monophysiten*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog, Stuttgart et Hambourg, 1858, t. IX, p. 745. Léon II, petit-fils de Léon Ier, mourut lui-même peu après (474), et cette mort livra le trône

à l'Isaurien Zénon, époux de la princesse Ariadne et père de Léon II. Mais dès l'année 475, Zénon fut renversé par l'usurpateur Basiliskos, qui se montra aussitôt ardent protecteur des monophysites. Il promulgua un *Enkyklion* (encyclique ou circulaire), adressé à Timothée Élure, qui en était l'inspirateur : cet édit portait condamnation du concile de Chalcédoine et de la lettre de saint Léon, et élevait le monophysisme à la dignité de religion d'État seule tolérée. Voir le texte dans Évagre, *H. E.*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. LXXXVI, col 2600 2604. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Venise, 1732, t. XVI, p. 294-295.

Ici commence le rôle d'Acace, patriarche de Constantinople, et il est nécessaire de s'y arrêter un instant pour comprendre son attitude ultérieure dans toute l'affaire de l'Hénotique. Voir t. I, col. 288-289.

La plupart des évêques orientaux, au nombre de 500 environ, souscrivirent le formulaire de Basiliskos. « Un homme lui résiste, en qui s'incarne et qui organise le parti byzantin, le patriarche de Constantinople, Acace. Ce n'est pas lui qui s'exagère l'importance des formules dogmatiques; c'est lui qui discerne avec une perspicacité étrange le parti qu'il faut suivre afin d'établir l'autonomie ecclésiastique de Constantinople. Prendre la tête du mouvement populaire monophysite qui répudie Chalcédoine, c'est adopter une politique qui réhabilite Alexandrie et restaure sa domination : le patriarche de Constantinople ne le peut pas. Prendre la tête du mouvement orthodoxe dont Chalcédoine est le mot d'ordre, c'est suivre, c'est donc reconnaître la direction donnée par Rome : le patriarche de Constantinople ne le veut pas. Se présenter comme un arbitre, donner tort à la fois à Alexandrie et à Rome en semblant vouloir les concilier, voilà la politique que recommande l'intérêt byzantin. » A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 272-273. Sur la foi des témoignages fournis par les écrivains byzantins, Tillemont a tracé de ce personnage le portrait suivant : « C'était un esprit flatteur et complaisant, qui savait gagner l'affection des princes, en louant tout ce qu'ils faisaient (Suidas). Aux bassesses de la flatterie, Acace joignait une violente ambition. Il aimait à gouverner, et n'en était pas incapable. Il donnait aisément, servait tous ceux qui avaient besoin de lui, avait un extérieur très vénérable et qui inspirait du respect. Mais on l'accusait de vanité et d'aimer l'honneur. » *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Venise, 1732, t. XVI, p. 285. « Acace était un homme de caractère fier et ambitieux, chancelant dans sa position entre orthodoxes et hérétiques selon ses intérêts du moment, habile et avisé dans la poursuite de ses plans, sous plus d'un rapport précurseur de Photius. » J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, Ratisbonne, 1867, t. I, p. 110.

Successeur de Gennade sur le siège de Constantinople, de 471 à 489, Acace avait incliné d'abord à l'antichalcédonianisme de Timothée Élure : les moines byzantins s'en plaignent au pape Simplicius, vers la fin de l'année 475. Simplicius, *Epist.*, IV-VIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 38-44; Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 974 sq. Voir P. Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 118-119. Puis il se ravise, résiste à Basiliskos, appelle contre lui saint Daniel le Stylite, dont la grande popularité entraîne les fidèles. Non seulement Acace refuse d'accepter l'édit de l'usurpateur; mais encore, au témoignage de Théodore le Lecteur, *H. E.*, l. I, n. 32, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 181, en signe de protestation et de deuil il se revêt lui-même de vêtements noirs et couvre pareillement de voiles noirs le trône épiscopal et l'autel. Cf. Tillemont, *Mémoires*, note V sur Acace de Constantinople, t. XVI, p. 757.

Cette conduite d'Acace était-elle inspirée par le seul souci des intérêts de la foi catholique? On voudrait pouvoir l'affirmer. Mais il semble plutôt, au dire des historiens (Théodore le Lecteur, I, 32; Théophane, *Chronographia*, an. 467-468, Bonn, 1839, t. I, p. 188-189; *P. G.*, t. CVIII, col. 304-305; Cedrenus, Bonn, 1838, t. I, p. 617-618; *P. G.*, t. CXXI, col. 672), avoir été entraîné par le mouvement général du clergé, des moines et des fidèles de Constantinople. Lorsqu'on apprit que Basiliskos voulait obliger le patriarche à promulguer l'*Enkyklion*, le peuple se porta en masse compacte à l'église, y compris vieillards, femmes et enfants, pour empêcher cette promulgation. Acace « suivit le troupeau, qu'il aurait dû précéder », écrit Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 112. Du moins, une fois entré dans la résistance, il la soutint sans faiblir. Dans un discours public, du haut de la chaire, il s'éleva contre le tyran. Théophane, *loc. cit.*

« L'empereur punit le rebelle en travaillant à relever Alexandrie : il convoque à Éphèse, théâtre des victoires de Cyrille et de Dioscore, un nouveau concile dont il donne la présidence au successeur des fameux patriarches, Timothée Élure. Et Timothée fait voter par les Pères une adresse à l'empereur; on y demande l'abrogation des décrets de Chalcédoine, l'abolition des privilèges de Constantinople, la reconnaissance des droits de la vénérable Église d'Éphèse, et la déposition d'Acace. Enfin — et ceci montre avec force le véritable caractère de cette histoire — Timothée veut alléger son parti du poids gênant des controverses doctrinales : le but de ses efforts, il n'y a pas à s'y tromper, c'est la résurrection d'Alexandrie et l'abaissement de Constantinople. Évagre, *H. E.*, l. III, c. III-VIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2597-2613. S'il a rejeté Chalcédoine afin de satisfaire aux passions populaires qui le soutiennent, il se refuse à défendre le monophysisme : comme des moines eutychiens implorent son secours, il se prononce contre eux et déclare que « la chair du Christ « (c'est-à-dire son humanité) est de même nature que « la nôtre ». Déjà Basiliskos l'avait formellement déclaré en condamnant le Tome de Léon. C'était la politique d'Acace retournée contre lui. Le patriarche eût peut-être été vaincu par Timothée, sans une révolution de palais à laquelle, sans doute, il prêta la main. » A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 273-274. Sur le concile d'Éphèse et l'attitude de Timothée Élure, voir Tillemont, *Mémoires*, Acace de Constantinople, a. 9, t. XVI, p. 299-300; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 912.

Évagre, il est vrai, raconte, sur la foi de Zacharie le Rhéteur, que, devant la résistance inattendue d'Acace et de toute la communauté de Constantinople, Basiliskos avait décidé de rapporter sa première ordonnance et de promulguer un *Antenkyklion* ou contre-édit pour confirmer la doctrine de Chalcédoine (477). Voir le texte dans Évagre, *op. cit.*, l. III, c. VII-VIII, col. 2609-2611. Mais il était trop tard. La même année 477, Zénon renversa l'usurpateur, et prit aussitôt le contrepied de sa politique. Lors de l'entrée de Zénon, Basiliskos se réfugia dans une église, avec sa femme et ses enfants; Acace le livra à son rival, « ce que saint Chrysostome n'aurait pas fait », remarque le judicieux Tillemont, *op. cit.*, a. 11, p. 304.

La chute de Basiliskos passa généralement pour une victoire de l'orthodoxie et valut à Acace une grande autorité en Orient. De son côté, Zénon chercha à gagner la faveur des catholiques. Il adressa au pape Simplicius une irréprochable profession de foi, avec la promesse de maintenir la définition de Chalcédoine et de mettre fin aux menées des hérétiques. Simplicius, *Epist.*, VIII, *ad Zenonem*, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 980-982.

Timothée Élure étant mort en 477 (sur cette mort, voir Liberatus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. XVI, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1020), le parti

monophysite alexandrin lui donna pour successeur l'archidiacre Pierre Monge (μογγός, l'enroué). Zénon considéra cette élection comme une révolte, et l'intrus n'échappa que par la fuite à la peine de mort portée contre lui. Timothée Salophakialos fut rétabli sur le siège d'Alexandrie. Évagre, *H. E.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2616. Clercs et laïques eurent ordre de le reconnaître dans l'espace de deux mois, sous peine de se voir privés de leurs dignités, de leurs églises, et frappés d'excommunication. Liberatus, *op. cit.*, col. 1020.

Avec Zénon et par lui, Acace est maître. Les évêques d'Asie s'empressent de lui écrire pour s'excuser d'avoir souscrit à l'*Enkyklion* de Basiliskos : ils ne l'ont fait qu'à contre-cœur, disent-ils, et ils se déclarent fermement attachés aux décisions de Chalcédoine. Évagre, *op. cit.*, c. IX, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2613. Le concile de Constantinople, présidé par Acace en 478, « dépose Pierre le Foulon, lequel a « eutychianisé » le Trisagion et, pour cette raison, s'est vu condamner par le pape Simplicius; Acace en profite pour installer à Antioche un homme à lui, Calandion. » A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 274. Calandion succédait aux courts patriarcats d'Étienne II, tué par les monophysites en 479, et d'Étienne III, qui, contrairement à la discipline ecclésiastique, avait été consacré par Acace à Constantinople.

A Alexandrie, les choses se compliquèrent à la mort de Timothée Salophakialos (481). Les catholiques élurent pour lui succéder Jean Talaïa, appelé aussi Jean le Tabennésiote, moine tabennésien du monastère de Canope. Évagre, *H. E.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2617. Ce prêtre, économe de l'église d'Alexandrie, était venu peu auparavant à Constantinople, envoyé par Timothée Salophakialos, et avait reçu de l'empereur des assurances qu'un successeur catholique serait donné à Timothée. Évagre, *loc cit.*; Liberatus, *Breviarium*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1020. Zénon avait même fait à cette occasion l'éloge de Talaïa, que l'on considérait dès lors comme devant être patriarche d'Alexandrie. Félix III, *Epist.*, I, n. 10; II, n. 4. Acace avait dit de lui comme prêtre, qu'il était digne de recevoir une plus haute dignité. Pourquoi Acace ne voulut-il pas accepter l'élection de Talaïa et pourquoi soutint-il alors Pierre Monge? Bien qu'il soit difficile de donner une réponse précise à cette question, les historiens nous en fournissent divers éléments qui nous permettent d'esquisser la psychologie du patriarche byzantin.

On nous signale, comme cause du mécontentement d'Acace, le retard accidentel avec lequel lui arrivèrent les lettres synodales de Talaïa. Celui-ci les avait fait passer par l'intermédiaire d'Illus, maître des offices, sur la protection duquel il comptait auprès de l'empereur. Or, il se trouva qu'au moment où le courrier d'Alexandrie parvint à Constantinople, Illus était à Antioche. La lettre de Talaïa dut lui être portée dans cette ville; de la sorte, tandis que Zénon était directement informé de l'ordination de Talaïa par la lettre personnelle qui lui était adressée, celle destinée à Acace prenait le chemin d'Antioche sans lui avoir été remise : d'où froissement du prélat byzantin. Liberatus, *Breviarium*, c. XVII, col. 1022-1024.

D'autres nous indiquent, comme motif de l'insuccès de Talaïa, le fait qu'il perdit bientôt, avec le ministre impérial Illus, un puissant appui auprès de Zénon. « Et comme jusque-là, faisant fond sur ce personnage, il avait négligé le très influent Acace, il fut d'autant plus facile au rusé Pierre Monge d'obtenir accès auprès de ce dernier et, grâce à lui, auprès de l'empereur, par un plan habile visant à une réunion des partis en lutte, en vue de se raffermir ainsi sur le trône patriarcal. » Th. Pressel, art. *Monophysiten*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1858, t. IX, p. 746.

Quoi qu'il en soit, Acace se joignit à Gennade d'Hermopolis, qui prétendait avoir des griefs contre Jean Talaïa. Liberatus, *Breviarium*, c. XVI, col. 1020. Tous deux se concertèrent pour l'accuser auprès de l'empereur d'avoir obtenu par brigue le siège d'Alexandrie après avoir juré de n'y jamais prétendre, et d'avoir menacé de faire un schisme du vivant de Timothée Salophakialos, à qui il avait fait rétablir dans les diptyques le nom de Dioscore. Évagre, *H. E.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2617, sur la foi de Zacharie le Rhéteur, a consigné le premier de ces griefs à la charge de Jean Talaïa. Cf. Liberatus, *Breviarium*, c. XVII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1022. Théophane, *Chronographia*, an. 473, Bonn, t. I, p. 199; *P. G.*, t. CVIII, col. 316-317, non seulement ne mentionne point d'intrigue de Talaïa, mais au contraire signale son ordination comme celle d'un homme vertueux et défenseur de l'orthodoxie : ἐχειροτονήθη Ἰωάννης ὁ Ταβεννησιώτης, ὅσιος ἀνὴρ καὶ τῶν ὀρθῶν δογμάτων ὑπέρμαχος. Voir aussi Nicéphore, *H. E.*, l. XVI, 11, *P. G.*, t. CXLVII, col. 136. Quant à l'insertion du nom de Dioscore dans les diptyques par Timothée Salophakialos en un moment de faiblesse, elle est mentionnée dans une lettre du pape Simplicius répondant à Acace le 13 mars 478 : *quando ei ut damnati Dioscori nomen inter altaria recitaretur extortum est*, sans que nous puissions connaître si Talaïa y eut ou non quelque part. Salophakialos avait, sur ce point, adressé des excuses à Rome et une demande en grâce. Simplicius, *Epist.*, IX, XI, XII, XIII, *ad Acacium*, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 983 et 985. Cf. Liberatus, *Breviarium*, c. XVII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1025.

Toujours est-il que, prenant parti ouvertement contre Talaïa, Acace représenta à l'empereur Pierre Monge comme l'évêque voulu par les fidèles d'Alexandrie et capable de réunir les deux groupements qui depuis longtemps divisaient cette Église, chalcédodiens catholiques et monophysites eutychiens. Monge, lui-même, mis au courant, offrit d'opérer cette réunion et représenta à l'empereur que son autorité courait de grands dangers en Égypte si l'on y établissait un patriarche autre que celui voulu par le peuple. En conséquence, Zénon écrivit au pape qu'il regardait Jean Talaïa comme indigne de l'épiscopat, et que, en vue de procurer la réunion des Églises d'Égypte, il jugeait plus opportun de rétablir Pierre Monge sur le siège d'Alexandrie. Le pape Simplicius, qui avait reçu les lettres synodales de Jean Talaïa, était prêt à confirmer son ordination, lorsqu'il reçut la lettre de l'empereur. Comme Talaïa y était accusé de parjure, le pape sursit à l'envoi des lettres de communion; mais il ne voulut pas, d'autre part, consentir au rétablissement de Pierre Monge. Ce dernier, disait Simplicius, « a été complice et même chef des hérétiques, et j'ai demandé plusieurs fois qu'il fût chassé d'Alexandrie. La promesse qu'il fait maintenant de professer la vraie foi peut bien lui permettre de rentrer dans la communion des fidèles, mais ne permet pas de l'élever à la dignité du pontificat, de crainte que, sous le prétexte d'une feinte abjuration, il n'ait la liberté d'enseigner l'erreur. » *Epist.*, XVII, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 992-993. Cf. Liberatus, *Breviarium*, c. XVI. Selon Liberatus, *op. cit.*, c. XVIII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1026-1027, Pierre Monge avait lui-même adressé au pape une lettre dans laquelle il professait hypocritement une entière adhésion au concile de Chalcédoine.

En même temps qu'il répondait à l'empereur Zénon, le 15 juillet 482, le pape écrivait dans le même sens à Acace, à qui il exprimait sa surprise et sa peine de n'avoir pas été renseigné par lui sur une affaire aussi grave. « Vous y étiez engagé, lui disait-il, et par l'amitié qui nous unit, et par le soin que votre charge vous oblige de prendre de ce qui touche la foi et la vérité. » *Epist.*, XVII, Mansi, t. VII, col. 992. Puis, ne soup-

çonnant encore en rien le patriarche de Constantinople, il le priait de travailler sans relâche à maintenir l'empereur dans la disposition de défendre l'orthodoxie, et de lui mander ce qu'il apprendrait concernant cette affaire.

Nous saisissons ici la véritable attitude d'Acace et tout le danger qu'elle présentait pour l'avenir des relations de l'Église d'Orient avec Rome.

Le 6 novembre 482, Simplicius se plaint de nouveau à Acace du silence gardé par lui au sujet du siège d'Alexandrie. Les efforts tentés contre cette Église, disait le pape, ne lui permettaient point de repos : *cogitationum ferias non habemus*, et il pensait sans cesse au compte qu'il devrait en rendre à Dieu. *Epist.*, XVIII, dans Mansi, t. VII, col. 995.

Bien loin de satisfaire aux désirs et aux ordres du pape, Acace s'était concerté avec Pierre Monge sur un édit religieux qui devait résumer ce qu'il y avait de commun dans toutes les confessions, et il l'avait fait sanctionner par le complaisant empereur sous le nom d'*Hénotique* ou formule d'union.

II. La formule de l'Hénotique. — C'est une lettre adressée, au nom de l'empereur Zénon, aux évêques, aux clercs, aux moines et aux peuples d'Alexandrie, de l'Égypte, de la Libye et de la Pentapole. Mais, remarque Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, a. 24, Venise, 1732, t. XVI, p. 327, « elle ne parle qu'à ceux qui étaient séparés de l'Église, c'est-à-dire aux acéphales ou demi-eutychiens. » Après y avoir protesté de son zèle pour la foi et des efforts qu'il avait faits pour réunir tous les chrétiens dans une même communion, Zénon dit que des archimandrites, des ermites et d'autres personnes vénérables l'ont supplié d'essayer une nouvelle tentative dans ce but. Tillemont, *loc. cit.*, pense que ces instigateurs étaient sans doute les envoyés de Pierre Monge. L'empereur déclare ensuite, au nom de toutes les Églises (« qui ne l'en avouaient nullement », note en passant Tillemont), qu'il n'y avait point d'autre définition de foi reçue ou à recevoir que celle des Pères de Nicée, confirmée par ceux de Constantinople; que si quelqu'un en recevait une autre, il le regardait comme séparé et ennemi de l'Église.

« On pouvait dire en un véritable sens, écrit Tillemont, *loc. cit.*, que l'Église ne recevait point d'autre symbole que celui de Nicée. Mais on ne pouvait pas dire qu'elle ne reçût point d'autre définition de foi, sans rejeter celle du concile de Chalcédoine. Néanmoins, Zénon rejette encore plus ouvertement ce concile, lorsqu'il a la témérité de prononcer un anathème à quiconque tiendra ou aura tenu rien de plus que ce qui est dans son Hénotique, en quelque temps et en quelque lieu que ce soit, soit à Chalcédoine, soit en quelque autre concile. » Du reste, les contradictions et les incohérences sont nombreuses. En même temps qu'il rejette toute définition de foi autre que celle de Nicée-Constantinople, l'empereur-théologien reçoit les douze chapitres ou anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie. « Il traite de saints et de véritables disciples des Pères de Nicée ceux qui se sont assemblés à Éphèse pour condamner non seulement Nestorius, mais encore ceux qui se sont engagés depuis dans son erreur, c'est-à-dire qu'il approuve tous les deux conciles d'Éphèse, le faux comme le véritable... Il veut néanmoins qu'on anathématise Eutychès, et qu'on reconnaisse que Jésus-Christ s'est véritablement incarné de la sainte Vierge, Mère de Dieu, sans confusion, réellement et non en fantôme; qu'il nous est consubstantiel selon son humanité. Mais hors l'anathème d'Eutychès, dont la plupart des eutychiens ne faisaient pas de difficulté, il ne dit rien en cela qui ne fût presque aussi positivement dans la circulaire de Basilisque, et ce sont des choses que les catholiques et les hérétiques avouaient également. » Tillemont, *op. cit.*, p. 327-328. Quant aux deux natures, l'expression même est soigneusement évitée.

Tillemont, qui a parfaitement analysé l'Hénotique, conclut en ces termes : « C'est après avoir ainsi renversé la foi de l'Église, qu'il (Zénon) exhorte les eutychiens à rentrer dans sa communion, comme si la confusion faisait l'unité de l'Église, et qu'il fallût y rappeler les hérétiques, non pour les convertir en leur faisant quitter leurs erreurs, mais pour pervertir plus aisément les catholiques par le commerce qu'ils auraient ensemble... Il s'imaginait vainement pouvoir gagner les hérétiques en supprimant la vérité. » Tillemont, *loc. cit.*

Cette rapide analyse et ces quelques remarques faciliteront la compréhension du texte de l'Hénotique, dont nous donnons ci-après l'original grec, tel qu'il nous a été conservé par l'historien Évagre, *H. E.*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2620-2625, avec la traduction latine de Henri de Valois qui l'accompagne dans l'édition de Migne.

Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Ζήνων, εὐσεβής, νικητής, τροπαιοῦχος, μέγιστος, ἀεισέβαστος, Αὔγουστος, τοῖς κατὰ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Λιβύην καὶ Πεντάπολιν εὐλαβεστάτοις ἐπισκόποις καὶ κληρικοῖς καὶ μοναχοῖς καὶ λαοῖς.

Ἀρχὴν καὶ σύστασιν, δύναμίν τε καὶ ὅπλον ἀκαταμάχητον τῆς ἡμετέρας εἰδότες βασιλείας τὴν μόνην ὀρθὴν καὶ ἀληθινὴν πίστιν, ἥντινα διὰ τῆς θείας ἐπιφοιτήσεως ἐξετέθεντο μὲν οἱ ἐν Νικαίᾳ συναθροισθέντες τιη´ ἅγιοι Πατέρες, ἐβεβαίωσαν δὲ καὶ οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει ρν´, ὁμοίως ἅγιοι Πατέρες συνελθόντες, νύκτωρ τε καὶ καθ' ἡμέραν, πάσῃ προσευχῇ (Henri de Valois propose de lire plutôt προσοχῇ, note 89, *P. G.*, col. 2621) καὶ σπουδῇ καὶ νόμοις κεχρήμεθα, πληθύνεσθαι δι' αὐτῆς τὴν ἁπανταχόσε ἁγίαν τοῦ Θεοῦ καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν, τὴν ἄφθαρτον καὶ ἀτελεύτητον μητέρα τῶν ἡμετέρων σκήπτρων, εἰρήνῃ τε καὶ τῇ περὶ Θεοῦ ὁμονοίᾳ τοὺς εὐσεβεῖς λαοὺς διαμένοντας, εὐπροσδέκτους τὰς ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας Βασιλείας ἱκετείας προσφέρειν, σὺν τοῖς θεοφιλεστάτοις ἐπισκόποις καὶ θεοσεβεστάτοις κληρικοῖς, καὶ ἀρχιμανδρίταις καὶ μονάζουσι. Τοῦ γὰρ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου καὶ Θεοτόκου Μαρίας σαρκωθέντος καὶ τεχθέντος, τὴν ἐκ συμφωνίας δοξολογίαν τε καὶ λατρείαν ἡμῶν ἐπαινοῦντος καὶ ἑτοίμως δεχομένου, τὰ μὲν τῶν πολεμίων ἐκτριβήσεται καὶ ἐξαλειφθήσεται γένη· πάντες δὲ τὸν οἰκεῖον ὑποκλινοῦσιν αὐχένα τῷ ἡμετέρῳ μετὰ Θεὸν κράτει· εἰρήνη δέ, καὶ τὰ ἐκ ταύτης ἀγαθά, ἀέρων τε εὐκρασία, καὶ τῶν καρπῶν εὐφορία, καὶ τὰ ἄλλα δὲ τὰ λυσιτελοῦντα τοῖς ἀνθρώποις φιλοτιμηθήσεται.

Imperator Cæsar Flavius Zeno, pius, victor, triumphator, maximus, semper Augustus, reverendissimis episcopis et clericis ac monachis et populis, per Alexandriam et per Ægyptum et Libyam ac Pentapolim constitutis.

Cum initium et confirmationem, vim et scutum inexpugnabile imperii nostri esse intelligamus solam rectam ac veram fidem, quam trecenti quidem et octodecim sancti Patres, Nicææ congregati, divina inspiratione exposuerunt, centum vero et quinquaginta itidem sancti Patres Constantinopoli collecti confirmarunt, diu noctuque, omni studio ac diligentia et legibus nostris id agimus (une traduction plus ancienne, conservée par Liberatus, *Breviarium*, c. XVIII, présente ainsi ce passage : Noctibus ac diebus oratione et studio et legibus nitimur), ut ubique locorum sancta catholica et apostolica Dei Ecclesia, quæ incorrupta atque immortalis est mater sceptrorum nostrorum, per illam quam dixi fidem multiplicetur : utque pii populi, in pace et in ea quæ circa Deum est concordia perseverantes, una cum Deo charissimis episcopis, et religiosissimis clericis, et archimandritis et monachis, acceptas Deo preces offerant pro imperio nostro. Quamdiu enim magnus Deus et Servator noster Jesus Christus, qui ex sancta Virgine ac Dei Genitrice Maria incarnatus et natus est, concinentem omnium nostrum glorificationem cultumque approbaverit et benigne susceperit, omnes quidem hostes conterentur ac delebuntur : universæ autem gentes nostræ quæ secundum Deum est potestati colla submittent : Pax denique, et quæ ex pace proveniunt bona, cæli tem-

Οὕτως οὖν τῆς ἀμωμήτου πίστεως ἡμᾶς τε καὶ τὰ Ῥωμαϊκὰ περισωζούσης πράγματα, δεήσεις ἡμῖν προσεκομίσθησαν παρὰ θεοσεβῶν ἀρχιμανδριτῶν καὶ ἐρημιτῶν, καὶ ἑτέρων αἰδεσίμων ἀνδρῶν, μετὰ δακρύων ἱκετευόντων, ἕνωσιν γενέσθαι ταῖς ἁγιωτάταις Ἐκκλησίαις, συναφθῆναί τε τὰ μέλη τοῖς μέλεσιν, ἅπερ ὁ μισόκαλος ἀπὸ πλείστων χρόνων χωρίσαι κατηπείχθη, γινώσκων ὡς εἰ ὁλοκλήρῳ τῷ τῆς Ἐκκλησίας σώματι πολεμοίη, ἡττηθήσεται. Συμβαίνει γὰρ ἐκ τούτου καὶ γενεὰς ἀναριθμήτους εἶναι, ὅσας ὁ χρόνος ἐν τοσούτοις ἔτεσι τῆς ζωῆς ὑπεξήγαγεν· καὶ τὰς μὲν τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας ἐστερημένας ἀπελθεῖν, τὰς δὲ τῆς θείας κοινωνίας μὴ μετασχούσας, πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀπαραίτητον ἐκδημίαν ἀπαχθῆναι· φόνους τε τολμηθῆναι μυρίους, καὶ αἱμάτων πλήθει μολυνθῆναι μὴ μόνον τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν ἀέρα. Ταῦτα τίς οὐκ ἂν εἰς τὸ ἀγαθὸν μετασκευασθῆναι προσεύξοιτο ; Διά τοι τοῦτο γινώσκειν ὑμᾶς ἐσπουδάσαμεν, ὅτι καὶ ἡμεῖς καὶ αἱ πανταχοῦ Ἐκκλησίαι ἕτερον σύμβολον ἢ μάθημα, ἢ ὅρον πίστεως, ἢ πίστιν πλὴν τοῦ εἰρημένου ἁγίου Συμβόλου τῶν τιη´ ἁγίων Πατέρων, ὅπερ ἐβεβαίωσαν οἱ μνημονευθέντες ρν´ ἅγιοι Πατέρες, οὔτε ἐσχήκαμεν, οὔτε ἔχομεν, οὔτε ἕξομεν, οὔτε ἔχοντας ἐπιστάμεθα. Εἰ δὲ καὶ ἔχοι τις, ἀλλότριον αὐτὸν ἡγούμεθα. Τοῦτο γὰρ καὶ μόνον, ὡς ἔφαμεν, τὴν ἡμετέραν περισώζειν τεθαρρήκαμεν βασιλείαν. Καὶ πάντες δὲ οἱ λαοὶ τοῦ σωτηριώδους ἀξιούμενοι φωτίσματος, αὐτὸ καὶ μόνον παραλαμβάνοντες βαπτίζονται. Ὧ καὶ ἐξηκολούθησαν οἱ ἅγιοι Πατέρες οἱ ἐν τῇ Ἐφεσίων συνελθόντες, οἱ καθελόντες τὸν ἀσεβῆ Νεστόριον, καὶ τοὺς τὰ ἐκείνου μετὰ ταῦτα φρονοῦντας. Ὅντινα καὶ ἡμεῖς Νεστόριον ἅμα Εὐτυχεῖ τἀναντία τοῖς εἰρημένοις φρονοῦντας, ἀναθεματίζομεν, δεχόμενοι καὶ τὰ ιβ´ κεφάλαια τὰ εἰρημένα παρὰ τοῦ τῆς ὁσίας μνήμης Κυρίλλου γενομένου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ἀλεξανδρέων ἁγίας καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ὁμολογοῦμεν δὲ τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Υἱὸν καὶ Θεόν, τὸν κατὰ ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσαντα τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ Θεοτόκου, ἕνα τυγχάνειν, καὶ οὐ δύο. Ἑνὸς γὰρ εἶναί φαμεν τά τε θαύματα καὶ

peries, frugum ubertas, et quæcumque alia commoda, hominibus donabuntur.

Cum ergo irreprehensibilis fides, et nos et rempublicam Romanam ita conservet, preces nobis oblatæ sunt a religiosissimis archimandritis et eremitis et aliis reverendis hominibus, qui cum lacrymis supplicabant, ut unitas fieret sanctissimis Ecclesiis, et membra membris conjungerentur, quæ boni totius inimicus jamdudum a se invicem disjungere conatus est : sciens se, si integrum Ecclesiæ corpus impugnaverit, facile esse superandum. Ex hoc enim contigit, ut innumerabilis hominum multitudo, quam tot annorum spatio temporis longinquitas ex hac luce subtraxit, partim regenerationis lavacro fraudata interierit, partim absque divinæ communionis perceptione ex hac vita migraverit : utque innumeræ cædes perpetratæ sint, et effusi sanguinis copia non terra solum, sed etiam aer ipse sit contaminatus. Quæ quidem, quotusquisque est qui non optaverit in meliorem statum commutari ? Quapropter scire vos volumus, nec nos, nec eas quæ ubique sunt Ecclesias, aliud symbolum aut mathema, aliamve definitionem fidei aut fidem, præter supra memoratum sanctum symbolum trecentorum et octodecim sanctorum Patrum, quod a jam dictis centum et quinquaginta sanctis Patribus confirmatum est, habuisse, vel habere, vel habituros esse, nec scire quosquam qui habeant. Quod si quis habeat, hunc extraneum esse judicamus. Hoc enim symbolo solo, ut jam dictum est, imperium nostrum servari confidimus. Sed et omnes populi qui salutarem baptismum percipiunt, hoc solo accepto symbolo baptizantur. Idem etiam secuti sunt sancti Patres qui Ephesi convenerunt, et qui impium Nestorium una cum iis qui ejus sententiam postea amplexi sunt, deposuerunt. Quem quidem nos simul cum Eutyche, utpote contraria memoratis Patribus sentientes, anathematizamus, suscipientes etiam duodecim capitula, quæ a sanctæ memoriæ Cyrillo, sanctæ catholicæ Alexandrinorum Ecclesiæ quondam archiepiscopo, dictata sunt. Confitemur autem unigenitum Dei Filium et Deum, vere hominem factum, Dominum nostrum Jesum Christum, consubstantialem Patri secundum Deitatem, eumdemque nobis consubstantialem quoad humani-

τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί. Τοὺς γὰρ διαιροῦντας ἢ συγχέοντας, ἢ φαντασίαν εἰσάγοντας, οὐδὲ ὅλως δεχόμεθα· ἐπείπερ ἡ ἀναμάρτητος κατὰ ἀλήθειαν σάρκωσις ἐκ τῆς Θεοτόκου, προσθήκην Υἱοῦ οὐ πεποίηκε. Μεμένηκε γὰρ Τριὰς ἡ Τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς Τριάδος Θεοῦ Λόγου. Εἰδότες οὖν ὡς οὔτε αἱ ἅγιαι πανταχοῦ τοῦ Θεοῦ ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι, οὔτε οἱ τούτων προϊστάμενοι θεοφιλέστατοι ἱερεῖς, οὔτε ἡ ἡμετέρα βασιλεία ἑτέρου συμβόλου ἢ ὅρου πίστεως παρὰ τὸ εἰρημένον ἅγιον μάθημα ἠνέσχοντο ἢ ἀνέχονται, ἡνώσαμεν ἑαυτούς, μηδὲν ἐνδοιάζοντες. Ταῦτα δὲ γεγράφαμεν οὐ καινίζοντες πίστιν, ἀλλ' ὑμᾶς πληροφοροῦντες. Πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα, ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν, ἢ πώποτε, ἢ ἐν Χαλκηδόνι, ἢ οἵᾳ δήποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν· ἐξαιρέτως δὲ τοὺς εἰρημένους Νεστόριον, καὶ Εὐτυχῆ, καὶ τοὺς τὰ αὐτῶν φρονοῦντας. Συνάφθητε τοίνυν τῇ πνευματικῇ μητρὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ, τῆς αὐτῆς ἡμῖν ἐν αὐτῇ θείας ἀπολαύοντες κοινωνίας κατὰ τὸν εἰρημένον ἕνα καὶ μόνον ὅρον τῆς πίστεως τῶν τιη´ ἁγίων Πατέρων. Ἡ γὰρ παναγία μήτηρ ἡμῶν ἡ Ἐκκλησία καὶ γνησίους ὑμᾶς υἱοὺς ἀπεκδέχεται περιπτύξασθαι, καὶ τῆς χρονίας καὶ γλυκείας ὑμῶν ἐπιθυμεῖ φωνῆς ἀκροάσασθαι. Ἐπείξατε οὖν ἑαυτούς. Ταῦτα γὰρ ποιοῦντες, καὶ τὴν τοῦ Δεσπότου καὶ Σωτῆρος καὶ Θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εὐμένειαν πρὸς ἑαυτοὺς ἐφελκύσετε, καὶ παρὰ τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἐπαινεθήσεσθε.

tatem : qui descendit et incarnatus est ex Spiritu Sancto de Maria Virgine ac Dei Genitrice, unum esse, non duos. Unius enim esse dicimus, tum miracula, tum passiones quas sponte sua in carne sustinuit. Eos vero qui dividunt aut confundunt, aut phantasiam introducunt, nullatenus suscipimus. Siquidem vera illa et peccati expers incarnatio ex Dei Genitrice accessionem alterius Filii non effecit. Trinitas enim semper mansit Trinitas, etiamsi unus ex Trinitate, Deus scilicet Verbum, incarnatus sit. Scientes itaque sanctas et orthodoxas quæ ubique sunt Ecclesias Dei, et qui illis præsunt Dei amantissimos episcopos, nostrum denique imperium, nullum aliud symbolum aut definitionem fidei præter supra memoratum sanctum mathema admisisse vel admittere, absque ulla cunctatione nos adunavimus. Hæc autem scripsimus vobis, non innovantes fidem, sed ut vobis satisfaceremus. Quicumque vero aliter sentit aut sensit, vel nunc vel quandocumque alias, sive Chalcedone, sive in alia qualibet synodo, eum anathematizamus : præcipue tamen Nestorium et Eutychem, et eos qui idem cum illis sentiunt. Conjungimini igitur matri spiritali Ecclesiæ, ut in ea, una eademque nobiscum divina communione fruamini, juxta memoratam fidei definitionem trecentorum et octodecim sanctorum Patrum, quæ una ac sola est fidei definitio. Sanctissima enim mater nostra Ecclesia vos tanquam proprios filios exspectat ut amplectatur, et post diuturnum tempus suavem vocis vestræ concentum audire desiderat. Festinate igitur concito cursu. Quod si feceritis, tum Domini et Servatoris ac Dei nostri Jesu Christi benevolentiam vobis conciliabitis, tum a nostra majestate maximam laudem referetis.

Il n'est guère douteux que l'Hénotique ne soit l'œuvre du patriarche Acace. Évagre, *H. E.*, l. III, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2620, l'insinue : ταύτην τὴν οἰκονομίαν γνώμῃ συντεθειμένην Ἀκακίου τοῦ τῆς βασιλίδος ἐπισκόπου ; et Théophane, *Chronographia*, an. 476, Bonn, p. 202, se fait l'écho de l'opinion qui lui en attribuait expressément la rédaction : τότε καὶ ἑνωτικὸν ἐποίησε *Ζήνων* καὶ πανταχοῦ ἐξέπεμψεν, ὑπὸ Ἀκακίου τοῦ Κωνσταντινουπόλεως ὑπαγορευθέν, ὥς φασί τινες. On peut dire que le génie d'Acace s'y retrouve tout entier. « Confusion, incohérence, contradiction, abus de pouvoir, tels sont les traits qui frappent tout d'abord à la lecture de cet édit. L'empereur affirme que toutes les Églises ne reconnaissent avec lui d'autre définition de foi que celle de Nicée. Il confond deux choses essentiellement distinctes. Sans doute, le symbole de Nicée était alors comme aujourd'hui l'expression de la vérité

catholique : mais il n'était pas l'expression unique de cette vérité, puisque des évêques de toutes les parties du monde réunis à Chalcédoine avaient formulé une profession de foi plus détaillée, plus étendue en certains points que celle de Nicée, et que tout l'univers catholique avait adopté la formule de Chalcédoine. L'empereur commence par protester qu'il veut s'en tenir exclusivement au symbole de Nicée, et, quelques lignes plus loin, il reconnaît encore pour expression de la foi la définition du concile d'Éphèse, les douze chapitres ou anathématismes de saint Cyrille. Il ne veut pas admettre le concile de Chalcédoine, et il dresse contre Eutychès une définition qui est en substance celle de Chalcédoine. L'incohérence et la contradiction peuvent-elles être plus flagrantes ? » Darras, *Histoire générale de l'Église*, Paris, 1869, t. XIII, p. 485. Cf. Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, l. XLII, édit. Guillaume, Lyon, 1872, t. IV, p. 59.

Ce sont ces incohérences et ces contradictions qui caractérisent l'Hénotique. Doit-on lui infliger la note d'hérésie ? Baronius l'affirme, *Annal. eccl.*, an. 482 ; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. V, c. III, a. 19, § 4, Venise, 1771, t. V, p. 86, soutient l'opinion contraire, à savoir que l'Hénotique n'enseigne pas l'hérésie, mais qu'il la favorise seulement par ses réticences. Sous ce titre : *Zeno imperator edicto Henotico synodum Chalcedonensem compugnavit, non fidem in ea confirmatam*, l'historien-théologien analyse l'édit et aboutit à cette conclusion : *Ex his evidens est, Henoticum Zenonis eutychianam hæresim non adstruere, immo ipsam impugnare et damnare; nec fidem duarum in Christo naturarum a Chalcedonensibus Patribus confirmatam concutere, sed asserere potius. Unde cardinalis Baronius Zenonem semper hæreticum et perfidum fuisse, evertisse catholica dogmata, pessum dedisse funditus christianam religionem, falso scribit, ad ann. 482. Nam et ex ipsis Henotici verbis et ex epistola Zenonis ad Felicem pontificem maximum, cujus fragmentum refert Evagrius*, l. III, c. XX, *refellitur eminentissimus auctor. Verba epistolæ Zenonis, post edictum Henoticon datæ, hæ sunt : Pro certo habere debes, et pietatem nostram, et supra memoratum sanctissimum Petrum* (Pierre Monge), *et universas sacrosanctas Ecclesias sanctissimum Chalcedonense concilium amplecti atque venerari, quod cum fide Nicæni concilii prorsus convenit.* Et Noël Alexandre termine en disant : *Non diffiteor tamen Henoticon Zenonis causæ fidei nocuisse, et fovisse hæresim, silendo cum de S. Leonis epistola, cum de synodi Chalcedonensis definitione, tum denique de his vocabulis : Ex duabus et in duabus naturis, quæ catholicæ fidei contra eutychianam perfidiam nota singularis erant.*

Il semble que l'on puisse se rallier à cette conclusion de Noël Alexandre : d'une part, l'Hénotique ne professant point explicitement de doctrine hérétique, condamnant par ailleurs les hérésies de Nestorius et d'Eutychès; d'autre part, une lettre ultérieure de l'empereur Zénon au pape Félix III admettant explicitement le concile de Chalcédoine. Aussi l'Église catholique n'a-t-elle point expressément condamné l'Hénotique. Sans doute, on voulut alors éviter d'exaspérer l'empereur et de provoquer des schismes plus graves ou des maux plus difficiles à guérir; mais ces motifs n'auraient pas suffi à écarter la condamnation, si la formule avait été jugée proprement et directement hérétique. Voir en ce sens la remarque d'un annotateur d'Évagre, l. III, c. XVII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2625-2626.

Cependant, du seul point de vue doctrinal et indépendamment même des conséquences déplorables qu'eut en fait l'Hénotique, le théologien catholique ne saurait être trop sévère contre cet édit qui « tournait les questions, au lieu de les résoudre, et qui, s'il avait été accepté, aurait eu pour résultat infaillible d'arrêter le développement de la doctrine chrétienne ». H. Leclercq, dans Hefele, *Histoire des conciles*, t. II, p. 865-866. De ce chef, notons-le en passant, l'Hénotique préludait à la méthode qui devait être celle de Photius, de Michel Cérulaire et de leurs successeurs, consistant à restreindre à tel nombre de conciles œcuméniques et à clore à telle époque donnée le développement du dogme catholique. C'est un trait de plus, ajouté à tant d'autres, qui font du patriarche Acace un triste précurseur dans l'histoire des schismes orientaux. En somme, l'évêque africain Victor de Tunes († 566) résumait assez bien en ces termes le jugement que devait porter sur l'Hénotique de Zénon la postérité catholique : *Zenon imperator eutychiani poculo erroris sopitus, Acacium Constantinopolitanum episcopum damnatoribus concilii Chalcedonensis Petro Alexandrino et Petro Antiocheno episcopis per Henoticon socians, eorum communione polluitur, et cum eis a catholica fide recessit. Chronicon*, an. 482, *P. L.*, t. LXVIII, col. 945, cité par Henri de Valois dans ses annotations au texte d'Évagre, l. III, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2619. En effet, le mal de l'Hénotique, ce par quoi se fit la déviation de la doctrine catholique, ce furent ses conséquences, lesquelles sont toutes représentées par la communion établie du fait de l'Hénotique entre Acace et les hérétiques Pierre Monge d'Alexandrie, Pierre le Foulon d'Antioche.

III. Les conséquences de l'Hénotique : le schisme acacien. — De fait, le schisme naquit presque aussitôt de cette soi-disant formule d'union. L'Hénotique était adressé spécialement aux Églises d'Égypte; mais en réalité son but était beaucoup plus général, il visait à faire la réconciliation des chrétiens sur toute l'étendue de l'empire. Comme il arrive souvent en pareil cas, surtout quand on prétend imposer des concessions à la vérité, « il eut un résultat diamétralement opposé et ne contenta personne. Les monophysites proprement dits demandaient un rejet plus explicite du concile de Chalcédoine et du dyophysisme; les nestoriens et ceux d'Antioche furent scandalisés de l'approbation donnée aux anathèmes de saint Cyrille; enfin les orthodoxes furent blessés du sans-gêne avec lequel on traitait le concile de Chalcédoine, de ce qu'il y avait de peu précis dans l'exposition dogmatique de l'édit, et surtout de ce que l'empereur s'établissait juge de la foi. » Leclercq, *op. cit.*, p. 867. C'est probablement à ce dernier grief qu'il faut rapporter cette plainte du pape saint Gélase quelques années plus tard : « Ils (les grecs) ont rejeté les dogmes des apôtres et se glorifient des doctrines des laïques. » *Epist.*, XLIII, édit. Thiel, p. 478.

L'Hénotique fut d'abord souscrit par Acace et par Pierre Monge. D'après le récit de Liberatus, l'édit fut porté à Alexandrie par l'abbé Ammon et les apocrisiaires de Monge. Ceux-ci étaient en même temps porteurs d'une lettre impériale ordonnant à Pergame, duc d'Égypte, de chasser Jean Talaïa et de rétablir Pierre Monge. L'expulsion de Talaïa eut lieu aussitôt. Le 24 octobre 482 (c'est la date admise par Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Venise, 1732, t. XVI, p. 331), Pierre Monge se rendit dans l'église de Saint-Marc, à Alexandrie, adressa un discours au peuple, donna lecture de l'Hénotique et admit à sa communion les orthodoxes. D'autre part, il anathématisa ouvertement le concile de Chalcédoine et la lettre dogmatique de saint Léon; il raya des diptyques les noms des catholiques Protérius et Timothée Salophakialos, pour y inscrire ceux des hérétiques Dioscore et Timothée Élure. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, où est fournie pour ces faits la date du 14 mai 482.

L'Hénotique fut souscrit aussi par Pierre le Foulon, qui retourna à Antioche en remplacement du pa-

triarche orthodoxe Calandion, déposé pour des raisons politiques; par Martyrius de Jérusalem et par un certain nombre d'autres évêques, dont plusieurs ne signèrent que par faiblesse et par crainte de l'empereur.

En dépit de ces adhésions, « il arriva ce qui était inévitable : la division ne fit qu'augmenter. Les monophysites rigoureux devaient, comme les vrais catholiques, rejeter l'Hénotique; et quant aux esprits plus souples, dans l'un et l'autre parti, cette formule ne suffisait pas pour les unir dans une croyance commune. » Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. Bélet, Paris, 1880, t. II, p. 261. Malgré l'union apparente proclamée à Alexandrie par Pierre Monge, un bon nombre de monophysites intransigeants « ne lui pardonnèrent pas sa modération relative vis-à-vis du concile de Chalcédoine », Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1912, t. III, p. 108, se séparèrent de lui et reçurent le nom d'acéphales (sans chef) : ils reconnaissaient Timothée Élure comme le dernier patriarche légitime d'Alexandrie. Eustathe, *Epist. ad Timotheun Scholasticum*, dans Mai, *Nova collectio*, t. VII *a*, p. 277. Voir t. I, col. 308-309. Beaucoup d'évêques et de prêtres catholiques égyptiens se rendirent à Constantinople, espérant y trouver quelque appui. Ils avertirent Acace des désordres d'Alexandrie. Liberatus, *Breviarium*, c. XVIII. « Mais ils n'y reçurent de lui que des rebuts et de mauvais traitements, et trouvèrent qu'il soutenait Mongus en toutes choses; de sorte qu'ils souffrirent à Constantinople une persécution très cruelle. » Tillemont, *op. cit.*, p. 331. Un document nous apprend, en effet, qu'il y eut beaucoup de protériens (c'était le nom donné en Égypte aux catholiques, du nom du patriarche saint Protérius) qui combattirent pour la vérité jusqu'à la mort : πολλοὶ δὲ καὶ μέχρι θανάτου ὑπὲρ τῆς ἀληθείας διηγωνίσαντο. *Eclogæ hist. eccl.*, dans Cramer, *Anecdota græca e codd. manuscriptis Bibliothecæ regiæ Parisiensis*, Oxford, 1839, t. II, p. 106.

Ces champions de la vérité devaient nécessairement trouver auprès du pape l'appui et l'encouragement qu'ils n'avaient pas trouvés à Constantinople Acace, au contraire, ne pouvait obtenir de Rome que désapprobation et condamnation; en conséquence, s'il persistait, provoquer le schisme. C'est ce qui arriva. On peut, avec Dufourcq, *Histoire de l'Église du IIIe au XIe siècle : le christianisme et l'empire*, 4e édit., Paris, 1910, p. 276, résumer ainsi les faits qui aboutirent à ce triste résultat : « Acace prévoit que l'Hénotique ne contentera tout à fait personne. Il escompte la situation d'arbitre que lui feront les partis extrêmes. L'affaire de Jean Talaïa précipite la crise. Depuis Chalcédoine, Rome et Constantinople ont marché de concert; le nom de Marcien est béni par les papes, il entre dans la légende; quant à Basiliskos, qu'est-ce autre chose qu'un vil usurpateur? Acace n'a-t-il pas donné des gages en déposant Pierre le Foulon? Simplicius pourtant n'est pas sans inquiétudes : il a refusé de condamner Jean Talaïa et d'accepter Pierre Monge. Talaïa arrive à Rome (483); il précise les soupçons du pape, et lorsque celui-ci meurt (mars 483), il guide son successeur Félix III. Une ambassade romaine conduite par les évêques Vitalis et Misenus s'achemine à Constantinople : elle doit fortifier l'attachement de l'empereur pour Chalcédoine et régler la question d'Alexandrie. Mais les légats pontificaux, en butte tour à tour aux menaces et aux promesses, trahissent indignement leur maître. Félix, prévenu, les dépose; il excommunie Acace et Pierre Monge, 28 juillet 484, il somme Zénon de choisir entre Pierre Monge et Rome. »

Du récit de Liberatus, *Breviarium*, c. XVIII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1026, il ressort que Talaïa avait fait appel au pape par lettre, dès avant son arrivée à Rome. Simplicius écrivit aussitôt à Acace. Celui-ci répondit qu'il ignorait Jean Talaïa comme évêque d'Alexandrie, et qu'il avait reçu dans sa communion Pierre Monge en vertu de l'Hénotique de Zénon, pour obéir aux ordres de l'empereur concernant l'union des Églises. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. XVI, a. 28, p. 335-336, et notes 20-22, p. 763.

Déjà plusieurs moines orthodoxes, principalement les acémètes de Constantinople, et plusieurs évêques expulsés de leurs sièges s'étaient adressés au pape. Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1137. Parmi ces évêques, dit Tillemont, *op. cit.*, a. 45, p. 368-369, nous ne connaissons « que ceux dont Théophane nous a conservé la mémoire, qui sont Nestor de Tarse, Cyr d'Hiéraple, Jean de Cyr, Romain de Chalcédoine ou peut-être de Chalcide, comme l'a mis M. Valois, car tous les autres sont du patriarcat d'Antioche; Eusèbe de Samosate, Julien de Mopsueste, Paul de Constantine, Mane d'Himère, André de Théodosiople : Zénon les fit chasser de leurs églises, sous prétexte qu'ils avaient favorisé les tyrans Léonce et Illus, mais en effet à cause de son Hénotique, dit Théophane. » Ces prélats, affirme explicitement Théophane, s'adressèrent au pape Félix, après la mort de Simplicius, et lui déclarèrent que le vrai responsable de tout le mal était Acace. *Chronographia*, an. 478, Bonn, p. 204; *P. G.*, t. CVIII, col. 321.

C'est alors que Félix III envoya à Constantinople en qualité de légats les évêques Vital de Tronto dans le Picenum et Misenus de Cume en Campanie : ils avaient pour mission d'obtenir de l'empereur que Pierre Monge fût chassé d'Alexandrie, et d'inviter Acace à se justifier, dans un concile romain, des plaintes portées contre lui par Jean Talaïa. *Epistolæ et acta Felicis papæ III*, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1028-1032, 1108. Le pape leur manda plus tard d'avoir à s'entendre avec Cyrille, archimandrite des acémètes. Arrivés à la cour byzantine, les légats se laissèrent gagner par la ruse et la violence, acceptèrent la communion d'Acace et de Pierre Monge, signèrent un jugement favorable à ce dernier, en un mot, trahirent leur mandat. Voir les détails circonstanciés de cette trahison, dans Tillemont, *op. cit.*, a. 34, p. 348-350. Cf. Théophane, *Chronographia*, an. 482, *P. G.*, t. CVIII, col. 325.

Les lettres confiées par Zénon aux deux légats lors de leur départ renfermaient les éloges les plus excessifs à l'adresse de Pierre Monge, dont la condamnation antérieure était effrontément mise en question. Un fragment des lettres impériales a été conservé par Évagre, *H. E.*, l. III, c. XX, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2637. Zénon renouvelle ses plaintes contre « le parjure » Talaïa; il affirme que personne ne songe à toucher au concile de Chalcédoine, lequel s'accorde entièrement avec celui de Nicée; que Pierre Monge a solennellement accepté le IVe concile, qu'il y est sincèrement attaché; que lui, empereur, a traité les affaires ecclésiastiques avec la plus grande modération, et qu'il s'est pleinement conformé aux instructions du patriarche Acace. Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 123.

Quant au contenu de la lettre d'Acace, nous le connaissons par les lettres subséquentes du pape Félix III, *Epist.*, VI, IX, X, *Tractatus super causa Acacii*, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1053-1089; par le synode romain de 484, *ibid.*, col. 1105-1109; par la correspondance du pape saint Gélase, *Epist.*, XIII, *ad episcopos Dard.*; *Epist.*, XV, *ad episc. Orient.*, dans Mansi, t. VIII, col. 49-63; par Liberatus, c. XVIII; par le *Breviculus historiæ eutychianorum*, dans Mansi, t. VII, col. 1060-1065. Le patriarche byzantin soutient la légitimité de Pierre Monge, accuse de nouveau Talaïa, sans réfuter aucunement les accusations portées contre sa propre personne; et il prétexte, pour se couvrir, la volonté de l'empereur, que d'autre part il se glorifiait d'avoir complètement en son pouvoir. Félix III, *Epist. ad Zenonem*, *Tractatus super causa*

Acacii; S. Gélase, *Epist.*, XIII. Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 123, note très justement que le patriarche de Constantinople se posait, de fait, en chef ecclésiastique de tout l'empire oriental et ne paraissait pas se soucier désormais du siège de Rome. Il perdit ainsi le dernier reste de confiance de la part des catholiques, surtout des moines acémètes, qui se séparèrent de sa communion. L'infidélité des légats romains souleva dans ce milieu orthodoxe la plus éclatante indignation. Voir le récit de Théophane le Chronographe, an. 480, Bonn, p. 205; *P. G.*, t. CVIII, col. 324. L'acémète Siméon fut envoyé à Rome pour rapporter au pape ce qui s'était passé et pour démasquer les légats infidèles. Évagre, *H. E.*, l. III, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2640.

Félix III réunit à Rome un concile de 67 évêques (juillet 484), reprit lui-même toute l'affaire, cassa la sentence des légats, les destitua de leur dignité, et les priva même de la communion eucharistique. Il renouvela la condamnation déjà portée contre Pierre Monge, et prononça contre Acace, qui dans l'intervalle avait été une fois encore inutilement averti et exhorté, l'excommunication et la déposition : *Acacium, qui secundo a nobis admonitus statutorum salubrium non destitit esse contemptor, meque in meis credidit carcerandum, hunc Deus cælitus prolata sententia de sacerdotio fecit extorrem. Ergo, si quis episcopus, clericus, monachus, laicus post hanc denunciationem eidem communicaverit, anathema sit, Spiritu Sancto exsequente.* Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1065.

Parmi les nombreux crimes d'Acace, ceux-ci étaient spécialement relevés : 1° contre les canons de Nicée, il s'est arrogé des droits étrangers; 2° non seulement il a reçu dans sa communion les hérétiques, mais encore il leur a procuré des évêchés, comme notamment à Jean d'Apamée l'archevêché de Tyr; 3° il a soutenu Pierre Monge dans l'occupation du siège d'Alexandrie, il persiste à le soutenir et à rester en communion avec lui; 4° il a entraîné les légats romains à transgresser leurs instructions, il les a trompés et fait mettre en prison; 5° loin de se justifier des plaintes de Talaïa contre lui, il s'est montré obstinément rebelle aux avertissements du siège apostolique, et il a donné à toute l'Église orientale le plus grand scandale. Félix III, *Epist.*, VI, *ad Acacium*, 28 juillet 484, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1053-1055.

L'exemplaire de la sentence contre Acace, destiné à être envoyé à Constantinople, fut souscrit par le pape seul. C'était, d'une part, comme le remarque Hergenröther, *op. cit.*, p. 124, se conformer à un usage ancien, et, d'autre part, faciliter la transmission secrète et plus sûre à la capitale byzantine. Si, en effet, la sentence eût été souscrite aussi par les évêques du synode, il eût fallu, selon la coutume alors régnante, que deux évêques au moins allassent la porter à Constantinople : ce qui, après le triste exemple de la précédente légation, paraissait très dangereux. Souscrite par le pape seul, elle put être confiée à un simple clerc, nommé Tutus, honoré de la dignité de *defensor* de l'Église romaine. Cette forme moins solennelle mettait davantage à l'abri des embûches ou des violences impériales. Car « Zénon faisait garder tous les chemins par mer et par terre, pour empêcher qu'on apportât rien de Rome contre Acace. Ainsi il n'y avait pas moyen d'envoyer la sentence rendue contre lui, par une voie publique et solennelle, et par des évêques; mais il fallait l'envoyer secrètement, de peur qu'elle ne fût prise et ne demeurât sans effet. » Tillemont, *op. cit.*, a. 42.

Dans une lettre adressée à l'empereur le 1er août 484, Félix III se plaint des indignes procédés employés contre ses légats; il déclare avec fermeté que l'hérétique Pierre Monge ne saurait avoir aucun espoir d'être reconnu par le saint-siège; qu'il lui reste, à lui, empereur, à choisir entre la communion de Pierre l'apôtre et celle de Pierre l'hérétique. Il rappelle enfin le souverain aux limites de son pouvoir et lui annonce la sentence portée contre Acace. *Epist.*, IX, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1065-1066.

En même temps, dans une lettre au clergé et au peuple de Constantinople, le pape cherchait à réparer le scandale donné par ses légats, à démontrer la justice du jugement porté et à en assurer l'exécution. *Epist.*, X, col. 1067.

Un peu plus tard, en octobre 485, à la nouvelle de la déposition de Calandion à Antioche et du rétablissement de l'intrus Pierre le Foulon, Félix III tint encore, avec 43 évêques, un synode qui renouvela l'anathème à la fois contre Pierre le Foulon, contre Pierre Monge et contre Acace. Mansi, t. VII, col. 1139.

Sur les deux synodes romains de 484 et 485 et la condamnation d'Acace, voir Tillemont, *Mémoires*, t. XVI, a. 36-40, p. 351-359; a. 48, p. 373-374, et note 25, p. 764-766; B. M. de Rubeis, *De una sententia damnationis in Acacium episcopum Constantinopolitanum post quinquennium silentii lata in synodo Romana Felicis papæ III, dissertatio*, in-8°, Venise, 1729; H. de Valois, *De duobus synodis romanis in quibus damnatus est Acacius*, appendice à l'édition de l'*Historia ecclesiastica* d'Évagre, Paris, 1673, réimprimé dans *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2895-2906 (cette dissertation de H. de Valois est inséparable de celle qui la précède dans le même ouvrage, à savoir : *De Petro Antiocheno episcopo qui Fullo cognominatus est, et de synodis adversus eum collectis*, col. 2885-2895, et toutes deux forment les deux livres des *Observationes in Historiam ecclesiasticam Evagrii*); Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 868-870.

Un grand chagrin était encore réservé à Félix III : l'infidélité du *defensor* Tutus, qui se laissa séduire à prix d'argent, après avoir toutefois accompli la plus grande partie de sa mission et remis en mains sûres la sentence portée contre Acace. H. de Valois, dans la dissertation signalée plus haut, c. V, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2902, explique ainsi en quoi consista la défection de Tutus : *His omnibus fideliter peractis, sicut in mandatis acceperat, dolis Acacii circumventus est. Missus enim ad eum senex quidam Maronas nomine, magnam vim pecuniæ pollicitus est, si Acacio consentire vellet, eique omnia quæ Romæ contra ipsum agebantur aperire. Quod quidem Tutus, amore pecuniæ corruptus, scriptis litteris se facturum respondit. Verum Rufinus et Thalassius archimandritæ, et cæteri monachi Constantinopoli et per Bithyniam constituti, simul atque Tutus Romam reversus est, litteras scripserunt ad Felicem papam, quibus eum de proditione Tuti certiorem fecerunt, missis etiam Tuti ipsius litteris.* De tels détails offrent, en quelques lignes, un véritable tableau de la triste situation créée par l'Hénotique et les intrigues d'Acace.

Tutus fut, lui aussi, frappé de déposition perpétuelle. Félix III, *Epist.*, XI, *ad presbyteros et archimandritas*, an. 485, dans Mansi, t. VII, col. 1068.

Le schisme était commencé entre Constantinople et Rome. Acace n'était pas homme à céder. « Il lutta contre les orthodoxes, tantôt avec ruse et fourberie, comme notamment par l'assurance fallacieuse que le pape avait reconnu Pierre Monge (Évagre, *H. E.*, l. III, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2640), tantôt aussi par la violence ouverte, qu'eurent spécialement à éprouver de la manière la plus lourde les moines acémètes étroitement unis à Rome. » Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 125.

Ce furent ces moines qui, ayant reçu de Tutus la lettre du pape, se chargèrent de la faire tenir à Acace. Tillemont raconte ainsi la chose : « Tute s'acquitta fort bien de sa commission. Il se sauva de ceux qui gardaient le détroit d'Abyde, et se rendit dans le mo-

nastère de Saint-Die. On savait bien qu'Acace, qui se sentait appuyé par Zénon, ne recevrait jamais la lettre du pape. Mais quelques moines de Saint-Die la lui firent tomber entre les mains un dimanche lorsqu'il était à l'autel (Théophane, an. 480, *P. G.*, t. CVIII, col. 324 ; Nicéphore, l. XVI, c. XVII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 152), ou qu'il y entrait pour célébrer les saints mystères (Liberatus, *Breviarium*, c. XVIII), en l'attachant à son pallium. D'autres (Évagre, *H. E.*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2636) disent que cela se fit par un ou plusieurs moines acémètes... Victor de Tunes dit qu'Acace reçut la sentence de sa condamnation par les moines acémètes des monastères de Bassien et de Die. Ceux qui étaient autour d'Acace ne pouvaient souffrir la hardiesse de ces moines, en tuèrent plusieurs, en blessèrent d'autres et en mirent quelques-uns en prison, comme Nicéphore nous en assure sur l'autorité de Basile de Cilicie, et Théophane dit à peu près la même chose. De sorte que ce n'est pas sans fondement que Baronius (an. 483, § 34) a mis ces moines au rang des martyrs. » *Op. cit.*, a. 42, p. 361-362.

Les évêques orientaux tremblaient devant la puissance de l'empereur et les intrigues de son patriarche, qui agissait, dit Tillemont, *op. cit.*, a. 45, p. 367, « avec une violence de tyran ». Théophane assure, *Chronographia*, an. 480, *P. G.*, t. CVIII, col. 324, que Zénon, poussé par Acace, forçait les évêques à signer l'Hénotique et à communier avec Pierre Monge. Victor de Tunes, an. 485, écrit que tous les évêques de l'Orient, hors un fort petit nombre, renoncèrent au concile de Chalcédoine par l'Hénotique et prirent part aux fautes des deux Pierre (Monge et le Foulon) et d'Acace, en entrant dans leur communion. Cf. Théodore le Lecteur et la Chronique de Nicéphore.

« Le schisme acacien commence, qui consacre et organise l'autonomie byzantine. L'Hénotique devient le mot d'ordre du parti ; sous ce prétexte doctrinal, l'Église byzantine commence de se former ; le personnel épiscopal est renouvelé, vaincu, comme Vitalis, par les promesses ou les menaces ; la juridiction de Constantinople s'étend, s'affermit, se régularise ; durant les trente années que cette situation dure, Constantinople devient la vraie métropole de l'Orient : elle hérite d'Antioche comme elle a hérité d'Alexandrie. L'empereur et le patriarche maintiennent l'unité de la foi sur les bases établies par l'édit de 482 ; ils tentent de tenir la balance égale entre les monophysites, tout-puissants dans les vieux pays de Syrie et d'Égypte, et les catholiques, très solidement organisés dans la capitale et en Grèce. » A. Dufourcq, *Histoire de l'Église du III[e] au IX[e] siècle*, 4[e] édit., Paris, 1910, p. 276. C'est, d'une manière générale, tout l'Orient séparé de Rome, à la réserve, écrit Tillemont, *op. cit.*, a. 43, p. 363, « d'un petit nombre de personnes, qui demeuraient cachées sous la multitude des autres. »

Acace mourut en automne de l'année 489 (Cuper, *Series patriarcharum Constantinopolitarum*, n. 234, dans *Acta sanctorum*, august. t. I ; Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, p. 218), hors de la communion de l'Église romaine. Il laissa son diocèse dans un grand trouble. « Sans doute, écrit Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 126, il n'avait pas été condamné précisément comme hérétique, mais seulement comme fauteur d'hérésie ; toutefois il parut difficile de pouvoir expliquer sa conduite autrement que par une propension couverte au monophysisme, et c'est pourquoi il a mérité aussi le nom d'hérétique, qui lui a été attribué non seulement en Occident, S. Avit de Vienne, *Epist.*, III, *ad Gundebaldum* ; Ennodius de Pavie, p. 483, mais aussi maintes fois en Orient. Liberatus, *loc. cit.* ; Nicéphore, *Chron.* ; Justinien, *Confessio fidei secunda*, dans Labbe, t. V, p. 587 ; Éphrem, moine, *Chron.*, v. 9744, édit. Mai, p. 230 *P. G.*, t. CXLIII. Son ambition sans limites, pour qui tout moyen, moral ou immoral, observation et violation des canons, semblait être tout à fait indifférent, S. Gélase, *Epist.*, XIII, a servi d'exemple à beaucoup de ses successeurs, et il apparaît comme le véritable fondateur du patriarcat byzantin au point de vue de la juridiction réelle, telle qu'elle a été comprise dans les temps ultérieurs. » Hergenröther, *loc. cit.* Cf. Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, c. X, § 6 ; c. XI, § 5, p. 60-64.

Son successeur, Flavita ou Fravitas, désigné aussi parfois sous le nom de Flavien II, sur l'élection duquel, d'après certains auteurs, Nicéphore, *Chron.*, XVI, 18 ; cf. Cuper, *loc. cit.*, n. 235-237, pèse un soupçon de fraude ou d'imposture, chercha à se faire reconnaître par Rome, en même temps qu'il entrait en relations avec Pierre Monge. Le pape Félix III exigea que les noms d'Acace et de Pierre Monge fussent rayés des diptyques. *Epist.*, XIII, *ad Zenonem* ; XIV, *ad Flavitani* ; XV, *ad Vetranum episcopum*, dans Mansi, *Concil.* t. VII, col. 1097-1100, 1103. Mais Flavita mourut avant d'avoir reçu la lettre du pape, après un peu plus de trois mois d'épiscopat, au début de l'année 490. Cf. Cuper, *loc. cit.*, n. 240 ; Le Quien, *op. cit.*, t. I, p. 219. Le moine Éphrem, dans sa *Chronibue*, *P. G.*, t. CXLIII, v. 9743-9744, l'appelle : ἀνίερος, βλάσφημος, διοφυσίτης, Ἀκακίῳ σύμπνους καὶ σύμφρων σέβας.

Euphémius (490-496), qui lui succéda, reconnut, il est vrai, le concile de Chalcédoine, rétablit dans les diptyques le nom du pape, et renonça à la communion de Pierre Monge († en 490) ; mais il refusa d'effacer des diptyques les noms de ses deux prédécesseurs, qui avaient été des fauteurs de l'hérésie. L'empereur Zénon étant mort en 491, son successeur Anastase (491-518) maintint l'Hénotique ; suspect lui-même d'hérésie, il favorisa les monophysites, quoiqu'il eût promis, le jour de son couronnement, de défendre les décrets de Chalcédoine. Le pape saint Gélase (492-496), qui succéda à saint Félix III, maintint toutes les justes exigences du saint-siège. Les négociations d'Euphémius avec Rome furent vaines ; vaines aussi les tentatives du pape pour gagner l'empereur. Celui-ci fit déposer Euphémius par des évêques de cour, qui durent à cette occasion confirmer l'Hénotique, et le remplaça, en 496, par Macédonius II, qui dut, lui aussi, signer l'Hénotique. Le pape saint Anastase II (496-498) envoya à l'empereur des lettres et des légats pour le conjurer de ne point permettre que l'unité de l'Église fût rompue en considération d'un mort légitimement condamné. Tout en maintenant la radiation du nom d'Acace sur les diptyques, il reconnut la validité et la légitimité des baptêmes et des ordinations conférés par lui. Mansi, t. VIII, col. 190 ; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 169 (saint Félix III, *Epist.*, XIV, c. IV, et saint Gélase, *Epist.*, III, XII, avaient déjà parlé de la condescendance dont il fallait user envers ceux qui avaient été baptisés ou ordonnés par Acace) ; enfin Anastase II demanda que l'on mît fin à la tyrannie dogmatique, et que l'on rétablît la foi catholique à Alexandrie.

L'empereur, de plus en plus attaché à l'hérésie, écarta les légats et n'accéda à aucun des désirs du pape. Il tenta même audacieusement de mettre la main sur le siège de Rome, en poussant à la tiare l'archidiacre Laurent, « qui promettait de reconnaître l'Hénotique, c'est-à-dire de prendre le mot d'ordre à Byzance. » A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 277. Il échoua de ce côté, et ce fut le pape légitime, saint Symmaque, qui triompha, mais le basileus prit sa revanche en Orient par la protection qu'il accorda aux deux chefs fort habiles que le parti monophysite trouva alors : Sévère et Xénaïas ou Philoxène.

Bien que l'opinion fût alors très répandue en Orient qu'un clerc peut régulièrement succéder à un évêque

chassé de son siège par la violence, si l'Église devait autrement demeurer sans pasteur — opinion contre laquelle le pape saint Gélase s'était très fermement élevé, *Epist.*, XIII, *ad episcopos Dardaniæ*, Mansi, t. VIII, col. 49 sq. — le patriarche Macédonius sentit néanmoins l'illégalité réelle de son élection. Il s'efforça dans la suite de se faire pardonner cette illégalité, et montra, selon l'expression de Tillemont, *op. cit.*, c. sur Euphème de Constantinople, a. 10, p. 661, qu'il eût été « digne assurément de cet honneur, s'il y fût monté par une autre voie ». Il se déclara très nettement contre les eutychiens, dans un synode tenu en 497 ou 498, et renouvela les décrets de Chalcédoine, soit totalement, soit partiellement. Évagre, *H. E.*, l. III, c. XXXI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2657 sq.; Théophane, *Chronographia*, an. 491, *P. G.*, t. CVIII, col. 340; *Libellus synodicus*, dans Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 374; Cedrenus, *Chron.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 684. Victor de Tunes ne s'accorde qu'en partie avec les auteurs précités. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 913-919. L'empereur Anastase se posant de plus en plus en protecteur des monophysites, Macédonius lui résista ouvertement. Le peuple se rangea du côté du patriarche. Mais l'hypocrite souverain eut recours à des intrigues pour se maintenir sur le trône dont la fureur populaire l'avait déclaré indigne. Il fit alors venir à Constantinople le fameux Sévère avec des bandes de moines de son parti. La lutte avec Macédonius se poursuivit, signalée tour à tour de la part du basileus par d'injustes vexations, puis par des concessions hypocrites, jusqu'au jour où, en 511, enlevé de son palais à la faveur des ténèbres, le patriarche fut emmené à Chalcédoine d'abord, puis à Euchaïtes en Paphlagonie, où Euphémius avait précédemment été exilé. Théodore le Lecteur, II, 26-28; Théophane, an. 504, *P. G.*, t. CVIII, col. 364-368; Liberatus, *Breviarium*, c. XIX; Marcellinus Comes, *Chronicon*, an. 511, *P. L.*, t. LI, col. 937; Nicéphore, XVI, 26, *P. G.*, t. CXVII, col. 164-168; Victor de Tunes, *Chronicon*, an. 501, *P. L.*, t. LXVIII, col. 949; Évagre, *H. E.*, l. III, c. XXXI-XXXII. Cf. Cuper, *Historia chronologica patriarcharum Constantinopolitanorum*, n. 289-291.

En dépit de son incontestable bonne volonté et de l'énergique résistance qu'il opposa aux menées de l'empereur, Macédonius, pas plus que son prédécesseur, n'avait pu réussir à rétablir la communion avec Rome.

Son successeur, Timothée (511-518), fut l'homme du basileus, tour à tour sévissant avec lui contre les orthodoxes, s'inclinant hypocritement devant le danger des menaces populaires, puis, le danger passé, reprenant la protection des hérétiques et la persécution des catholiques. Après l'expulsion de Flavien d'Antioche et d'Élie de Jérusalem en 511, le siège d'Antioche fut occupé, en 513, par l'hérétique Sévère; celui de Jérusalem, par Jean, qui, contrairement à ce qu'on attendait de lui, se rallia les moines orthodoxes. *Vita S. Sabæ*, c. LXXVII, LXXIX, LXXX; Théophane, *Chronographia*, an. 505, col. 368-373; Marcellinus Comes, *op. cit.*, an. 512, 513, col. 937-938; Victor de Tunes, *loc. cit.*

Les évêques d'Isaurie et de Syrie II[e] s'opposèrent à l'usurpateur d'Antioche; deux d'entre eux, Cosmas et Sévérien, lui envoyèrent même un écrit de déposition. La résistance orthodoxe se manifestait donc encore assez forte. C'est alors, en 514, qu'éclata la révolte du général Vitalien; elle avait pris pour occasion les mauvais traitements infligés aux catholiques et le bannissement de leurs plus éminents pasteurs, et menaçait de devenir une guerre de religion. Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 141. Effrayé par la marche victorieuse de Vitalien, qui venait sur la capitale, l'empereur demanda la paix et promit par serment de rappeler les évêques expulsés, notamment Macédonius de Constantinople et Flavien d'Antioche, de réunir un concile général sous la présidence du pape à Héraclée de Thrace, et de soutenir désormais les orthodoxes. Évagre, *H. E.*, l. III, c. XLIII, *P. G.*, LXXXVI, col. 2696; Théophane, *Chronographia*, an. 506, *loc. cit.*, col. 373.

La réalisation de ces promesses eût été de fait le rétablissement des relations avec Rome, après une longue interruption. Déjà maints évêques orientaux, dans une lettre très respectueuse, avaient adressé au pape Symmaque (498-514), avec une profession de foi orthodoxe, un touchant appel. *Epist. episc. Orient.*, dans Labbe, *Concilia*, t. V, p. 433 sq.; Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 221-226: réponse de S. Symmaque, *Epist.*, VIII, Mansi, col. 218-220. Voir P. Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 120-121.

A saint Symmaque succéda saint Hormisdas (20 juillet 514-6 août 523). L'empereur Anastase lui exprima en deux lettres successives, fin décembre 514 et janvier 515, le désir de voir la paix ecclésiastique rétablie et un concile général assemblé à Héraclée de Thrace. Voir la réponse du pape, 4 avril 515, dans Mansi, t. VIII, col. 385. Après mûre réflexion, Hormisdas envoya à Constantinople (515) les évêques Ennodius de Pavie et Fortunat de Catane, le prêtre Venance, le diacre Vital et le notaire Hilaire, avec des instructions précises : *Indiculus qui datus est Ennodio*, etc., dans Mansi, t. VIII, col. 389-393. Son but était surtout d'éprouver la bonne foi d'Anastase, précaution que les événements ultérieurs devaient pleinement justifier. Dans de nouvelles lettres, juillet et août 515, le pape recommanda au prince ses envoyés et indiqua avec précision les conditions de la paix ecclésiastique : l'empereur devait souscrire la formule qui lui serait présentée, accepter le concile de Chalcédoine et la lettre dogmatique de saint Léon; condamner Nestorius, Eutychès, Dioscore et leurs partisans, entre autres notamment Acace, rétablir les prélats qui avaient été déposés pour leur attachement à l'orthodoxie et à la communion avec Rome, enfin, abandonner au siège apostolique la cause de chaque évêque. Mansi, t. VIII, col. 388.

Le basileus essaya de nouveau ses anciennes habiletés, et mit tout en œuvre pour se gagner les légats. A ceux-ci, lors de leur retour à Rome, ainsi qu'aux deux fonctionnaires de la cour envoyés par lui, il donna des lettres pleines d'honneurs pour le pape. Il conviait Hormisdas à prendre part personnellement au concile projeté, et cherchait à le rassurer entièrement par une profession de foi orthodoxe où le synode de Chalcédoine était expressément reconnu. C'est seulement sur l'unique point concernant Acace qu'il déclara ne pas pouvoir céder, malgré sa disposition personnelle, parce que, disait-il, à cause de ce patriarche défunt, des vivants se verraient chassés de l'église, qu'il s'ensuivrait de grands troubles et d'inévitables effusions de sang. Cf. Baronius. *Annales eccl.*, an. 516, n. 4-6.

Dans sa réponse, le pape, tout en louant le zèle montré par Anastase, exprima le désir que les faits répondissent aux paroles. Il ne pouvait, ajoutait-il, dissimuler son étonnement que l'ambassade promise eût tardé si longtemps, et que l'empereur, au lieu de lui envoyer des évêques, lui eût dépêché deux fonctionnaires laïques, Théopompe et Sévérien, dans lesquels il avait vite reconnu des partisans du monophysisme. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 398. Voir aussi la lettre d'Hormisdas à saint Avit de Vienne, 15 février 517, *ibid.*, col. 409-411, où le pape montre qu'il avait deviné la ruse grecque qui se cachait derrière les belles paroles et promesses du basileus : *Sed quantum*

ad Græcos, ore potius proferuntur pacis vota quam pectore, et loquuntur magis justa quam faciunt; verbis se velle jactant quod operibus nolle declarant. Quæ fugiunt, professione diligunt; et quæ damnaverint, hæc sequentur.

Cependant, saint Hormisdas se décida, en 517, à envoyer à Constantinople une nouvelle ambassade, à la tête de laquelle se trouvaient les évêques Ennodius et Peregrinus. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 412-418.

L'empereur fit traîner les choses en longueur, jusqu'à ce qu'il se sentît de nouveau assez fort. En ce qui concernait spécialement la mémoire d'Acace, il avait d'ailleurs avec lui la plupart des Byzantins. Après la mort de son épouse Ariadne, qui avait été attachée au patriarche Macédonius et avait souvent intercédé en faveur des orthodoxes, Théophane, *Chronographia*, an 504; Cyrille de Scythopolis, *Vita S. Sabæ*, c. LXXIII; Marcellinus Comes, *Chronicon*, an. 515, Anastase donna aux 200 évêques réunis à Héraclée l'ordre de se séparer sans avoir rien fait. Théophane, *P. G.*, t. CLIII, an. 506; Cedrenus, *P. G.*, t. CXXI, col. 689. Il chercha à corrompre les envoyés du pape, et, n'y ayant point réussi, il les congédia injurieusement. Les hérétiques purent alors de nouveau persécuter impunément les orthodoxes. Cedrenus, *loc. cit.*, col. 692; Zonaras, XIV, 4; Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 425. Voir P. Bernardakis, *Les appels au pape*, etc., dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 121-122.

Le saint-siège retira néanmoins de ses démarches un résultat appréciable : les évêques orthodoxes d'Orient et un bon nombre d'hommes influents se rattachèrent plus fortement à lui, et le formulaire dogmatique imposant l'obéissance aux décisions romaines trouva de nombreux souscripteurs. Hormisdas, *Epist. ad Cæsarium Arelatensem; Jean de Nicopolis et le synode d'Épire à Hormisdas.* Cf. Baronius, *Annales eccl.*, an. 516.

IV. La réconciliation avec Rome (519) : le véritable Hénotique orthodoxe ou formule du pape Hormisdas. — L'empire se trouvait dans la plus grande confusion, lorsqu'Anastase mourut subitement, en 518, précédé d'ailleurs dans la tombe par les patriarches Jean II Nikaiotès d'Alexandrie et Timothée de Constantinople. Théophane, *Chronographia*, an. 509, *P. G.*, t. CVIII, col. 377-380.

La fermeté des moines et du peuple avait, grâce à l'action persistante de Rome, conservé, en dépit des troubles et des schismes, la foi catholique à Byzance. C'est ce qui permit au nouvel empereur, Justin, d'amener bientôt un complet revirement.

Déjà, lors de l'ordination du patriarche Jean II (17 avril 516), les fidèles de Constantinople avaient exprimé bien haut le désir d'un entier rétablissement de l'orthodoxie. Théophane, an. 510, *loc. cit.*, col. 381; Cuper, *op. cit.*, n. 298. Lorsque, peu de temps après, le nouveau basileus Justin Ier, ardent catholique, Théophane, *loc. cit.*; Cedrenus, *P. G.*, t. CXXI, col. 693; Théodore le Lecteur, III, 27, parut pour la première fois à l'église, le peuple réclama à grands cris l'abolition du schisme, la destitution de Sévère d'Antioche et le rétablissement du concile de Chalcédoine. Le nouveau patriarche proclama du haut de l'ambon cette destitution et ce rétablissement, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 1057-1066. Voir P. Bernardakis, *loc. cit.*, p. 122-123.

Restait à abolir le schisme et à renouer les relations avec Rome. L'empereur Justin, secondant les efforts du patriarche, ordonna le retour des évêques orthodoxes précédemment exilés, et l'expulsion des prélats hérétiques. Les chefs des monophysites, Sévère et Julien, s'enfuirent en Égypte où leur secte continuait à avoir le dessus. Liberatus, *Breviarium*, c. XIX; Théophane, *loc. cit.*; *Vita S. Sabæ*; Cedrenus, *loc. cit.*; Zonaras, XIV, 5. De l'Hénotique il ne fut plus question désormais.

Le peuple et les moines de Constantinople poussaient vivement au rétablissement de la communion avec Rome. L'empereur et le patriarche y étaient tout à fait disposés. Dès son avènement, Justin avait écrit au pape, 5 août 518 ; un mois plus tard, 7 septembre, il lui demande d'envoyer des légats à Constantinople pour le rétablissement de l'union, appuyant et confirmant, d'ailleurs, la requête du patriarche et du synode.

Saint Hormisdas félicita le nouveau basileus et le loua de son zèle pour la cause de l'union. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 434-435. Au patriarche Jean II il exprima son approbation pour la profession de foi présentée, mais il demanda avec énergie, comme exigée par cette profession de foi elle-même, la condamnation d'Acace avec ses successeurs Euphémius et Macédonius. En effet, disait le pape, accepter le concile de Chalcédoine avec la lettre de saint Léon, et en même temps défendre le nom d'Acace, c'est soutenir chose contradictoire; quiconque condamne Dioscore et Eutychès ne saurait soutenir l'innocence d'Acace. Mansi, *ibid.*, col. 437. Il exigea, en outre, la signature du formulaire déjà présenté à d'autres évêques et souscrit par eux, stipulant un complet accord avec la doctrine de l'Église romaine et l'obéissance à ses décisions. *Ibid.*, col. 451.

Le comte Gratus, envoyé de l'empereur, avait reçu la mission spéciale de traiter la question de la mémoire d'Acace, sur laquelle on n'avait pas encore voulu céder. A côté de la condamnation d'Acace, le saint-siège demandait aussi celle de ses deux successeurs Euphémius et Macédonius, qui, malgré leurs faiblesses, étaient demeurés orthodoxes de doctrine et avaient même souffert l'exil pour leur orthodoxie. Ces dernières circonstances rendaient plus délicate la condamnation d'Euphémius et de Macédonius, dont les noms venaient, du reste, d'être rétablis dans les diptyques par Jean II. Pour atténuer cette difficulté, l'on eut recours à un expédient, que le pape a consigné dans l'instruction à ses légats. Dans le cas où l'empereur et le patriarche consentiraient à la condamnation d'Acace, mais non à celle d'Euphémius et de Macédonius, les envoyés pontificaux devraient d'abord déclarer n'être point autorisés à modifier la formule mentionnant les partisans du condamné avec le condamné lui-même. Si les grecs persistaient dans leur manière de voir, les légats devaient faire cette concession : dans l'anathème spécial contre Acace, les noms de ses successeurs ne seraient point mentionnés, mais ils seraient pourtant rayés des diptyques. Quant aux évêques orientaux en général, le pape tenait avant tout à ce qu'ils souscrivissent sa formule : les légats ne devaient aucunement demeurer en communion avec ceux qui refuseraient de la signer. *Indiculus « Cum Deo propitio »*, dans Mansi, t. VIII, col. 441.

La cour byzantine eût désiré la présence d'Hormisdas en personne. Le pape se contenta de députer, selon l'usage de ses prédécesseurs, une légation spécialement solennelle, composée des évêques Germain et Jean, du prêtre Blandus, des diacres Félix et Dioscore. Il adressa en même temps des lettres à l'empereur, à l'impératrice Euphémie, au très influent comte Justinien, au patriarche. A ce dernier il recommanda de sceller l'œuvre de la paix ecclésiastique par la condamnation d'Acace avec ses adhérents (*cum sequacibus*). *Epist.*, XXVIII, XXIX, dans Mansi, t. VIII, col. 445-446. Il insistait, avant tout, sur cette idée qu'il ne demandait rien de nouveau, ni d'insolite, ni d'injuste, puisque l'antiquité chrétienne avait toujours évité ceux qui s'étaient attachés à la communion avec les condamnés. Quiconque enseigne la même doctrine que Rome doit condamner ce qu'elle condamne ; quiconque révère ce que révère le pape doit abhorrer ce qu'il abhorre. Une

paix parfaite ne laisse derrière elle aucune divergence, et l'adoration d'un seul et même Dieu ne peut avoir sa vérité que dans l'unité de la profession de foi. *Epist.*, XXVIII, *loc. cit.* Il serait difficile de ne pas admirer la claire logique de ces instructions pontificales.

Les légats romains furent partout bien accueillis au cours de leur voyage, et trouvèrent partout les évêques disposés à souscrire le formulaire d'Hormisdas. C'est en mars 519 qu'ils arrivèrent à Constantinople, où ils furent reçus avec le plus grand empressement. Le patriarche Jean II accepta le formulaire; il lui donna seulement la forme d'une lettre, celle-ci lui paraissant plus honorable pour lui que celle d'un libellus. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 449 sq., 453 sq. C'est pourquoi il plaça en tête de la profession de foi un prologue très respectueux à l'égard du pape, où il affirmait que les Églises de l'ancienne et de la nouvelle Rome n'en faisaient plus qu'une. Mansi, *ibid.*, col. 451. Quant à la formule elle-même, elle fut entièrement acceptée. Acace y était condamné en même temps que « ceux qui avaient persisté dans sa communion », expression où étaient implicitement compris Euphémius et Macédonius, en conformité avec les dernières concessions permises sur ce point aux légats. En présence de ceux-ci, les noms des patriarches Acace, Flavita, Euphémius, Macédonius, Timothée, ceux des empereurs Zénon et Anastase, furent effacés des diptyques. Lorsque tous les évêques présents, les archimandrites, les sénateurs eurent aussi souscrit la profession de foi, à la grande joie du peuple, un office solennel fut célébré le dimanche de Pâques, 24 mars 519, pour achever publiquement l'acte de la réconciliation. Deux mille cinq cents évêques avaient souscrit la formule d'Hormisdas. Rusticus, *Disput. contra acephalos*, dans Galland, *Bibliotheca Patrum*, t. XII, p. 75; cf. *P. L.*, t. LXVII.

C'était la victoire complète de Rome, et la thèse était solennellement reconnue, que quiconque ne reste pas et ne meurt pas dans la communion romaine n'a aucun droit à la commémoration ecclésiastique dans les diptyques.

La formule d'Hormisdas est dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, n. 171-172. Nous ne la reproduisons pas entièrement ici, bien qu'elle constitue en fait le véritable *Hénotique* orthodoxe, qui rétablit l'union rompue par le soi-disant Hénotique de Zénon. Nous en citerons seulement la phrase concernant Acace, puis l'alinéa final, qui accentue toute l'importance de la communion romaine :

Condemnamus etiam et anathematizamus Acacium Constantinopolitanum quondam episcopum ab apostolica Sede damnatum, eorum (c'est-à-dire de Timothée Élure et de Pierre Monge précédemment nommés) *complicem et sequacem, vel qui in eorum communionis societate permanserint: quia Acacius quorum se communioni miscuit, ipsorum similem jure meruit in damnatione sententiam...*

Suscipimus autem et probamus epistolas beati Leonis papæ universas, quas de christiana religione conscripsit, sicut prædiximus, sequentes in omnibus apostolicam Sedem, et prædicantes ejus omnia constituta. Et ideo spero, ut in una communione vobiscum, quam Sedes apostolica prædicat, esse merear, in qua est integra et verax christianæ religionis et perfecta soliditas; promittens in sequenti tempore sequestratos a communione Ecclesiæ catholicæ, id est non consentientes Sedi apostolicæ, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. Quodsi in aliquo a professione mea deviare tentavero, his quos damnavi complicem me mea sententia esse profiteor. Hanc autem professionem meam ego manu mea subscripsi, et tibi Hormisdæ sancto ac venerabili papæ urbis Romæ direxi.

Saint Hormisdas, qui attendait avec impatience le résultat des négociations, et qui, dans l'intervalle, avait encore envoyé le *defensor* Paulinus avec des lettres à destination de Constantinople, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col 460-461, s'empressa, dès qu'il eut connaissance de l'œuvre accomplie, d'en féliciter l'empereur, 9 juillet 519. *Ibid.*, col. 462. Les légats prolongèrent jusqu'en 520 leur séjour à Byzance, où leur présence paraissait nécessaire pour la pleine consolidation des nouvelles mesures ecclésiastiques.

Le patriarche Jean II mourut en réputation de sainteté, au début de l'année 520. Son successeur Épiphane, prêtre orthodoxe et vertueux, fut confirmé par Hormisdas, qui l'établit même son vicaire en Orient et s'en remit à lui du soin de recevoir dans la communion catholique les ecclésiastiques isolés. La paix et l'union se raffermirent ainsi de plus en plus. Le danger hérétique n'existait plus qu'à Alexandrie et à Antioche.

Les circonstances, peu de temps après, amenèrent à Constantinople le pape lui-même, Jean I[er], successeur de saint Hormisdas (depuis août 523). A la suite du dissentiment survenu entre l'empereur Justin et le roi des Visigoths ariens Théodoric, par suite de la persécution infligée aux ariens dans l'empire byzantin, le pape Jean I[er] se trouva dans une position extrêmement difficile. En 524, Théodoric le contraignit à faire le voyage de Constantinople. Théophane, *Chronographia*, Bonn, p. 261; Marcellinus, *Chron.*, an. 525, *P. L.*, t. LI, col. 490-941; S. Grégoire le Grand, *Dial.*, III, 2 sq. Ce fut la première fois qu'un pape fit son entrée dans la capitale byzantine : il y reçut de l'empereur, du patriarche et du peuple le plus brillant accueil. Le dimanche de Pâques, 30 mars 525, Jean I[er] célébra solennellement à la grande église selon le rite romain. Sa primauté fut reconnue publiquement à cette occasion : un trône plus élevé que celui du patriarche Épiphane lui fut dressé. *Dexter dextrum ecclesiæ insedit solium, diemque Domini resurrectionis plena voce romanis vocibus celebravit*, écrit le comte Marcellin. *Chronicon, loc. cit.* Cf. *Liber pontificalis*, *Vita Joannis I*; Théophane, *loc. cit.*; Nicéphore, XVII, 9, *P. G.*, t. CXLVII, col. 241.

V. Conclusion : justification du point de vue catholique et de l'attitude des papes dans l'affaire de l'Hénotique. — L'auteur grec d'une récente étude historique sur les causes du schisme entre l'Église romaine et l'Église orientale, Mgr Nectaire Képhalas, métropolite de Pentapole, après avoir résumé à sa manière l'histoire de l'Hénotique et du schisme acacien, ose poser les questions suivantes : « Nous le demandons, où apparaît dans toute cette histoire la puissance du pape? où voit-on la reconnaissance de l'infaillibilité du pape ? où est le droit divin ? où est la docilité et la soumission des autres Églises ? où sont tous ces privilèges que le pape d'aujourd'hui prétend lui avoir été attribués par les Pères antérieurs au schisme de Photius ? » Μελέτη ἱστορικὴ περὶ τῶν αἰτίων τοῦ σχίσματος, περὶ τῆς διαιωνίσεως αὐτοῦ, καὶ τοῦ δυνατοῦ ἢ ἀδυνάτου τῆς ἑνώσεως τῶν δύο Ἐκκλησιῶν, τῆς Ἀνατολικῆς καὶ τῆς Δυτικῆς, ὑπὸ τοῦ μητροπολίτου Πενταπόλεως Νεκταρίου, Athènes, 1911, t. I, p. 150.

De telles questions, sous une plume épiscopale, montreront l'importance pratique qu'a aujourd'hui encore l'étude impartiale de cette affaire de l'Hénotique. On aura la même impression, en parcourant les divers articles de la *Grande encyclopédie*, aux mots *Acace*, *Félix III*, *Monophysisme*, etc., où E.-H. Vollet rejette tous les torts sur les prétentions des papes « à une juridiction souveraine sur toutes les Églises ». Voir aussi le jugement, entièrement favorable à Acace et à Zénon, porté par H. Gelzer, dans le court résumé d'histoire byzantine qu'il a rédigé en supplément de Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2[e] édit., Munich, 1897, p. 921.

Pareilles interprétations des faits légitiment l'étendue donnée à cet article, où le lecteur de bonne foi trouvera les réponses les plus catégoriques aux railleuses questions du métropolite oriental, et aux

insinuations tendancieuses du collaborateur de la *Grande encyclopédie.* On y a vu l'attitude toujours identique de tous les papes qui se succédèrent pendant le schisme acacien, depuis saint Simplicius jusqu'à saint Hormisdas et à saint Jean Ier : fermeté constamment semblable à elle-même, sur la doctrine et sur la discipline générale, logique rigoureuse et esprit de suite continu, dont l'aboutissant fut le triomphe définitif de l'Église romaine après trente-cinq années de la plus déplorable séparation : triomphe, au surplus, reconnu par l'Orient, en 519, lors de la souscription de la formule d'Hormisdas, où il était dit au début : *quia in Sede apostolica citra maculam semper est catholica servata religio.* Denzinger-Bannwart *Enchiridion*, n. 171.

En face de ces heureux résultats de l'attitude des papes, les funestes conséquences de l'Hénotique continuent, aujourd'hui encore, à juger devant l'histoire l'attitude du patriarche Acace, de l'empereur Zénon et de ceux qui furent leurs partisans. L'Hénotique avait, en réalité, partagé l'empire romain en deux communions ennemies. Lorsque, à l'avènement de Justin Ier, la paix fut rétablie entre Constantinople et Rome, cette reprise des relations ne put guérir le mal sur tous les points. « Les arrangements pris à Constantinople étaient une chose, l'exécution dans les provinces orientales, une autre chose. Nous ne savons trop comment on s'y prit en Égypte ; ce qui est sûr, c'est que le concile de Chalcédoine n'y fut pas proclamé alors. En Syrie, avec quelques tâtonnements et beaucoup de prudence, on parvint à éliminer les évêques antichalcédoniens ; mais la plupart des moines résistèrent et se laissèrent chasser de leurs couvents plutôt que d'accepter les décrets impériaux... Telles furent les conséquences, directes ou indirectes, de l'Hénotique de Zénon. Hénotique veut dire édit d'union. On voit combien le nom répond à la chose. En deux patriarcats sur quatre, des organisations dissidentes, chancres ecclésiastiques dont on put constater les ravages quand Mahomet parut à l'horizon. Hors de l'empire, les trois Églises nationales de Perse, d'Arménie, d'Éthiopie, séparées de l'unité catholique. » Mgr Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, Paris, 1896, c. II, § 2 ; réédition de 1905, p. 44, 57.

Rien ne saurait prouver plus péremptoirement combien Rome avait raison de ne point accepter l'Hénotique et les essais de conciliation entre orthodoxes et hérétiques. Les faits n'ont que trop confirmé ce que la vigoureuse logique des papes n'avait cessé de répéter à Acace et à ses partisans, à savoir que ce n'est pas en taisant la vérité que l'on étouffe l'erreur. Il n'est point besoin de chercher ailleurs la justification de la constante sévérité des pontifes romains à l'égard d'Acace et de ses successeurs, même orthodoxes, qui ne consentaient pas à rayer son nom des diptyques comme ayant été un fauteur d'hérésie. Les documents et les lettres des papes fourniraient ample matière au développement de cette justification ; on peut en voir quelques extraits dans Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. P. Bélet, Paris, 1880, t. II, p. 264-269, sous ce titre : *Apologie d'Acace ; Défense du saint-siège.*

Sans répéter ici toutes les références semées au cours des pages qui précèdent, nous nous bornerons à signaler un petit nombre de travaux qui peuvent être regardés comme de véritables monographies, même lorsque les titres ne semblent pas formellement l'indiquer.

H. de Valois, *Observationes in Historiam ecclesiasticam Evagrii*, l. I, *De Petro Antiocheno episcopo qui Fullo cognominatus est, et de synodis adversus eum collectis* ; l. II, *De duabus synodis romanis, in quibus damnatus est Acacius*, Paris 1673, en appendice à l'édition d'Évagre, *P. G.*, t LXXXVI, col. 2885-2906 ; Bebelto, *De Henotico Zenonis*, Strasbourg, 1673, cité par Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1843, au mot *Enotico*, t. XXI, p. 283 ; G. Wernsdort, *De Henotico Zenonis imperatoris*, in-4°, Wittemberg, 1695 ; Berger, *Henotica orientalia*, Wittemberg, 1723 ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1712, t. XVI, p. 285-388, 756-769 ; *Histoire des empereurs*, Paris, 1738, t. VI, p. 472-530, 645-647 ; B. M. de Rubeis, *De una sententia damnationis in Acacium episcopum Constantinopolitanum post quinquennium silentii lata in synodo romana Felicis papæ III, dissertatio*, in-8°, Venise ; P. E. Jablonski, *De Henotico Zenonis*, in-4°, Francfort-sur-l'Oder, 1739 ; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, sæc. V, a. 14, § 4 ; a. 16, *De schismate Acacii* ; diss. XVIII, *De Zenonis imperatoris Henotico* ; XIX, *De causa Acacii*, Venise, 1771, p. 86, 88-90, 265-273, J. Hergenröther, *Photius Patriarch von Constantinopel : Sein Leben, seine Schriften und das Griechische Schisma*, Ratisbonne, 1867, t. I, p. 110-153, a un excellent chapitre sur Acace et le schisme acacien ; Wilh. Berth, *Kaiser Zeno* (*Inaug.-Dissert.*), in-8°, Bâle, 1894 ; E. Revillont, *Le premier schisme de Constantinople, Acace et Pierre Monge*, dans la *Revue des questions historiques*, 1877, t. XXII, p. 83-134.

L. SALAVILLE.

1. HENRI, hérésiarque. — I. Vie. II. Doctrine. III. Disciples.

I. VIE. — La vie d'Henri est mal connue. Rien ne prouve qu'il ait été d'origine italienne, comme on l'a affirmé et comme le répète encore G. Bonet-Maury, *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XIIe au XVe siècle*, Paris, 1904, p. 32. Un passage de saint Bernard, *Epist.*, CCXLI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 435, a porté à croire qu'il naquit à Lausanne et lui a valu l'appellation, assez fréquente, d'Henri de Lausanne ; en réalité, ce texte indique seulement qu'Henri dut quitter Lausanne dans les mêmes conditions peu flatteuses qui marquèrent ensuite son départ du Mans, de Poitiers, de Bordeaux. Divers auteurs, tels que Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1912, t. V, p. 710, et T. de Cauzons, *Histoire de l'Inquisition en France*, Paris, 1909, t. I, p. 244, le nomment Henri de Cluny ; or, d'après Albéric des Trois-Fontaines, *Chronic.*, an. 1148, dans les *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, Hanovre, 1874, t. XXIII, p. 839, et l'*Exordium magnum cisterciense*, dist. II, c. XVII, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 1025, 427, Henri fut un « moine noir », ce qui peut convenir à un cluniste, mais aussi à d'autres qu'aux clunistes. Saint Bernard le qualifie de moine apostat, ayant laissé l'habit de son ordre ; de même le biographe de saint Bernard, Geoffroy d'Auxerre, *Sancti Bernardi vita*, c. VI, n. 16, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 312. Les *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*, dans Mabillon, *Vetera analecta*, Paris, 1682, t. III, p. 312, en font un pseudo-ermite, et Hildebert de Lavardin, *Epist.*, l. II, epist. XXIV, *P. L.*, t. CLXXI, col. 242, le montre simulant par son habit la vie religieuse. Moine noir en rupture de vie religieuse et se vêtant d'un costume religieux d'ermite, en ces mots se résume tout ce que nous savons de ses origines.

Sur sa science les documents contemporains s'expriment diversement. Albéric des Trois-Fontaines le regarde comme un illettré. Hildebert de Lavardin dit qu'il se donna pour avoir des connaissances littéraires qu'il ne possédait point : les Actes des évêques du Mans précisent que c'était un beau parleur, dont on vantait la science, et que l'évêque du Mans, Hildebert de Lavardin, de retour de Rome, ayant su le prestige qu'il exerçait, le convainquit d'ignorance sur des choses élémentaires ; que, le novateur ayant répondu à une question d'Hildebert qu'il était diacre, celui-ci lui proposa de réciter ensemble le bréviaire, et Henri dut avouer qu'il en était incapable. Saint Bernard, de son côté, dit que le moine apostat et gyrovague se mit à mendier, *cumque mendicare cœpisset, posuit in sumptu Evangelium* (*nam litteratus erat*) *et, venale distrahens verbum Dei, evangelizabat ut manducaret.* A travers ces textes on discerne que, s'il avait été

moine, Henri n'avait pas reçu les ordres sacrés et probablement ne s'était guère livré aux études; mais il avait, avec une lecture telle quelle de l'Évangile, un talent de parole remarquable servi par un extérieur séduisant, ce qui explique sa réussite. Plus encore que les dehors de la science il affectait ceux de la sainteté. D'après les Actes des évêques du Mans, il prétendait que Dieu lui avait conféré, par une bénédiction, l'esprit des anciens prophètes qui lui permettait, à la seule inspection du visage, de découvrir les péchés les plus cachés des mortels. Il posait pour l'austérité rigide; mais, sur ce point, les textes du temps s'accordent à dire que la réalité ne correspondait pas aux apparences. Les protestants, qui saluent en lui un précurseur de la Réforme, s'inscrivent en faux contre leurs affirmations; Hauck lui-même, qui déclare pourtant que c'est une question de savoir si la belle image d'Henri dessinée par le protestantisme est plus ressemblante que la sombre peinture des écrivains du moyen âge, traite de « calomnie » l'accusation d'immoralité. *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1899, t. VII, p. 606. Ce jugement paraîtra sommaire et non exempt de parti pris, si l'on songe à la convergence des témoignages défavorables à Henri et aux circonstances dans lesquelles ils se produisent. Hildebert dit que la honte de sa vie devint manifeste et que *serpens ille crepuit apud nos patefacta pariter et ignominia vitæ et veneno doctrinæ.* Les Actes des évêques du Mans parlent d'entretiens dégénérant en libertinage. Leur récit ne s'impose pas au même degré. Mais nous apprenons de Geoffroy d'Auxerre, *loc. cit.*; cf. sa lettre sur divers miracles de saint Bernard, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 412, que saint Bernard n'eut, pour ruiner l'action d'Henri, qu'à démasquer sa « vie très mauvaise ». La lettre de saint Bernard, déjà citée, au comte de Toulouse et de Saint-Gilles nous offre un échantillon de cette polémique. *Frequenter siquidem*, écrit-il, *post diurnum populi plausum, nocte insecuta cum meretricibus inventus est prædicator insignis, et etiam cum conjugatis.* Et il invite le comte à rechercher comment Henri est sorti de Lausanne, du Mans, de Poitiers, de Bordeaux, *nec patet ei uspiam reversionis aditus, utpote qui fæda post se ubique reliquerit vestigia.* Évidemment ici, comme dans le texte d'Hildebert, il est question de faits de notoriété publique. Ni Bernard ni Hildebert n'étaient capables de les inventer; ils ne formulent pas un grief imaginaire, ils rappellent ou racontent ce qui est connu de beaucoup.

Les renseignements font défaut sur le rôle d'Henri à Lausanne. Le mercredi des cendres 1101, deux de ses disciples arrivèrent au Mans et proposèrent leur maître pour prêcher le carême. Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, accepta; se rendant en Italie, il chargea son archidiacre de l'accueillir. Henri s'attira vite les sympathies du peuple et l'hostilité du clergé. Dès sa rentrée au Mans, Hildebert l'éconduisit de son diocèse (juillet 1101). Cf., sur cette date, E. Vacandard, *Revue des questions historiques*, Paris, 1894, t. LV, p. 68, note 3. Nous ignorons les incidents qu'amena le passage d'Henri dans le Poitou et en Aquitaine. En 1135, arrêté par l'archevêque d'Arles, il comparut devant le concile de Pise, et y abjura ses erreurs. Saint Bernard, à qui il fut confié, lui écrivit, de Clairvaux, *ut ibi monachus fieret*, dit Geoffroy d'Auxerre. *Epist.*, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 412. Il ne semble pas qu'Henri se soit rendu à Clairvaux. S'il y alla, il n'y resta guère. Il reprit son existence vagabonde. Ce fut probablement à cette époque, peut-être même avant le concile de Pise, qu'il rencontra Pierre de Bruys et subit son influence doctrinale. Pierre le Vénérable dénonça Pierre de Bruys et son « pseudo-apôtre » Henri, dans le *Tractatus adversus petrobrusianos hæreticos*, entre 1137 et 1140. Voir, sur cette date, BRUYS (*Pierre de*), t. II, col. 1152; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909, p. 196-198. Henri parcourut le Languedoc; sa prédication eut un succès prodigieux. Saint Bernard, sollicité à plusieurs reprises d'aller le combattre, céda à de nouvelles instances du cardinal-légat Albéric d'Ostie (1145). Il se dirigea sur Bordeaux, et, de là, en passant par Bergerac, Périgueux, Sarlat et Cahors, sur Toulouse. Henri, qui s'y trouvait, prit la fuite. Bernard, ayant pour programme de visiter les principaux endroits où l'henricianisme s'était implanté, visita encore Verfeil et Albi. Des miracles, dont il ne mit pas en doute la réalité malgré l'extrême défiance qu'il avait de lui-même, ajoutèrent à l'effet de ses paroles. Cf. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 226, 228-229, 232-233. Il revint à Clairvaux, après un espace de temps qu'il qualifia de « court, mais non infructueux ». *Epist.*, CCXLII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 436. Henri fut bientôt saisi et livré à l'évêque de Toulouse, qui le condamna à la prison. Une détention perpétuelle fut vraisemblablement sa peine. On a prétendu, à tort probablement et par suite d'une confusion entre Henri et Éon de l'Étoile, qu'Henri fut jugé au concile de Reims (1148) et puni de la réclusion perpétuelle dans la prison de l'archevêque de cette ville. Cf. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 233, note 2.

II. DOCTRINE. — Henri commença par jouer au réformateur. Il attaqua les vices des prêtres et ameuta contre eux le peuple. Les Actes des évêques du Mans racontent que, en l'absence d'Hildebert, le clergé de cette ville reprocha par lettre au fougueux prédicateur d'avoir excité l'animosité populaire, déclaré les clercs hérétiques, et émis plusieurs propositions, qui ne sont pas spécifiées, contraires à la foi catholique; en outre, Henri, sans parler d'autres innovations relatives au mariage, aurait enseigné que *nec curarent sive caste sive inceste connubium sortirentur.* Si l'on pouvait admettre, avec l'éditeur d'Hildebert, dom Beaugendre, qu'Henri est le destinataire d'une lettre d'Hildebert, l. II, epist. XXIII, *P. L.*, t. CLXXI, col. 237-242, où est combattue l'erreur que les âmes des saints ignorent ce qui se passe dans cette vie et que, par conséquent, les prières qu'on leur adresse sont inutiles, on connaîtrait une des idées de l'hérésiarque. Mais tout contribue à rendre cette hypothèse bien invraisemblable : le ton de cette longue pièce; le fait qu'Hildebert, ayant appris que le novateur lui attribuait son propre sentiment, avait d'abord résolu, fort du témoignage de sa conscience, de se taire, et qu'il ne parle que pour arrêter les progrès de la théorie incriminée, ce qui suppose plus de temps qu'il n'y en eut entre le retour d'Hildebert et l'expulsion d'Henri; surtout le silence complet sur les agissements d'Henri au Mans. A partir de la rencontre d'Henri avec Pierre de Bruys, sa dogmatique se compléta d'emprunts faits à ce dernier. Il ne le copia point, cependant, de façon servile. Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus petrobrusianos*, præf., *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 723, dit : *Hæres nequitiæ ejus* (Pierre de Bruys) *Henricus cum nescio quibus aliis doctrinam diabolicam non quidem emendavit sed immutavit*, et il mentionne un volume qu'on prétend reproduire l'enseignement oral d'Henri et qui renferme plus que les cinq chefs d'erreur de l'enseignement de Pierre de Bruys; mais, parce qu'il n'est pas encore pleinement sûr de l'authenticité de ces doctrines, Pierre le Vénérable diffère leur réfutation jusqu'à ce qu'il ait acquis là-dessus une entière certitude (il ne parait pas avoir donné suite à ce projet). Henri n'avait aucunement partagé, au moins à ses débuts, l'horreur de Pierre de Bruys pour la croix; les Actes des évêques du Mans nous apprennent que ses disciples portaient, *ex doctoris consuetudine*, en guise d'étendard, des bâtons qui se

terminaient par une croix de fer. Les principes qu'ils lui attribuent après le concile de Pise cadrent substantiellement avec le pétrobrusianisme : à son instigation, les fidèles n'entrent pas dans les églises, rejettent l'eucharistie, dénient aux prêtres les dîmes, les offrandes, la visite des malades et le respect accoutumé. Saint Bernard s'accorde avec les Actes et ajoute quelques traits, *Epist.*, CCXLI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 434 : « Les basiliques sont sans fidèles, les fidèles sans prêtres, les prêtres sans l'honneur qui leur est dû, et enfin les chrétiens sans Christ. Les églises sont réputées des synagogues, le sanctuaire de Dieu ne passe plus pour saint, les sacrements ne sont plus estimés sacrés, les jours de fête sont frustrés de leurs solennités. Les hommes meurent dans leurs péchés; les âmes, hélas ! sont précipitées au tribunal terrible n'étant ni réconciliées par la pénitence ni munies de la sainte communion. Les petits enfants des chrétiens sont exclus de la vie du Christ, puisque la grâce du baptême leur est refusée. » Rejet du baptême des enfants, de l'eucharistie, du culte des églises, tels sont les points qu'Henri possède en commun avec Pierre de Bruys; il accentue l'antisacerdotalisme de Pierre et son antisacramentalisme.

III. DISCIPLES. — Henri séduisit les foules. Au Mans, il tourna le peuple contre le clergé; quand l'évêque Hildebert revint dans sa ville épiscopale et donna sa bénédiction, la multitude s'écria : « Nous ne voulons pas de tes bénédictions; bénis des ordures, si tu veux; nous avons un autre père, un autre pasteur, qui vaut beaucoup mieux que toi. » Cette effervescence tomba après le départ d'Henri, mais il en resta quelque chose. Les Actes des évêques du Mans disent: *eos enim Henricus se sibi illexerat quod vix adhuc memoria illius et dilectio a cordibus eorum deleri valeat vel depelli.* Tous n'imitèrent donc pas jusqu'au bout l'exemple de deux jeunes clercs, Cyprien et Pierre, qui avaient adhéré au pseudo-prophète, « grand piège du démon et écuyer célèbre de l'Antéchrist », mais qui « abandonnèrent cet ange des ténèbres » aussitôt qu'on lui enleva son masque. Cf. Hildebert, *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. CLXXI, col. 242.

En Languedoc et dans l'Albigeois, l'influence d'Henri fut considérable; la lettre de saint Bernard au comte de Toulouse et de Saint-Gilles révèle qu'il avait, pour ainsi dire, déchristianisé cette province. Les voies lui avaient été frayées, du reste, par ces hérétiques qu'avait condamnés le concile de Toulouse, en 1119, et qui rejetaient le baptême des enfants, le sacerdoce et le mariage. Cf. Labbe, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. X, col. 857. Parmi les henriciens figurèrent des gens du peuple, des tisserands, et aussi des notables, des gens d'épée médiocrement soucieux de dogmatisme, mais hostiles aux clercs et enchantés d'accueillir une prédication qui les dégageait des pratiques religieuses. La grande parole de saint Bernard secoua ces populations du Midi essentiellement mobiles Sauf à Verfeil, *ubi sedes est Satanæ*, dit Geoffroy d'Auxerre, *Epist.*, n. 6, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 414, il fit de nombreuses conversions. Le saint, de retour à Clairvaux, reçut des nouvelles si bonnes du Languedoc qu'il put croire à l'extinction prochaine de l'hérésie. Cf. *Epist.*, CCXLII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 436. Geoffroy d'Auxerre qui narre, non sans s'illusionner sur leur étendue, les succès de cette mission, dans la *Vita*, c. VI, n. 17, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 313, écrite à distance des événements, avait compris, sur l'heure, qu'il aurait fallu des prédications prolongées pour consolider les résultats obtenus. *Terra tam multiplicibus errorum doctrinis seducta opus haberet longa prædicatione*, écrivait-il en annonçant le retour de Bernard à Clairvaux. *Epist.*, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 412. L'hérésie henricienne proprement dite disparut peu à peu, mais pour revivre, transformée, dans l'albigéisme. C'étaient de vrais albigeois, et non des henriciens tout court, que les hérétiques dont il est question dans une lettre de Raymond de Toulouse au chapitre général de Cîteaux (1177). Vic et Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, nouv. édit., Toulouse, 1879, t. VI, p. 77-78, qui ont publié des fragments de cette pièce, confondent à tort, ici et ailleurs, par exemple p. 218, henriciens et albigeois. Cependant le nom d'henriciens subsista. Le 25 juillet 1236, les consuls d'Arles s'engageaient par serment à punir les vaudois, les henriciens, et leurs croyants et fauteurs. Cf. Papon, *Histoire générale de Provence*, Paris, 1778, t. II, Preuves, p. LXXVIII.

Les historiens ne manquent pas qui ont vu dans les henriciens des albigeois avant la lettre et dans leur chef Henri, ainsi que dans Pierre de Bruys, des partisans du dualisme manichéen, qui est la principale caractéristique de l'albigéisme. Voir t. II, col. 1154. Quelques textes semblent favoriser cette opinion. Geoffroy d'Auxerre, *Epist.*, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 411, nous apprend qu'Henri eut, à Toulouse, des adeptes parmi les tisserands *quos arianos ipsi nominant ;* or, les albigeois furent appelés tisserands et ariens. Voir t. I, col. 677. Albéric des Trois-Fontaines, *Chronic.*, an. 1148, regarde Henri comme le chef des poplitains, et le terme de poplitains ou poplicains servit à désigner les albigeois. Enfin, l'*Exordium magnum cisterciense*, dist. II, c. XVII, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 427, dit que saint Bernard se rendit à Toulouse *pro confutanda hæresi manichæorum.* En dépit de ces textes, il n'est pas prouvé qu'Henri, non plus que Pierre de Bruys, ait professé le néo-manichéisme des albigeois. Nulle part nous n'apercevons qu'il ait admis deux principes, ou qu'il ait condamné l'usage de la viande et le mariage; à ce dernier point de vue, les hérétiques anathématisés par le concile de Toulouse (1119) ont été plus que lui les précurseurs de l'albigéisme. L'auteur de l'*Exordium*, qui écrivait en pleine crise néo-manichéenne, vers 1210, a bien pu taxer faussement de manichéisme la doctrine d'Henri et ne pas la distinguer de l'albigéisme qui l'avait remplacée en bénéficiant de ses efforts et qui, tout en la complétant, s'était inspiré d'elle. Albéric des Trois-Fontaines, de date également postérieure, ne sait pas différencier des éonistes les poplitains auxquels il donne Henri pour chef; son témoignage est trop confus pour avoir de la valeur. Quant aux tisserands et aux « ariens » de Toulouse, ils ont été henriciens d'abord et plus tard albigeois; ceci était préparé par cela, sans qu'il faille identifier l'un et l'autre. L'albigéisme ou catharisme fut le grand confluent de la plupart des hérésies du moyen âge. L'hérésie henricienne, et d'autres qui présentent avec elle des ressemblances, celles de Pierre de Bruys, d'Éon de l'Étoile, de ce Pons de Périgueux que nous fait connaître le moine Héribert (vers le milieu du XIIe siècle), cf. *P. L.*, t. CLXXXI, col. 1721-1722, etc., se sont fondues avec le catharisme et ont facilité son expansion. Aucune d'elles n'avait soutenu le principe essentiel du catharisme, qui est le dualisme manichéen. Mais, en s'attaquant à l'Église et à sa hiérarchie, en rejetant, dans une mesure variable, les sacrements, elles avaient travaillé pour la cause cathare. Personne ne fit plus dans ce sens qu'Henri; il remua et commença d'ensemencer le terrain où l'hérésie cathare devait recueillir ses plus abondantes récoltes.

I. SOURCES. — Hildebert de Lavardin, *Epist.*, l. II, epist. XXIII-XXIV, *P. L.*, t. CLXXI, col. 237-242 (il n'est pas sûr que la lettre XXIII concerne Henri); les *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*, dans Mabillon, *Vetera analecta sive collectio veterum aliquot operum et opusculorum*, Paris, 1682, t. III, p. 312-320; Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus petrobrusianos hæreticos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 723, 728, 729; S. Bernard, *Epist.*, CCXLI-CCXLII, *P. L.*,

t. CLXXXII, col. 434-437; Geoffroy d'Auxerre, *Sancti Bernardi vita*, c. XI-XII; *Epistola quædam sancti Bernardi miracula recensens*, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 312-315, 410-416; Alain d'Auxerre, *Sancti Bernardi vita*, c. XXVI-XXVII, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 514-516 (reproduit, en grande partie, la *Vie* du saint par Geoffroy d'Auxerre); l'auteur de l'*Exordium magnum cisterciense*, dist. II, c. XVII, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 1025, 427-428; Albéric des Trois-Fontaines, *Chronic.*, an. 1148, dans les *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, Hanovre, 1874, t. XXIII, p. 839-840; Matthieu de Paris, *Hist. Angl.*, an. 1151, dans *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 723-724; Guillaume de Puy-Laurens, *Historia albigensium*, c. I, cf. c. VIII, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1833, t. XIX, p. 195-196, 200.

II. TRAVAUX. — Mabillon, *Sancti Bernardi opera omnia*, Præfatio generalis, § 6, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 47-52; Hecker, *Dissertatio de petrobruisianis et henricianis tanquam testibus veritatis*, Leipzig, 1728 ; J. Fuesslin, *Neue und unpartheische Ketzergeschichte der mittlern Zeit*, Francfort, 1770, t. I, p. 211-234; Pastoret, *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1814, t. XIII, p. 91-94; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845, t. I, p. 438-458; A. Sevestre, *Dictionnaire de patrologie*, Paris, 1854, t. III, p. 75-76; N. Peyrat, *Les réformateurs de la France et de l'Italie au XIIe siècle*, Paris, 1860, p. 77-78, 92-115, 376-389; L. Bourgain, *La chaire française au XIIe siècle d'après les manuscrits*, Paris, 1879, p. 157-161; Knöpfler, *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. V, col. 1714-1716; H. C. Lea, *A history of the Inquisition of middle ages*, Londres, 1888, t. I, p. 69-72; trad. S. Reinach, Paris, 1903, t. I, p. 78-82; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 75-97; E. Vacandard, *Les origines de l'hérésie albigeoise*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1894, t. LV, p. 65-83; *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 217-234; Hauck, *Realencyklopädie*, 3e édit., 1899, t. VII, p. 606-607; G. Bonet-Maury, *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XIIe au XVe siècle*, Paris, 1904, p. 32-35; T. de Cauzons, *Histoire de l'Inquisition en France*, Paris, 1909, t. I, p. 244-248.

F. VERNET.

2. HENRI VIII (1491-1547), roi d'Angleterre, fils et successeur d'Henri VII. — I. Le fils soumis de l'Église. II. Autour du divorce. III. Le chef suprême de l'Église d'Angleterre.

I. LE FILS SOUMIS DE L'ÉGLISE. — Henri VIII a toujours eu un goût prononcé pour les questions théologiques. On a dit que son père le destinait à l'archevêché de Cantorbéry, mais on n'en peut donner aucune preuve ; si ce projet a jamais existé, la mort du prince Arthur vint le mettre à néant en 1502, en faisant d'Henri l'héritier de la couronne. Il est certain toutefois qu'il était très précoce, et qu'il reçut une éducation très soignée dès son bas âge. Érasme le remarqua lorsqu'il n'avait que neuf ans. et lui adressa un poème latin pour répondre à une lettre très bien tournée où le prince lui demandait quelque chose de sa plume. Et plus tard Érasme témoignait qu'il avait étudié saint Thomas, Scot et les autres théologiens scolastiques.

Lorsqu'il monta sur le trône en 1509, il était tout prêt à exécuter les dernières recommandations de son père, qui l'adjurait d'être fidèle au pape, et en fait il entretint des relations d'amitié avec Jules II, qui lui envoya la rose d'or, et plus tard avec Léon X, qui récompensa ses bons offices en créant Wolsey cardinal en 1515. Ce fut à la demande du même pontife qu'il fit brûler publiquement les livres de Luther (1521), et Wolsey l'engagea à entrer en lice pour réfuter le traité *De captivitate babylonica Ecclesiæ*, où l'hérésiarque attaquait l'autorité du pape et tout le système de la théologie scolastique, et ne gardait que trois sacrements. La réponse d'Henri VIII parut en juillet 1521 sous ce titre : *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum, edita ab invictissimo Angliæ et Franciæ rege, et domino Hiberniæ, Henrico ejus nominis octavo*. Luther y est réfuté point par point, dans un latin élégant, et le raisonnement est bien conduit, quoiqu'un peu faible parfois. Henri est-il vraiment l'auteur de ce livre? La question a été traitée, t. V, col. 2558. Nous dirons seulement qu'Érasme le croyait, tout en pensant qu'il avait été aidé considérablement, et le dernier éditeur de cet ouvrage. L. Donovan, dont le travail a paru à New York en 1908, est arrivé à la même conclusion après un examen approfondi du pour et du contre. Quoi qu'il en soit, le livre fut présenté à Léon X le 2 octobre de la même année, et le pape accordait aussitôt une indulgence de dix ans et dix quarantaines à tous ceux qui le liraient. Le jour suivant était publiée la bulle qui conférait au roi d'Angleterre le titre de *défenseur de la foi*. Henri aurait voulu que le titre de *Roi très chrétien* lui fût donné, au préjudice du roi de France, et Jules II avait déjà consenti *in petto* à sa requête lors du concile de Pise, mais Léon X, avec lequel Louis XII s'était réconcilié, ne voulut pas exécuter l'acte de son prédécesseur, et l'autre titre fut trouvé. Clément VII le confirma plus tard. Il est intéressant de remarquer que ce titre n'était pas héréditaire, mais Henri le conserva après sa séparation de Rome, et il fut déclaré prérogative de la couronne d'Angleterre par un acte du parlement en 1543.

Luther répondit avec sa richesse habituelle de langage ; le roi, piqué au vif, chercha à faire supprimer la brochure par l'électeur de Saxe, mais n'en reçut qu'une fin de non-recevoir. Dédaignant d'écrire lui-même, il mit en œuvre les théologiens qu'il avait à son service, en Allemagne, le franciscain Mnener, en Angleterre, Fisher et Thomas Moore, et même Érasme, qui se décida à sortir de son prudent silence, et publia son opuscule *De libero arbitrio* (1524), où il attaque le point central du luthéranisme. Mais bientôt l'hérésiarque fournit à son adversaire une nouvelle occasion d'exercer son activité théologique. Christian II de Danemark lui avait dit que le roi d'Angleterre devenai favorable au protestantisme. La nouvelle était fausse mais ce fut assez pour que Luther écrivît à son ennemi une humble lettre où il offrait de rétracter tout ce qu'il avait dit contre lui. Malheureusement il s'avisa de dire que l'*Assertio* n'était pas l'œuvre d'Henri, et d'appeler Wolsey un monstre détesté de Dieu et des hommes. Le roi irrité composa (1526) un opuscule où il reproduisait en s'en moquant la lettre de Luther, tout en l'accusant d'avoir causé la révolte des paysans, et de vivre dans le péché avec une religieuse, puis il attaquait ses erreurs avec plus de force que dans le livre précédent, surtout la justification par la foi seule et la négation du libre arbitre. Luther répondit avec colère, mais Henri ne continua pas la discussion; il se contenta de faire représenter l'hérésiarque et sa femme sur la scène par des bouffons. Mais déjà un projet se formait dans l'esprit du roi, qui allait bientôt le faire recourir à son adversaire.

II. AUTOUR DU DIVORCE. — La passion d'Henri VIII pour Anne Boleyn changea l'orientation de sa vie. La jeune fille ne voulait pas se contenter d'être la maîtresse du roi; elle aspirait à partager son trône, et le seul moyen d'en arriver là était de faire déclarer invalide le mariage d'Henri avec Catherine d'Aragon. On a dit que ce moyen avait été suggéré au roi par Wolsey, mais on n'en a pas de preuves péremptoires. Quoi qu'il en soit, le souverain se sentit pris de scrupules à la pensée que Catherine avait été la femme de son frère. Il est vrai que Jules II avait accordé une dispense de l'empêchement d'affinité, mais le pape pouvait-il dispenser de ce qui est de droit divin? Alors on joua la comédie. Wolsey, en vertu de son autorité de légat, cita Henri devant un tribunal composé de lui-même et de l'archevêque de Cantorbéry, Warham, aux fins de prouver que son mariage avec Catherine d'Aragon était valide. Le tribunal ne siégea qu'une fois, sans prononcer de sentence; Henri signifia à la

reine qu'à cause du doute il ne pouvait plus cohabiter avec elle. Mais Catherine déclara solennellement que son mariage avec Arthur n'avait pas été consommé, et que par conséquent l'empêchement d'affinité n'existait pas. Wolsey fut d'abord embarrassé, mais il lui vint bientôt à l'esprit que dans ce cas restait l'empêchement d'honnêteté publique, et comme la bulle ne le mentionnait pas, le mariage n'en était pas moins invalide. Malheureusement pour sa théorie il se trouva que le bref envoyé par Jules II à Henri et à Catherine avait prévu cette circonstance.

Et cependant il fallait obtenir de Rome la déclaration que le mariage était invalide. Les négociations avec Clément VII ont été fort bien résumées, t. III, col. 73, jusqu'à l'excommunication du roi en 1533; nous n'y reviendrons pas, mais nous rappellerons que pendant ce temps Henri exerçait aussi son activité d'un autre côté.

L'appel de Catherine à Rome avait mis un terme à l'autorité des légats, et le roi lui-même semblait avoir abandonné toute idée de poursuivre le divorce, lorsqu'un théologien de Cambridge, Cranmer, voir t. III, col. 2026, lui donna l'idée de se passer du pape, en s'adressant à un certain nombre d'universités, dont l'opinion en cette matière lui donnerait une autorité suffisante pour se prononcer. Henri saisit cette idée avec empressement; sans doute il n'avoua pas le véritable but de Cranmer, car la rupture avec le saint-siège n'eut pas lieu, et même Clément VII promit de laisser toute liberté aux universités d'Italie. Il fut impossible de tirer une conclusion des réponses données par les universités. Quelques-unes dirent que le mariage était valide, d'autres qu'il était nul; d'autres le disaient contraire à la loi de Dieu, sans dire pour cela que la dispense de Jules II fût invalide. De ce nombre étaient Oxford et Cambridge, et cependant on avait exercé une pression considérable sur ces deux universités pour leur faire donner un avis conforme aux désirs du roi. Voir t. VI, col. 1156. D'ailleurs en aucun pays les universités n'étaient indépendantes. En France, François Ier tenait à rester en bons termes avec le roi d'Angleterre; en Italie, malgré la promesse du pape, l'empereur était tout-puissant, et on se garda bien de consulter les universités de ses États. Quant aux luthériens d'Allemagne, ils étaient prévenus contre Henri à cause de ses démêlés avec leur patriarche et même l'un d'eux publia en 1530 un livre en faveur de la reine. Ceci n'empêcha pas le roi de s'adresser à eux en 1531, par l'entremise de Simon Grynæus, un humaniste recommandé par Érasme. Mélanchthon dit que la prohibition du Lévitique appartenait à la loi positive, dont on peut être dispensé, tandis que le divorce est opposé à la loi naturelle. Il concluait en conseillant la polygamie. Ceci ne plut pas à Henri. Il envoya ambassade sur ambassade à Wittemberg, afin d'arracher aux théologiens de cette ville l'approbation du divorce; tout ce qu'il put obtenir fut une déclaration (1535) que le mariage avec une belle-sœur était contraire à la loi divine, mais les théologiens demandaient à être dispensés de donner une réponse sur le cas du roi. Zwingle répondit carrément que le mariage en question était contraire à la loi divine, dont aucun pape ne peut dispenser; Œcolampade fut du même avis. A Strasbourg, on partagea plutôt l'avis de Wittemberg, tout en reconnaissant que le divorce était un remède pire que le mal, et en conseillant la polygamie. Bucer fut ici comme ailleurs « le grand architecte des subtilités »; il oscilla entre Luther et Zwingle, et finit par ne prendre aucun parti.

Cependant Henri employait d'autres moyens pour s'adresser à Luther lui-même. Dès 1529, il s'était radouci à l'égard de son ennemi, et l'avait même loué dans une conversation avec Chapuis, ambassadeur de Charles-Quint, disant que, s'il avait mélangé l'hérésie à ses ouvrages, ce n'était pas une raison pour rejeter les nombreuses vérités qu'il avait mises en lumière. En 1531, il le fit approcher par Robert Barnes, ancien augustin qui avait dû fuir l'Angleterre à cause de ses opinions hétérodoxes, et s'était fixé à Wittemberg, où Luther lui donnait l'hospitalité. La réponse de l'hérésiarque est identique à celle de Mélanchthon. Il se préoccupe peu du pouvoir du pape, mais quand même le roi aurait péché en épousant la veuve de son frère, il commettrait un péché plus atroce en la répudiant cruellement. Il ferait beaucoup mieux de prendre une seconde femme, suivant l'exemple des patriarches.

L'idée de la polygamie ne souriait pas à Henri. Un enfant de la seconde femme n'aurait jamais été reconnu comme légitime en Angleterre, et comme la raison qu'il donnait pour le divorce était l'absence d'héritier mâle de la couronne, tout prétexte honnête lui échappait. Il fit coup sur coup deux tentatives près de Luther l'année suivante, mais sans plus de succès. Alors il se repentit d'avoir écrit contre le professeur de Wittemberg, et il alla jusqu'à publier une traduction de la lettre que celui-ci lui avait écrite en 1525, disant en même temps qu'il avait été poussé à écrire son livre par Wolsey. Mais ceci n'adoucit pas Luther. Une nouvelle ambassade en 1535 ne réussit pas mieux que les précédentes, et la réaction contre le protestantisme qui eut lieu après le divorce d'Anne de Clèves irrita les réformateurs allemands. Mélanchthon souhaita qu'un régicide vînt délivrer la terre de ce monstre. Luther se contenta de l'invective, où il était passé maître; Henri VIII, écrivait-il en 1540, n'est pas un homme, mais un démon incarné.

Dès 1529, Henri avait été lancé dans une autre voie, qui allait le mener à la rupture complète avec Rome. Thomas Cromwell, fils d'un forgeron de Putney, qui ajoutait à ce métier celui de foulon, tout en tenant une hôtellerie, entra à son service après la disgrâce de Wolsey, qu'il servait habilement depuis plusieurs années. Il fut le premier à suggérer au roi l'idée d'abolir la juridiction papale en Angleterre, et de mettre ainsi fin à l'anomalie qui résultait de l'existence de deux juridictions dans le même royaume. Henri n'était pas prêt, mais l'idée fit son chemin dans son esprit, et la consultation des universités à propos du divorce fut un avertissement donné au pape qu'on pourrait bien se passer de lui, si sa décision n'était pas celle qu'on attendait. En 1531, il fit un pas de plus. Il demanda à la convocation ou assemblée du clergé de la province de Cantorbéry de le reconnaître comme « protecteur et seul chef suprême de l'Église et du clergé en Angleterre ». L'assemblée, qui venait de se laisser imposer une amende de cent mille livres sterling, trouva la prétention exorbitante, et chercha à adoucir les termes, mais le roi ne voulut rien entendre : tout au plus permit-il d'insérer le mots *post Deum* après *supremum caput*. L'archevêque Warham trouva un moyen de sortir de la difficulté, en employant une phrase élastique qui peut avoir bien des sens; il ajouta à la formule proposée par le roi : « autant que la loi du Christ le permet ». Et comme personne n'élevait la voix pour seconder sa proposition, l'archevêque la déclara votée d'après le principe : Qui ne dit rien consent. La convocation d'York imita celle de Cantorbéry, et ainsi Henri acquit un nouveau titre qui lui donnait toute l'autorité nécessaire en cas de rupture avec Rome. Il ne tarda pas à réclamer tous les droits que lui conférait ce titre. L'année suivante, il fit écrire sous ses yeux une *supplication* au nom de la Chambre des Communes. On s'y plaignait entre autres choses de ce que le clergé réuni en convocation pût faire des lois et des constitutions sans l'assentiment du roi, et de ce que les laïques fussent tenus de se soumettre à ces lois

sans qu'elles leur eussent été déclarées en langue vulgaire. Les ordinaires répondirent en rappelant leurs privilèges, fondés sur l'Écriture et les canons, et en appelèrent même au livre du roi contre Luther, où il soutenait les mêmes principes. Ils consentaient cependant à lui soumettre les canons qu'ils pourraient faire, pourvu qu'il ne s'agît pas de matières de foi. Mais Henri entendait bien être chef suprême, même en matière de foi, et il fit tenir au clergé trois articles qui, après quelques tergiversations, furent acceptés. Le 16 mai, l'archevêque Warham, la mort dans l'âme, remit au roi le document connu sous le nom de *Soumission du clergé*. Les évêques y promettaient : 1° de ne porter ni canons, ni lois, ni ordonnances sans l'assentiment du roi ; 2° de soumettre à une commission royale les canons déjà existants, et de supprimer ceux qui seraient reconnus contraires aux lois de Dieu ou du royaume ; 3° de soumettre à l'assentiment du roi ceux des anciens canons maintenus par la commission. Le même jour, Thomas Moore donna sa démission de chancelier.

Ce n'était pas encore la rupture définitive; Henri comptait bien y arriver, mais il n'était pas prêt. Pour le moment il se contenta de réduire les annates à 5 0/0 du revenu des évêchés, et de favoriser en sous-main l'introduction et la publication dans le royaume de certains livres entachés d'hérésie, tout en condamnant à mort les hérétiques. Cependant l'appel à Rome de la reine laissait suspendue sur sa tête l'obligation de comparaître en personne devant le tribunal du pape ; il chercha par tous les moyens à y échapper. Il fit plaider que la citation était contre les privilèges du royaume, et obtint que les universités de Paris et d'Orléans la déclarassent invalide. François I[er] promit d'épouser sa cause; il ne s'imaginait pas que son allié pût aller aussi loin qu'il irait.

Warham étant mort le 22 août 1532, Henri donna l'archevêché de Cantorbéry à Cranmer, sûr de trouver en lui un instrument docile. Voir t. III, col. 2026. Les bulles furent obtenues de Rome le 22 février 1533; le 25, le nouvel archevêque déclarait invalide le mariage du roi avec Catherine, puis le 28, il proclama la validité de celui que le roi avait contracté secrètement avec Anne Boleyn le 25 janvier précédent. La prétendue reine fut couronnée le 1[er] juin, jour de la Pentecôte. Le 11 juillet, le pape excommuniait Henri. Celui-ci ne rompit pas encore ouvertement avec le saint-siège, car il consentit à ce que le roi de France négociât avec Clément, qui vint le voir à Marseille en octobre, et envoya même deux ambassadeurs, Bonner et Pierre Vannes. Mais Bonner en appela au concile général, ce qui offensa Clément VII et François I[er]; cependant l'un et l'autre se radoucirent, et du Bellay, évêque de Paris, fut envoyé à Rome dans l'espoir d'arranger les choses. Malgré son optimisme, le consistoire du 2 mars 1534 décida que le mariage d'Henri et de Catherine était valide. Le pape se rallia à l'avis des cardinaux, et prononça dans ce sens une sentence définitive.

Mais il était trop tard pour arrêter le roi d'Angleterre. Déjà, vers la fin de l'année précédente, le conseil royal avait décidé que le pape n'avait pas plus d'autorité en Angleterre qu'aucun autre évêque étranger, et dorénavant il fut désigné sous le nom d'évêque de Rome. La sentence du 2 mars ne fit que précipiter les événements. On imposa à tous le serment de maintenir l'acte de succession. More et Fisher refusèrent de jurer, à cause du préambule qui déclarait invalide le premier mariage du roi; ils furent enfermés à la Tour, d'où ils ne sortirent que pour aller au supplice.

Cranmer n'eut pas de peine à faire admettre la suprématie royale par le clergé séculier et régulier; il trouva cependant de la résistance chez les religieux mendiants, les chartreux et les brigittins.

III. Le chef suprême de l'Église d'Angleterre. — Voici donc Henri chef suprême de l'Église d'Angleterre; ce fut le titre qu'il prit, titre qui scandalisa même Luther. Il fit Cromwell son vicaire général, et Cranmer, aussi bien que les autres évêques, durent s'incliner devant ses ordres.

Alors commença la persécution sanglante. Les premiers martyrs furent trois prieurs chartreux et un religieux brigittin (4 mai 1435), exécutés pour leur fidélité au pape, tandis qu'un mois plus tard quatorze anabaptistes hollandais étaient brûlés dans diverses villes du royaume pour le crime d'hérésie. Bientôt Fisher, voir t. V, col. 2558, et More furent décapités, ce qui remplit d'horreur l'Europe entière. Paul III, qui avait créé Fisher cardinal et n'avait réussi par là qu'à rendre le roi plus furieux, prépara une bulle d'excommunication dans laquelle il déposait Henri et déliait ses sujets du serment de fidélité. Mais comme il ne pouvait trouver d'assistance parmi les souverains d'Europe pour en assurer l'exécution, il en retarda la publication, qui eut lieu seulement trois ans plus tard, et la bulle n'entra jamais en Angleterre.

Cependant Henri craignait un mouvement contre lui de la part de l'empereur, et il fit faire des démarches auprès des protestants d'Allemagne. Ceux-ci consentirent à l'aider pourvu qu'il acceptât la Confession d'Augsbourg; mais le roi n'était pas décidé à abandonner la doctrine catholique pour celle de Luther, et Gardiner lui fit remarquer que ce n'était pas la peine de rejeter l'autorité du pape pour se soumettre à celle des hérétiques allemands. La tentative de rapprochement n'eut pas de suite, et Henri consacra son activité à exercer sa suprématie en Angleterre. Ce fut une véritable tyrannie. Personne ne songeait à lui résister. La noblesse avait perdu son indépendance, le peuple n'avait pas de chef, les évêques tremblaient devant lui, aussi bien les partisans des nouvelles doctrines que ceux qui avaient accepté la séparation d'avec Rome à leur corps défendant. Cromwell, comme nous l'avons vu, était déjà vicaire général, et comme tel siégeait avant l'archevêque de Cantorbéry; mais cela ne lui suffit pas, et, sur le conseil de deux de ses créatures, il décida de faire un pas de plus, pour porter à son comble la dégradation des évêques. Le 18 septembre 1535, l'archevêque, par une circulaire, informait les autres prélats que le roi, ayant l'intention de faire une visite générale, avait suspendu les pouvoirs de tous les ordinaires du royaume. Les évêques se soumirent humblement, et au bout d'un mois présentèrent une pétition à l'effet d'être rétablis dans leur autorité. En conséquence, chacun d'eux reçut une commission qui l'autorisait, suivant le bon plaisir du roi et comme son représentant, à exercer ses pouvoirs épiscopaux... dans son diocèse. Tout cela devait se faire sous la surintendance du vicaire général, et comme il ne pouvait être partout à la fois, on devait obéissance à ses délégués comme à lui-même.

Cromwell se mit alors en devoir d'exécuter un dessein qu'il entretenait depuis plusieurs années : nous voulons parler de la dissolution des monastères. Henri accepta avec enthousiasme, parce qu'il voyait là un moyen de remplir ses coffres, et Cranmer ne fut pas moins favorable à une mesure qui le débarrassait des plus fermes soutiens de l'ancienne croyance. L'opération commença par une visite générale des monastères, faite par Cromwell et ses émissaires, sous prétexte de les réformer, mais en réalité pour trouver des raisons de les supprimer, afin de s'emparer de leurs biens. Aussi les rapports des visiteurs représentent-ils les monastères comme des repaires de paresse et d'immoralité. Exception était faite pour les maisons les

plus importantes, dont les supérieurs siégeaient au Parlement et pouvaient se défendre, tandis que les autres ignoraient le plus souvent les accusations portées contre eux. Une loi fut votée qui dissolvait environ trois cent quatre-vingts monastères, tout en laissant au roi la faculté de les rétablir. Il en rétablit une centaine, en ayant soin de se faire payer cette faveur par d'abondants subsides. Les supérieurs des maisons supprimées reçurent une pension; quant aux moines, ceux qui n'avaient pas vingt-quatre ans furent déliés de leurs vœux; les autres furent dispersés dans divers monastères s'ils voulaient rester en religion, sinon, on leur promit des emplois suivant leur capacité. Les religieuses reçurent pour toute indemnité une robe, et on leur dit de se tirer d'affaire comme elles pourraient.

Le résultat de cette suppression fut un formidable soulèvement dans les comtés du nord, où les gens étaient demeurés attachés aux anciennes doctrines, et où ils étaient soutenus par leur clergé, que l'éloignement de la cour rendait plus indépendant. Henri réussit à pacifier l'insurrection en faisant des promesses qu'il ne tint pas, et lorsque les révoltés prirent de nouveau les armes pour exiger l'exécution des promesses, le roi avait eu le temps de réunir des troupes de manière à intercepter leurs communications, et il les défit facilement. Il n'en devint que plus excité à détruire les monastères; les grandes abbayes eurent maintenant leur tour, et il faut avouer que les abbés, dont vingt-huit siégeaient au Parlement, n'osèrent même pas élever la voix pour chercher à détourner le coup qui les menaçait, Ils livrèrent leurs monastères sans trop de difficulté, et leur lâcheté ne fait que rendre plus dignes d'admiration les trois abbés de Glastonbury, Reading et Colchester, qui furent martyrisés (1539) et sont maintenant honorés comme bienheureux.

Le 7 janvier 1536, Catherine d'Aragon était morte. Henri s'en réjouit fort, car cette mort faisait disparaître un danger de guerre avec l'empereur, et Anne Boleyn fut heureuse d'être débarrassée d'une rivale, mais elle ne jouit pas longtemps de son bonheur. Le roi commençait à se lasser d'elle, et il avait jeté les yeux sur une de ses demoiselles d'honneur, Jane Seymour. Des imprudences d'Anne donnèrent occasion de l'accuser d'adultère, et, sur l'ordre d'Henri, Cranmer, qui avait en 1533 déclaré leur mariage valide, le déclara nul trois ans après. Anne fut décapitée le 19 mai 1536, et, le 30 du même mois, le roi épousait Jane Seymour, qui mourut le 24 octobre de l'année suivante, quelques jours après avoir mis au monde un fils, le futur Édouard VI.

Pendant ce temps, Henri n'oubliait pas qu'il était le chef suprême de l'Église; nous avons dit, t. I, col. 1283, quelle fut son activité théologique à cette époque. Jusque-là il s'était opposé à la diffusion de la Bible en langue vulgaire, et il en donnait d'excellentes raisons, lorsqu'en 1530 il commanda qu'on remît aux autorités toutes les traductions anglaises des saintes Écritures. « A cause de la malignité des temps, disait-il, il vaut mieux laisser aux docteurs le soin d'expliquer la Bible, que d'en permettre la lecture à tout venant. » Cette sévérité avait été excitée par une traduction du Nouveau Testament faite sous la direction de Luther par l'ex-franciscain Tyndal, et publiée en 1526. Mais dans cette même proclamation le roi donnait à espérer qu'une traduction officielle par des savants catholiques pourrait être publiée quand les opinions erronées auraient cessé d'avoir cours. Cranmer ne laissa pas tomber cette promesse; il la rappela souvent à Henri, et enfin, aidé par le vœu de l'assemblée du clergé et par la recommandation de Cromwell, il obtint l'autorisation de faire imprimer une version anglaise de la Bible. Cette édition parut en 1537 sous le nom de Thomas Matthew, qui n'était qu'un pseudonyme. En réalité, elle contenait le Nouveau Testament de Tyndal avec quelques parties de l'Ancien Testament du même traducteur; le reste était l'œuvre d'un ex-augustin du nom de Coverdale. Cromwell ordonna qu'un exemplaire de cette Bible fût mis dans toutes les églises, afin que chacun pût y avoir libre accès.

Les protestants d'Allemagne avaient été choqués par les six articles de doctrine promulgués en 1536 Voir t. I, col. 1284. Pour les adoucir, Henri, sur le conseil de Cromwell, décida en 1539 d'épouser Anne, sœur du duc William de Clèves, ce qui, en le rapprochant des princes protestants, le mettait à l'abri d'une alliance possible contre lui entre l'empereur et le roi de France. Mais il vit bientôt qu'une telle alliance n'était pas à craindre, et qu'une tendance vers le protestantisme ne servirait guère ses intérêts en Europe. Il y eut donc une réaction, dont le résultat fut la rupture du mariage du roi avec Anne de Clèves, et la disgrâce de Cromwell, qui était le principal soutien de l'hérésie en Angleterre. Il fut enfermé à la Tour, et décapité le 28 juillet 1540. Le 30 du même mois, Henri accentuait le caractère qu'il voulait donner à son Église en faisant exécuter six victimes, dont trois favorisaient le luthéranisme, tandis que les trois autres refusaient de reconnaître la suprématie royale : il voulait rester catholique sans le pape. Il continua jusqu'à la fin de faire mourir d'un côté des papistes comme la vénérable Marguerite Pole, comtesse de Salisbury, et de l'autre des hérétiques comme Anne Askew. Pendant ce temps ses affaires domestiques lui créaient des soucis. Catherine Howard avait succédé à Anne de Clèves, mais le roi apprit bientôt qu'elle avait mené jadis et menait encore après son mariage une vie dissolue; il eut bientôt fait de la faire décapiter, le 12 février 1542. L'année suivante, il épousait sa sixième femme, Catherine Parr, qui lui survécut, non sans avoir couru quelques dangers à cause de ses tendances protestantes. Le concile de Trente était assemblé lorsqu'Henri VIII mourut, le 28 janvier 1547.

Voir les ouvrages cités aux articles Anglicanisme, t. I, col. 1301; Cranmer, t. III, col. 2031; et surtout Gardiner, t. VI, col. 1156.

A. Gatard.

3. HENRI DE BAUME, frère mineur, est surtout connu par ses relations avec sainte Colette, dont il fut le directeur pendant trente-cinq ans. Fodéré, qui était assez bien placé pour être renseigné, le dit « natif de la Franche-Comté, de noble et illustre famille. » Il mentionne « noble Alard de Baume, frère du vénérable P. Henry. » Alard est appelé aussi de La Roche. Une de ses filles entra chez les colettines et, devenue sœur Perrine de Baume, elle fut la compagne de la sainte, dont elle a écrit l'histoire. On ignore la date de la naissance du P. Henri et celle de son entrée en religion. On sait seulement qu'en 1406, il prêchait à Bray-sur-Somme, à quatre lieues de Corbie, quand sainte Colette, encore recluse, lui demanda de venir la trouver. Ensemble ils allèrent à Nice, où était le pape Benoit XIII, qui reçut Colette dans l'ordre de sainte Claire, encouragea ses projets de réforme et la recommanda au P. Henri. Depuis lors, la vie de celui-ci se confond avec celle de la réformatrice : il l'accompagne dans ses voyages, la suit dans ses fondations et meurt pieusement en sa présence, dans la chapelle du monastère de Sainte-Claire à Besançon, le 23 février 1439, laissant après lui la réputation d'un directeur expérimenté et d'un saint religieux.

La vie du P. Henri est donc assez peu connue; la question des écrits qu'on lui a attribués, longtemps obscure, semble aujourd'hui définitivement tranchée. Le premier, qui a pour titre : *De mystica theologia*

seu de triplici via ad sapientiam, avait trouvé place dans les anciennes éditions des œuvres de saint Bonaventure. Les critiques le regardaient comme apocryphe et les derniers éditeurs du docteur séraphique leur donnent raison. Il n'est pas davantage du P. Henri, car, nous disent-ils, sur plus de cinquante manuscrits qui sont connus, le plus grand nombre l'attribuent à Hugues de Balma, en ajoutant à son nom le qualificatif de chartreux. Voir ce nom. C'était la conclusion à laquelle était arrivé Mgr Douais, dans son étude sur l'auteur du *Stimulus amoris*.

Ce second opuscule avait également figuré dans plusieurs éditions de saint Bonaventure; maintes fois il avait été édité sous son nom, quelquefois sous celui d'Henri de Baume. Les nouveaux éditeurs l'ont également rejeté ; toutefois ils l'ont publié à part, en lui rendant sa forme originale et en le restituant à son véritable auteur, frère Jacques de Milan, qui vivait à la fin du XIIIe siècle. Ce *Stimulus* original est, à première vue, bien différent de celui qui était connu. C'est que ce dernier n'est qu'un remaniement de l'opuscule de Jacques de Milan, dont on a bouleversé l'ordre des chapitres, et auquel on a fait des additions empruntées pour la plupart à saint Bonaventure. Quel est l'auteur de ce recueil? La question est sans grand intérêt, puisque nous ne sommes pas en présence d'un ouvrage nouveau. On trouve encore dans ce *Stimulus* remanié un autre petit opuscule, également attribué à Henri, sous le titre de *Meditationes ante et post missam*, ou bien *Qualiter sacerdos debet esse ordinatus in missa*. Ce n'est qu'une adaptation d'un opuscule authentique de saint Bonaventure et non un travail personnel.

Inutile de parler du *Liber de consolatione interna*, qu'on a également attribué à Henri : la question est depuis longtemps définitivement jugée. Que nous reste-t-il donc de lui, puisque le livre *De revelationibus et gratiis B. Colettæ a Deo acceptis*, qu'il avait composé, dit-on, fut brûlé par ordre de la sainte ? Tout ce qui reste, ce sont quelques lettres autographes conservées aux monastères des clarisses de Gand et de Besançon. Le sceau original du P. Henri existe au musée franciscain du couvent généralice des capucins à Rome.

Fodéré, *Narration historique des couvens de l'ordre de Saint-François en la province de Bourgogne. Description des monastères de Sainte-Claire*, Lyon, 1619 ; Silvère d'Abbeville, *Histoire chronologique de la B. Colette*, Paris, 1628; Ubald d'Alençon, *Documents sur la réforme de sainte Colette en France*, dans *Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, 1909, t. II; *Les deux Vies de sainte Colette par Pierre de Vaux et sœur Perrine de Baume*, Paris, 1911; Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 392 sq.; Bonelli, *Proromus ad opera omnia sancti Bonaventuræ*, Bassano, 1767; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Douais, *De l'auteur du Stimulus amoris*, Paris, 1885; S. Bonaventure, *Opera omnia*, Quaracchi, 1898, t. VIII, p. XI; *Stimulus amoris Fr. Iacobi Mediolanensis*, Quaracchi, 1905; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., Inspruck, 1906, t. II, col. 870.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

4. HENRI DE GAND, surnommé le *Doctor solemnis*, occupe une place de première importance parmi les penseurs belges du moyen âge. A côté de saint Thomas, qui le précède de quelques années à l'université de Paris, et de Duns Scot, qui le suivra de près et attestera son mérite en combattant ses opinions plus souvent encore que celles du docteur d'Aquin, il est un des représentants les plus originaux de la scolastique. Mais autant ses doctrines, de tout temps prisées, étudiées et commentées, retinrent l'attention sur ses œuvres, autant les détails de son existence furent vite négligés et livrés à l'oubli, au point que, comme il arrive en pareil cas, la légende prit bientôt la place que l'histoire laissait inoccupée. Aujourd'hui nous ne possédons, de sa biographie, qu'un très petit nombre d'éléments certains.

Henri naquit à Gand, au commencement du XIIIe siècle. Les plus anciens manuscrits l'appellent *Henricus de Gandavo*. Un de ses contemporains, le chroniqueur Gilles li Muisis, le nomme *Magister Henricus ad plagam de Gandavo*. Des documents postérieurs le désignent encore *Henri Goethals* ou, en latinisant ce dernier nom, *Henricus Bonicollius*. En 1567, pour le curé Meyerus, il est *Henricus Mudanus, Henricus a Muda*. L'année de sa naissance est inconnue. En 1267, il était à Tournai, où il semble qu'il ait habité une maison appartenant au chapitre, rue de la Lormerie. D'après un écrivain de cette époque, Jean de Thiebrode, il fut distingué et élevé aux dignités ecclésiastiques par l'évêque Philippe Mouskes (1274-1282). Il était déjà archidiacre de Bruges quand, en 1276, il prononça sa première *Disputatio de quodlibet*. Dans les milieux théologiques de Paris, il jouissait d'une grande considération, car on le voit mêlé à toutes les questions importantes qui s'y agitaient alors. Lui-même atteste qu'il assista, dans cette ville, à une réunion de théologiens, où il eut l'occasion de s'associer à une condamnation de doctrines erronées, prononcée au nom de l'évêque. En 1282, nous le rencontrons de nouveau délibérant avec les théologiens de la Sorbonne sur les privilèges octroyés aux ordres mendiants par rapport à la confession; et dans ce débat, qui passionnait les esprits, il n'hésite pas à se ranger résolument du côté des ordinaires et à entrer en lice avec saint Bonaventure. La renommée d'Henri était arrivée jusqu'à la cour de Rome. Dans un procès pendant entre le chancelier de Paris et l'université, le pape Martin IV, en tranchant lui-même quelques points du litige, remet la décision de plusieurs autres aux évêques d'Amiens et de Périgueux, assistés d'Henri: *Discretus vir magister Henricus de Gandavo, archidiaconus Tornacensis*. Dans ces qualificatifs, deux traits sont à relever : Henri est *magister*, c'est-à-dire docteur en théologie, et, depuis 1277, il prend ce titre en tête de ses écrits; de plus, vers le même temps, entre Pâques de 1278 et Pâques de 1279, il fut promu de l'archidiaconat de Bruges à celui de Tournai, qui ressortissait d'ailleurs au même ordinaire. A partir de 1284, il dut faire plusieurs fois le voyage de Tournai à Paris et *vice versa*, car nous le retrouvons tour à tour dans l'une et dans l'autre de ces deux villes. Jean de Thiebrode assigne l'an 1293 comme date de sa mort, mais sans en indiquer le lieu. Nous savons d'ailleurs, par un document non suspect, qu'elle arriva le 29 juin. Son quinzième et dernier *Quodlibetum* est de la fête de Noël 1291 ou de la fête de Pâques 1292.

Telles sont, d'après les travaux les plus récents, ceux surtout du P. Ehrle et du P. Delehaye, les seules données sûres concernant la vie d'Henri de Gand. Tout ce que la foule des biographes, gent moutonnière, y ajoute depuis des siècles est purement fantaisiste ou controversé. Fantaisiste et sans aucun fondement sérieux, la fixation de sa naissance à l'année 1217; fantaisiste également, son stade d'études à Cologne, où il se serait rencontré avec saint Thomas aux leçons d'Albert le Grand. A-t-il enseigné en Sorbonne, comme on l'a souvent affirmé? Ce point reste douteux. En revanche, il est faux qu'il ait appartenu à l'ordre des servites, ainsi qu'on l'admettait naguère presque universellement; à plus forte raison faut-il tenir pour légendaire son voyage en Italie avec saint Philippe Benizzi, entrepris, disait-on, pour défendre auprès de Martin IV (1281-1285), puis d'Honorius IV (1285-1287), l'ordre naissant, déjà menacé de suppression. Dans un endroit des *Quodlibeta*, Henri dit clairement

que la règle de saint Augustin, adoptée par les servites, lui est étrangère; et nous possédons, des dépenses de voyages faites par le général de l'ordre pendant la période 1285-1300, un *Diarium* très détaillé, où le nom d'Henri n'est pas même mentionné. Il n'y a plus personne qui admette comme authentique une bulle d'Innocent IV par laquelle il aurait été nommé « protonotaire apostolique du saint-siège avec des pouvoirs s'étendant non seulement à Paris et à tous les diocèses de France, mais encore à celui de Tournai ». Or, c'est de cette pièce apocryphe qu'on tirait jadis une foule de détails biographiques, notamment la naissance en 1217 et la promotion au doctorat en 1245 ou 1246. Enfin, la famille et le nom de famille du docteur solennel demeurent pour nous une énigme. Il résulte des dernières recherches que ses rapports avec la noble lignée des Goethals ou Bonicollii ont été, selon toute vraisemblance, inventés par des généalogistes complaisants. D'autre part, les deux appellations de *Gandavensis* (*a Gandavo*) et *Mudanus* (*a Muda*) ne paraissent point être des désignations patronymiques, mais de simples indications d'origine : elles s'expliquent tout naturellement par l'usage, cher aux lettrés, de prendre, surtout lorsqu'ils s'expatriaient, le nom de leur lieu de naissance.

Parmi les ouvrages d'Henri de Gand, il faut surtout mentionner : 1° les *Quodlibeta*, au nombre de quinze. Ce sont autant de dissertations ou de conférences sur les problèmes les plus variés. Ils nous donnent un aperçu intéressant des sujets agités dans les écoles de Paris et leurs annexes vers la fin du XIIIe siècle. La plupart de ces sujets se rapportent à la psychologie, mais il y a aussi nombre de thèses de cosmologie et de métaphysique, sans compter des chapitres de nature purement canonique ou théologique. Il arrive parfois, bien que rarement, que l'auteur, entraîné par l'esprit du temps, tombe dans des minuties d'une subtilité excessive. Le recueil des *Quodlibeta* a été édité à Paris, en 1518 (c'est le premier texte imprimé où se rencontre le nom de Goethals); à Venise, avec les commentaires de Zuccolius, en 1608; dans la même ville, 2 in-fol., 1613. On annonce que M. A. Pelzer en prépare une nouvelle édition. 2° Une *Summa theologica*, qui est restée inachevée et ne contient en réalité qu'un prologue et une théodicée. Mêlant, comme on le faisait alors, la philosophie à la théologie, elle débute par une étude remarquable sur les fondements ontologiques de la vérité. Elle a été imprimée à Paris en 1520, et réimprimée à Anvers, en 1639, puis à Ferrare en 1646. 3° *Liber de scriptoribus illustribus*, édité pour la première fois à Cologne, en 1580. Hauréau en a contesté l'authenticité; *Mémoire sur le livre De viris illustribus, attribué à Henri de Gand*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, t. XXX, 2e partie, p. 349 sq.; *Notices extraites de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1895, p. 162-173; mais ses arguments, purement internes, n'ont pas convaincu tout le monde. 4° Un *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, et 5° un *Traité de logique*. Ces deux ouvrages n'ont pas été imprimés. La Bibliothèque nationale de Paris possède un exemplaire des *Commentarii in VIII libros Physicorum*, n° *16609*, mais il est incomplet et ne contient que des parties relatives aux l. IV-VIII. Quant au *Traité de logique*, il en existe un exemplaire à la bibliothèque de la ville de Bruges et un autre à la bibliothèque d'Erfurt. Il nous reste aussi, en manuscrit, plusieurs ouvrages d'exégèse, de morale et d'ascétisme, notamment : 6° des *Sermons* (mss de Saint-Omer et de la Bibliothèque nationale); 7° une explication *Super prima capita Genesis;* 8° un traité *De virginitate* (mss de la bibliothèque royale de Bruxelles et de la bibliothèque royale de Berlin); 9° un traité *De pænitentia;* 10° *Quæstiones super Decretalibus* (ms. de Vienne). Notons enfin qu'on a attribué à Henri de Gand un *Commentaire sur le livre des Sentences* et un *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote;* mais, eu égard aux nombreuses confusions dont la personne du docteur solennel a été l'objet, l'authenticité de ces écrits est douteuse.

M. de Wulf, *Études sur Henri de Gand*, in-8°, Paris et Louvain, 1897; Franz Ehrle, *Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker, Heinrich von Gent*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, 1885, t. I, et traduction française de ce travail par Raskop, dans le *Supplément* au t. XX des *Bulletins de la Société historique et littéraire de Tournai;* A. Wauters, contre l'authenticité de la bulle d'Innocent IV, dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, 1875, 2e série, t. XI, p. 356; Delehaye, *Nouvelles recherches sur Henri de Gand*, dans le *Messager des sciences historiques*, 1886 et 1888; N. de Pauw, *Note sur le vrai nom du docteur solennel Henri de Gand*, et *Dernières découvertes concernant le docteur solennel*, dans les *Bulletins de la Commission royale d'histoire*, 1888 et 1889 ; Hagemann, *De Henrici Gandavensis quem vocant ontologismo*, Munster, 1898 ; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1895, t. II, p. 227-246 ; U. Berlière, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1890, p. 384-388 ; Hurter *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 396-400.

J. Forget.

5. HENRI DE HESSE (*de Hassia*), théologien chartreux, surnommé *le jeune* pour le distinguer de ses homonymes Henri de Heyerburg de Langestein († 1397), Henri de Hassia, augustin († 1317) et de plusieurs autres savants ainsi nommés. Le chartreux Henri de Hesse naquit à Mayence et fit ses études à Paris, où cependant il ne prit pas les grades. C'est à Cologne qu'il fut fait maître ès arts et, en 1400, il fut agrégé à l'université d'Heidelberg, où il remplit les charges de recteur, vice-recteur et de doyen (1401-1411), enseigna les Sentences (1405-1410) et prit la licence le 18 décembre 1411. En 1414, il se fit chartreux à Fribourg-en-Brisgau, et dix ans après, sur la demande des religieux de Monichusen, près d'Arnheim, dans la Gueldre, le chapitre général l'y institua prieur. Il fut aussi visiteur de la province du Rhin et mourut le 12 août 1427 avec la réputation d'un saint. Il a écrit : 1° sur les Sentences, et son commentaire est conservé à la bibliothèque Ambrosienne de Milan, à celle de l'Arsenal à Paris, à celle d'Alençon, n. *144*, et autrefois à Strasbourg; cf. Migne, *Dictionnaire des manuscrits*, t. I, col. 1202, 1383; t. II, col. 860; une autre copie a été mise en vente par M. L. Rosenthal, libraire à Munich (Bavière), dans ses catalogues 31e et 40e; 2° sur la Genèse, l'Exode, les Proverbes et l'Apocalypse. Possevin, dans l'*Apparatus sacer*, au mot *Salomon*, met Henri de Hesse au nombre des commentateurs du Cantique des cantiques. 3° Un recueil de ses *Sermones de sanctis*, écrit en 1464, in-4°, se trouve mentionné dans le catalogue de la vente des livres provenant de la chartreuse supprimée de Buxheim, dans la Souabe, p. 139, n. 2605. Plusieurs autres sermons se trouvent éparpillés dans divers recueils mss. Cf. Migne, *op. cit.*, t. II, col. 680; L. Rosenthal, catal. 40e, p. 14, n. 211, etc. 4° *Dialogus inter episcopum et presbyterum de celebratione missarum*, ms.; 5° *Tractatus de contractibus emptionis et venditionis*, dans le codex ms. n. *719* de la bibliothèque Palatine au Vatican, à la bibliothèque Mazarine, de Paris, n. *943* (*1081*), et aussi à la bibliothèque de l'université de Bâle, *A. IV, 20; A. IX, 19; C. III, 32; G. V, 36;* autrefois à la bibliothèque de Strasbourg ainsi qu'à celle de la chartreuse de Buxheim; 6° *Regulæ ad noscendum discrimen inter peccatum mortale et veniale*, opuscule imprimé plusieurs fois au XVe siècle; cf. Hain, *Repertorium*, n. 1190-8400; 7° Aubert Le Mire attribue à H. de Hesse *le jeune* l'ouvrage suivant, qui a eu beaucoup d'éditions : *Secreta sacerdotum quæ sibi*

placent vel displicent in missa per egregium sacræ theologiæ et juris canonici doctorem magistrum Michaelem Lochmayer (ou *Lochmair*) *correcta et in hanc formam redacta.* Dans son *Repertorium*, n. 8375-8388, Hain a signalé les éditions antérieures à 1501, auxquelles il faut ajouter l'édition d'Augsbourg, 1489, notée par Panzer, *Annales*, t. I, p. 126, n. 164, note; Deventer, 1501; Leipzig, 1501, 1503; Strasbourg, 1502, 1505, 1508, 1516; Augsbourg, 1503-1511; Nuremberg, 1507; *Collibus Vallistrumpiæ*, 1516. 8° Selon M. Roskovany, dom Henri de Hesse, chartreux, a écrit contre les adversaires de l'immaculée conception de la sainte Vierge qui s'appuyaient sur l'autorité de saint Bernard. Son travail traite le même argument que son homonyme, H. de Hesse Langestein, avait déjà traité. Cf. *B. V. Maria in suo conceptu immaculata*, t. I, p. 259. D'autre part, Simler, Purbach, Possevin et Mabillon, *Opera S. Bernardi*, Paris, 1719, t. II, col. 1368, sans faire de distinction entre les deux homonymes et leurs ouvrages, attribuent à dom H. de Hesse, chartreux, les *Epistolæ IV contra decertationes et contrarias prædicationes F. F. mendicantium super conceptione Mariæ Virginis et contra maculam S. Bernardo mendaciter impositam*, Milan, 1480; Strasbourg, 1500; Bâle, 1500; Strasbourg, 1516. Autrefois, l'ouvrage de dom Henri de Hesse était conservé ms. à la bibliothèque de la chartreuse de Cologne, cf. *Opera S. Bernardi*, Lyon, 1679, t. I, p. 102; la bibliothèque de l'université de Bâle possède deux exemplaires ms. in-fol. du traité *De reprehensione eorum, qui dicunt D. Bernhardum post mortem apparuisse cum macula, S. V. 18 et T. V. 27.* Cf. Migne, *op. cit.*, t. II, col. 1536-1604. Enfin, dans le catal. 40ᵉ de M. L. Rosenthal, p. 16, n. 238, on a signalé un codex ms. du XVᵉ siècle, in-fol., qui, entre autres ouvrages, comprend aussi : *Henricus de Hassia, Contra disceptationes fratrum mendicantium de conceptione B. Mariæ.* 9° Purbach et Possevin attribuent à dom Henri de Hesse un ouvrage sur la théorie des planètes et d'autres écrits sur l'astronomie. Il y a plusieurs autres traités imprimés ou inédits qui sont d'Henri de Hesse, mais à cause de l'homonymie, il est difficile de préciser le véritable auteur de chaque ouvrage en particulier.

Trithème, Possevin, Sixte de Sienne, Bellarmin, Petrejus, Morozzo, dom Le Couteulx, *Annales ord. cartus.*, t. VII, 561; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. II, p. 272; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 1710; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 691, note.

S. AUTORE.

6. HENRI DE SAINT-IGNACE, théologien carme, naquit à Ath, en 1630. Il appartenait à l'ancienne famille d'Aymeries, dite d'Aumerie ou Daumerie, dont plusieurs membres se qualifiaient seigneurs ou chevaliers d'Aymeries et dont on a retrouvé des ascendants jusqu'en 1169. Il entra chez les carmes en 1646 et il se distingua dans son ordre. Il enseigna la théologie pendant plusieurs années. Le *Speculum carmelitanum*, publié en 1680, le fait régent au couvent de l'université de Douai; en 1700, il était professeur émérite. Il fut trois fois vicaire provincial, notamment en 1685 et en 1700. Il obtint que la province wallonne, récemment constituée, eût siège et voix au chapitre général, et il travailla à accroître le nombre de ses maisons. Le 8 novembre 1685, il acheta aux religieux du Saint-Sépulcre le couvent de la Xhavée, à Souverain-Wandre-lez-Liége, et il en prit possession le 24 du même mois. Voir le bref d'union et de translation d'Innocent XI, du 7 août 1688, dans le *Bullarium carmelitanum*, t. II, p. 644. Il en fut le second prieur, 1690-1693. Très instruit et très ardent, il attaqua avec violence la morale des casuistes et il adopta, quoiqu'il s'en défendît, la doctrine janséniste. En 1699, il approuva et loua des opuscules de Henri Denys, professeur au séminaire, et de Joseph Navens, chanoine de Saint-Paul à Liége, bien qu'ils fussent accusés de jansénisme. En 1702, il fut un des six religieux qui appuyèrent la requête de plusieurs curés de Liége, signalant à l'évêque la doctrine enseignée au séminaire par les jésuites et le priant d'en faire un examen sérieux. Il séjourna à Rome pendant les premières années du pontificat de Clément XI et il se concilia la considération et l'amitié du pape et des cardinaux. Commissaire général de son ordre un peu avant 1709 et définiteur à plusieurs reprises, il mourut le 1ᵉʳ avril 1719, au couvent de la Xhavée, à l'âge de 89 ans, après 73 années de vie religieuse.

Voici la liste de ses ouvrages : 1° *Theologia vetus, fundamentalis, speculativa et moralis, ad mentem resoluti doctoris J. de Bacone, carmeliticæ doctrinæ principis, adjuncto ei lumine angelico solis D. Thomæ Aquinatis*, t. I, *De Deo uno et trino*, in-fol., Liége, 1677 (le seul paru); 2° *Theologia sanctorum veterum et novissimorum circa universam morum doctrinam adversus novissimas juniorum casuistarum impugnationes strenue propugnata*, t. X, *Circa solemniores hodie controversias de usu sacramentorum pænitentiæ et eucharistiæ*, in-8°, Paris et Liége, 1700; il reparut en 1702 sous un nouveau titre; 3° *Appendix ad theologiam moralem abbreviatam sanctorum seu molinismus profligatus per triumphantem de eo propheticam, evangelicam, apostolicam, ecclesiasticam sanctorum Augustini et Thomæ Aquinatis de gratia doctrinam; retunduntur molinianorum maxime Henrici Henrart et Livini de Meyer S. J. de jansenismo accusationes*, 2 in-8°, Cologne, 1700; 4° *Ethica amoris sive theologia sanctorum, magni præsertim Augustini et Thomæ Aquinatis circa universam amoris et morum doctrinam, adversus novitias opiniones strenue propugnata et in materiis principaliter hodie controversis, fundamentaliter discussa*, 3 in-fol., Liége, 1709. C'est le principal ouvrage du Père Henri de Saint-Ignace. Approuvé par les jansénistes, il fut condamné par l'évêque de Liége, dont le vicaire général n'avait pas donné l'approbation publiée en tête, par le parlement de Paris et l'électeur de Cologne. Le Saint-Office le condamna aussi dans ses décrets du 21 août 1714, du 21 août 1715 et du 27 mai 1722. Les carmes de la province wallonne le firent réfuter par l'un d'eux. Au chapitre tenu à Notre-Dame de Bonne-Espérance auprès de Valenciennes, le 2 octobre 1713, la doctrine de cet ouvrage fut écartée des écoles de théologie de l'ordre. Un confrère, Ambroise Gardebosc, la jugea sévèrement dans son *Historiæ ecclesiasticæ synopsis*, Toulouse, 1713. Elle fut réfutée dans les *Mémoires de Trévoux*, juillet 1713, t. III, et juillet 1715, a. 100. Le Père de Colonia la blâma. Dans cet ouvrage, Henri de Saint-Ignace reprenait souvent le carme Alexandre de Sainte-Thérèse (van der Berghe), auteur de la *Tempestas novaturiensis*, in-4°, 1686; 5° *Gratiæ per se efficacis seu augustiniano-thomisticæ adversus jansenismi accusationem defensio, ubi etiam theologia moralis sanctorum adversus injustos detractores defenditur*, Louvain, 1713. L'auteur se défendait de l'accusation de jansénisme portée contre lui par le Père H. Henrart, O. M. (1650-1717), dans son court traité sur les 31 propositions condamnées par Alexandre VIII, le 7 septembre 1691, in-12, Namur, 1692. Le jésuite Livin de Meyer répondit à la défense d'Henri de Saint-Ignace. Voir C. Sommervogel, *Bibilothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1047; 6° *Molinismus profligatus*, 2 in-8°, Liége, 1715; avec l'*Appendice*, 2 in-8°, Cologne, 1717. Le cardinal de Noailles avait refusé la dédicace de cet ouvrage. Le Père Henri de Saint-Ignace avait publié sous des pseudonymes des écrits violents contre les casuistes jésuites. Sous le nom d'Aletophilus Christianus : *Artes jesuiticæ in sustinendis pertinaciter novitalibus damnabilibusque*

sociorum laxitatibus, in-12, Salzbourg, 1703 (au nombre de 660); proscrit par l'université de Louvain, le 7 septembre 1703 et mis à l'Index le 19 juillet 1707; trad. flamande, 1704, édition complète (plus de 1000 nouveautés), Liége, 1709; in-12, 1710; Strasbourg, 1717. Le Saint-Office condamna ce pamphlet le 2 décembre 1711, et le Père Alphonse Huylenbroucq le réfuta, Gand, 1711. Sous le nom de Liberius Candidus, le carme publia d'autres pamphlets : *Tuba magna mirum clangens sonum ad S. D. N. papam Clementem XI, imperatorem, reges, principes, magistratus omnes orbemque universum de necessitate longe maxima reformandi Societatem Jesu*, in-12, Strasbourg, 1712; *Tuba altera majorem clangens sonum*, etc., 1714, 1715, 3e édit., 2 in-12, Liége, 1717; 4e édit., 1760. Voir H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 665-666. Sur les *Vindicationes* du P. Alphonse Huylenbroucq, voir C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 539-541.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, in-fol., Orléans, 1752, t. I, col. 625-627; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 942-944, 410, 1071; *The catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 219; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1911, t. XXI, col. 96-103 (avec une longue bibliographie).

E. MANGENOT.

HENRICI Thomas, théologien du XVIIe siècle, protonotaire apostolique et chanoine de la cathédrale de Bâle, enseigna les lettres sacrées à l'université de Fribourg. On a de lui : *Doctrina moralis*, in-12, Fribourg, 1628 ; *Anatomia confessionis Augustanæ, instituta per omnes articulos cui centum abhinc annis in lucem editæ et a parente in incunabulis extinctæ seculurem nuper jubilum pro lesso accinuerunt*, in-4°, Fribourg, 1631 et 1677; *Catena biblica*, in-4°, Lucerne, 1631; *Irenicum catholicum*, in-4°, Fribourg, 1639, attaqué par Frereisen et Hanneken.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1704, t. I, col. 1906; Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1757, t. I, p. 350; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 1022-1023.

B. HEURTEBIZE.

1. HENRIQUEZ Henri, théologien portugais, né à Oporto en 1536, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1552 et se distingua de très bonne heure par la subtilité de son talent et en même temps par l'étendue de son savoir dans l'étude des questions philosophiques et théologiques. Chargé de l'enseignement de la philosophie, puis de la théologie à Cordoue et à Salamanque, où il fut le maître de François Suarez, il publia une Somme de théologie morale sur la fin de l'homme et les sacrements : *Theologiæ moralis summa*, Salamanque, 1588, t. I; 1590, t. II; 1593, t. III; rééditée à Venise, 1597; 2 in-fol., 1600. Déjà l'indépendance de son esprit et l'agitation irréfléchie de son caractère l'avaient entraîné dans une série d'intrigues contre le gouvernement du général Claude Aquaviva et il avait obtenu de Sixte-Quint l'envoi d'un visiteur apostolique en Espagne pour les provinces de son ordre. Lui-même dirigeait le parti des mécontents. Aquaviva déjoua l'intrigue. En 1593, vivement affecté par des observations qui lui avaient été adressées par le général de la Compagnie, relativement à certains passages de son livre désapprouvés par les reviseurs et maintenus néanmoins par l'auteur, le P. Henriquez fit d'abord retomber son dépit sur François Suarez et le dénonça par lettres du 4 mai 1593 au conseil de l'inquisition de Madrid, puis à celui de Valladolid, sans aucun succès d'ailleurs. Sommé par la Congrégation générale de se présenter à Rome devant elle pour rendre compte de sa conduite, il refusa et fut mis en demeure de se soumettre ou de se retirer. Finalement, en 1594, il obtint du pape la permission de quitter son ordre et d'entrer chez les dominicains, dont les doctrines lui étaient chères. Il se montra opposé sur certains points à Molina et à Lessius. Aussi les adversaires du molinisme l'ont-ils exalté comme le plus grand théologien de la Compagnie de Jésus. Cette même année parut son traité sur le pouvoir du pontife romain : *De pontificis romani clave*, in-fol., Salamanque, 1593, dont les thèses relatives aux immunités ecclésiastiques furent jugées par le nonce injurieuses à l'Église. Bien que dédié à Philippe II, dont il exagérait les droits, l'ouvrage fut saisi et brûlé à la suite de la condamnation portée par l'Index, décret du 7 août 1603. Il n'est plus dans les récentes éditions de l'*Index librorum prohibitorum*. Cédant aux conseils du P. Grégoire de Valencia, son ancien élève de Salamanque resté son ami, Henriquez demanda et obtint de rentrer dans la Compagnie. Il mourut à Tivoli le 28 janvier 1608. Comme moraliste, il fut tenu en grande estime par saint Alphonse de Liguori. Suarez l'avait désigné au choix du général Éverard Mercurian pour l'enseignement de la casuistique au collège de Valladolid.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 275 sq.; Richard Simon, *Bibliothèque critique*, Amsterdam, 1708, t. IV, p. 255-270; Clément, *Bibliothèque curieuse*, t. IX, p. 405; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, t. III, col. 591 sq.; R. de Scorraille, *François Suarez*, Paris, 1914, t. I, p. 88; t. II, p. 262; Crétineau-Joly, *Histoire de la Cie de Jésus*, Paris, 1851, t. I, p. 2-9; A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España*, Madrid, 1913, t. III, p. 360 sq.; t. IV, p. 132 sq.; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücner*, Bonn, 1885, t. II, p. 309.

P. BERNARD.

2. HENRIQUEZ DE VILLEGAS André, premier professeur de théologie à l'université d'Alcala et censeur des livres publiés sur la foi, chanoine de l'église principale de Saint-Juste et théologien du gymnase de la même ville, a publié un ouvrage de controverse : *De Deo uno, id est de Dei scientia et ideis ac voluntate; de prædestinatione item ac reprobatione hominum*, in-fol., Alcala, 1618.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1783, t. I, p. 75; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, l. 398-399.

E. MANGENOT.

HÉRACLÉON, gnostique du IIe siècle. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — 1° *Ce qu'on en sait.* — La vie d'Héracléon n'est guère connue; rien de positif ne nous est parvenu sur le lieu et la date de sa naissance et de sa mort, sur les circonstances du rôle qu'il a joué et de l'influence qu'il a exercée. Ce que l'on peut tenir pour certain, sur l'autorité de quelques témoignages, c'est qu'il vécut au IIe siècle, sinon à Rome, du moins en Italie, qu'il fut dans le gnosticisme valentinien l'un des chefs de l'école italique et qu'il est le premier commentateur connu du Nouveau Testament.

C'est à peine si saint Irénée, *Cont. hær.*, II, 4, 1, *P. G.*, t. VII, col. 719, et Tertullien, *Adv. Valent.*, 4, *P. L.*, t. II, col. 546, le nomment. Mais le pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 49, *P. L.*, t. II, col. 69, et l'auteur des *Philosophoumena*, VI, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 279, le rangent après Secundus et Ptolémée, avant Marc et Colorbasus, sans exposer son système. Après avoir observé qu'à l'exemple de toute l'école valentinienne, Héracléon relevait de Pythagore et de Platon, l'auteur des *Philosophoumena* précise qu'il fut avec Ptolémée le chef de l'école italique. *Philosoph.*, VI, 29, 35, p. 279, 296.

A en croire l'auteur quelque peu suspect du *Prædestinatus*, c'est en Sicile qu'Héracléon aurait propagé sa doctrine hétérodoxe; mais deux évêques, Eustathe de Lilybée et Théodose de Palerme, l'auraient fait comparaître devant un concile et dénoncé au pape

Alexandre pour être condamné. Le pape aurait confié sa réfutation écrite au prêtre Sabinianus, qui, s'étant rendu en Sicile, aurait si bien confondu l'hérétique que celui ci, se voyant perdu, aurait quitté l'île pendant la nuit et disparu sans qu'on ait jamais su depuis ce qu'il était devenu. *Prædest.*, 16, *P. L.*, t. LIII, col. 592. Ces détails sont très précis, mais ils semblent être une fausse attribution à Héracléon de ce qui concerne un tout autre personnage, de beaucoup postérieur, l'antipape Héraclius, du commencement du IVe siècle, *qui vetuit lapsos peccata dolere;* telle est du moins la conjecture de Sbaralea, signalée par De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 207, puis par Lipsius, *Chronologie der röm. Bischof.*, Kiel, 1869, p. 253. En effet, outre que la tenue d'un tel concile est inconnue dans l'histoire ecclésiastique du IIe siècle, il y a lieu de croire, comme l'avait déjà observé Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. II, p. 604, que le pape Alexandre était mort avant qu'Héracléon eût commencé à jouer un rôle, peut-être même avant qu'il fût né. Ce n'est guère que dans la seconde moitié du IIe siècle, un peu avant 180, que se place l'activité littéraire de ce gnostique.

2° *Sa secte.* — A l'exemple de la plupart de ses émules, Héracléon introduisit dans le système valentinien quelques vues personnelles. Il eut des partisans qui formèrent la secte qui porte son nom. Saint Épiphane, *Hær.*, XXXVI, *P. G.*, t. XLI, col. 633-642, saint Philastrius, *Hær.*, 41, *P. L.*, t. XII, col. 1158-1159, et saint Augustin, qui les résume, *Hær.*, 16, parlent des héracléoniens, dont ils signalent quelques pratiques caractéristiques. Voici comment ils en usaient envers les mourants : ils oignaient leur tête avec un mélange d'huile ou de baume et d'eau et prononçaient une suite de mots hébreux, dont le sens nous échappe, mais qui devaient avoir une signification ésotérique uniquement connue des initiés. Cette coutume rappelle celle que saint Irénée attribue à certains gnostiques, dont il ne donne pas le nom, mais qui peuvent bien être les héracléoniens. *Cont. hær.*, I, 21, n. 45, *P. G.*, t. VII, col. 644-665. Cette formule avait pour but, note saint Épiphane, *Hær.*, XXXVI, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 636, de soustraire le mourant à l'action des principautés et des puissances supérieures (celles du démiurge) et de permettre à l'homme intérieur, qu'ils prétendent dériver du plérome, de se dégager et de remonter à son lieu d'origine sans être vu de personne. Une fois en présence de ces principautés et de ces puissances, le défunt n'avait qu'à dire : « Je suis le fils du Père... Mon origine vient de celui qui existe avant tous les autres, et maintenant je retourne à la source d'où je suis sorti. » Au démiurge il devait dire : « Je suis un vase plus précieux que la femme qui vous a fait. Si votre mère ignore son origine, je me connais moi-même, et je sais d'où je suis. J'invoque la Sagesse incorrompue, qui est dans le Père, et qui est la mère de votre mère, sans avoir elle-même de mère ou d'époux. Née d'une femme, une femme vous a produit, sans connaître sa mère et se croyant seule. Mais moi, j'appelle sa mère. » *Ibid.*, XXXVI, 3, col. 636. C'est ainsi, d'après les héracléoniens, que l'homme, c'est-à-dire le pneumatique, opère son salut et reprend sa place dans le plérome au-dessus du démiurge. Tout cela cadre bien avec la théorie gnostique du retour final des éléments divins dans le centre d'où ils sont sortis ou de la reconstitution finale, ἀποκατάστασις.

Ces héracléoniens avaient un signe extérieur pour se reconnaître entre eux : l'oreille brûlée au fer rouge. C'était là le baptême de feu, dont avait parlé saint Jean-Baptiste : « Il vous baptisera dans l'Esprit et dans le feu. » Matth., III, 11. Et telle était leur manière d'interpréter ce passage. *Eclogæ ex script. prophet.* 25, *P. G.*, t. XI, col. 709. D'après la logique des systèmes gnostiques, tout membre de la secte devait être assuré de son salut, quoi qu'il fît; et c'est là ce qui rend très vraisemblable ce renseignement du *Prædestinatus*, d'après lequel tout baptisé, juste ou pécheur, est réputé saint, les péchés disparaissant en lui comme la neige ou la glace se fond au contact du feu. *Prædest.*, 16, *P. L.*, t. LIII, col. 592. On peut soupçonner par là les conséquences immorales qui devaient en être la suite, bien qu'elles n'aient pas été nommément attribuées aux héracléoniens.

II. ŒUVRES. — 1° *Commentaires des Évangiles selon saint Luc et saint Jean.* — Qu'Héracléon, à l'exemple de tant d'autres, ait consigné par écrit le gnosticisme valentinien, tel qu'il le concevait, rien d'invraisemblable à cela; mais nous n'en possédons pas la preuve. A défaut d'une exposition théorique de son système, il est certain qu'il a beaucoup écrit et que, chose nouvelle pour son temps, il ne s'est pas borné à choisir dans l'Écriture tels ou tels textes en faveur de sa doctrine, mais a entrepris le commentaire suivi de certains livres du Nouveau Testament, notamment de l'Évangile selon saint Luc, dont Clément d'Alexandrie cite un passage sur le martyre, *Strom.*, IV, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 1281-1284, et de l'Évangile selon saint Jean, dont Origène, dans la partie parvenue jusqu'à nous de son commentaire du même Évangile, ne cesse de relever et de transcrire des passages, quelquefois pour les approuver, plus souvent pour les contredire et les réfuter, parfois aussi pour en signaler d'un mot l'impudence ou la sottise. Il est regrettable que cette œuvre d'Héracléon soit perdue; mais ce qu'il en reste, et cela forme plus de la moitié de toute la littérature gnostique qui a survécu, permet de constater que ce commentaire, d'ordre plus pratique que théorique, tout en poursuivant un but apologétique intéressé, ne visait pas exclusivement la controverse doctrinale. Ce qui le rend intéressant, c'est la méthode employée, à la fois littérale et allégorique.

2° *Critique qu'en fait Origène.* — Origène n'entre pas dans des détails sur l'ensemble de la doctrine d'Héracléon; il la supposait connue ou, s'il l'a exposée, cette exposition ne se trouve plus dans la partie de son commentaire qui nous est parvenue. On voit qu'au fur et à mesure qu'il avance lui-même dans le commentaire de l'Évangile selon saint Jean, il rappelle ce qu'en avait écrit le chef de l'école italique. Entre autres choses, il reproche à Héracléon d'ajouter parfois, de son autorité privée, quelques mots au texte sacré qui en dénaturent le sens. *In Joa.*, t. II, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 137; de parler comme s'il avait le pouvoir de dogmatiser et d'imposer la foi à sa parole : ὡς ἐξουσίαν ἔχων τοῦ δογματίζειν καὶ πιστεύεσθαι, *In Joa.*, t. VI, 12, col. 236; d'inventer que Jésus, pour former le fouet dont il se servit contre les vendeurs du temple, avait attaché des cordes à un morceau de bois, et de prétendre que ce fouet était l'image de la puissance et de l'opération du Saint-Esprit, et que ce bois représentait la croix, *In Joa.*, t. X, 19, col. 365-367; d'interpréter d'une manière à la fois trop subtile et répréhensible ce passage : *Je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sa chaussure, In Joa.*, t. VI, 23, col. 268; de faire une fausse application de cet autre passage : *Le zèle de votre maison me dévore, In Joa.*, t. X, 19, col. 369; d'attribuer à Salomon, au mépris de l'histoire, la construction du temple en quarante-six ans, *In Joa.*, t. X, 22, col. 380; de donner aux récits de l'entrevue de la Samaritaine et de la guérison du fils de l'officier de Capharnaüm une interprétation inadmissible, *In Joa.*, t. XIII, 10-15, 59, col. 413, 421, 513-516; de se servir du Κήρυγμα Πέτρου, *In Joa.*, t. XIII, 17, col. 424; de se contredire lorsque, à propos de ces mots du Sauveur : *Où je vais, vous ne*

pouvez venir, *In Joa.*, t. XIX, 3, col. 561, il se demande comment peuvent devenir incorruptibles ceux qui sont dans l'ignorance, l'infidélité et le péché, alors que les apôtres, qui furent dans l'ignorance, l'incrédulité et le péché, sont devenus immortels. Nous n'avons là, de la part d'Origène, qu'un certain nombre de critiques, qui rendent fort suspect le travail d'Héracléon, mais qui n'incriminent en rien la méthode elle-même d'interprétation, puisqu'elle était celle dont se servaient les orthodoxes.

3° *Interprétation littérale.* — Il est à noter que, tout comme un partisan de l'inspiration verbale, Héracléon mettait un soin particulier dans l'examen des moindres expressions du texte sacré. On en trouvera plus loin des exemples, soit à propos du texte : πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, Joa., I, 3, où il insistait sur la préposition διά, employée au lieu de ὑπό, *In Joa.*, t. II, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 137; soit au sujet de la différence qui existe entre ὁμολογήσει ἐν ἐμοί et ἀρνησάμενός με, Luc., XII, 8, 9, la confession du Sauveur impliquant, dans celui qui la fait, une relation étroite avec Jésus. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 1281-1283. En voici d'autres exemples. Dans ce texte de saint Jean : κατέβη εἰς Καφαρναούμ et ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα, Joa., II, 12, 13, où la différence des verbes se justifie par la situation topographique des deux villes, Héracléon dit que κατέβη signifie la descente vers les choses matérielles, ὑλικά, tandis que ἀνέβη représente l'ascension vers les choses psychiques, ψυχικά. *In Joa.*, t. X, 19, col. 365-367. Il remarque ailleurs que c'est ἐν τῷ ἱερῷ, et non ἐν τῷ ναῷ, que Jésus trouva les marchands qu'il dut chasser, *ibid.*; qu'il passa deux jours chez les Samaritains παρά, et non ἐν αὐτοῖς, *In Joa.*, t. XIII, 51, col. 496; et que, si le salut vient des Juifs, ἐκ τῶν Ἰουδαίων, c'est simplement parce que Jésus a été engendré et est né en Judée ou parce que le mot juifs représente là ceux qui appartiennent au plérome. *In Joa.*, t. XIII, 19, 20, col. 429-431.

4° *Interprétation allégorique.* — L'allégorie offrait un moyen plus facile à Héracléon pour étayer sa doctrine. Les nombres avaient à ses yeux une signification symbolique et probante : c'est celle qu'il dégage, par exemple, des quarante-six ans de la construction du temple, *In Joa.*, t. X, 22, col. 380; des six maris de la Samaritaine, *In Joa.*, t. XIII, 10, col. 413; des deux jours passés par le Sauveur à Samarie, *In Joa.*, t. XIII, 51, col. 496; de la septième heure qui marqua la guérison du fils de l'officier de Capharnaüm. *In Joa.*, t. XIII, 54, col. 516. Où Jésus avait dit : *Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours*, Joa., II, 19, il disait le troisième jour, parce que le premier, selon lui, étant le jour terrestre, χοϊκή, et le second le jour psychique, ψυχική, ce troisième jour représentait le jour pneumatique, πνευματική, celui de la résurrection. *In Joa.*, t. X, 21, col. 376.

Plus riches encore en applications gnostiques étaient les scènes de l'Évangile. Dans celle du puits de Jacob, Héracléon montre la division de l'humanité en trois classes : celle des hyliques, représentée par les cinq premiers époux de la Samaritaine; celle des psychiques, représentée par la Samaritaine elle-même, et celle des pneumatiques, par son dernier mari qui, appartenant au plérome, était son complément nécessaire pour le salut. *In Joa.*, t. XIII, 10, 15, col. 413, 420. A propos de cette parole de Jésus : *L'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne, ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père*, Joa., IV, 21, il observe qu'il ne s'agit point là du culte de la création visible, de la matière ou du royaume du démon, comme chez les païens, ni, comme chez les juifs, du culte du créateur ou du démiurge. *Ibid.*

Dans le récit de la guérison du fils de l'officier de Capharnaüm, Héracléon soutient que cet officier est l'image du démiurge qui, étant incapable de sauver les siens, a besoin du Sauveur et n'hésite pas à recourir à lui; que son fils malade est celle des psychiques, enfoncés dans la matière, mais susceptibles d'être sauvés. Cet enfant allait mourir, dit le texte sacré; bonne preuve, remarque Héracléon, que son âme n'était pas immortelle et allait périr avec le corps sans l'intervention de Jésus. Quant aux serviteurs de l'officier, ils représentent les anges du démiurge. *In Joa.*, t. XIII, 54, col. 513-516.

On voit le procédé : il a ses avantages et ses inconvénients; Héracléon en a abusé dans l'intérêt de sa propre doctrine; mais tout n'est pas à réprouver, ainsi qu'en convient Origène. Notamment, dans le passage relatif au martyre, Clément d'Alexandrie écrit : καὶ τὰ μὲν ἄλλα φαίνεται ὁμοδοξεῖν ἡμῖν κατὰ τὴν περικοπὴν ταύτην. *Strom.*, IV, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 1284. C'est avec raison qu'Héracléon distinguait deux sortes de confession du Christ, l'une par la foi et la pratique de la vie, πίστει καὶ πολιτείᾳ, l'autre par la parole, φωνῇ, en présence des pouvoirs judiciaires; mais il insistait sur la première comme sur la seule efficace, au détriment de la seconde, à laquelle il déniait toute valeur. Certains gnostiques, en effet, regardaient comme un suicide la mort subie pour avoir confessé le Christ devant les juges; ils conseillaient en conséquence la fuite devant le martyre ou toléraient même le reniement. Héracléon ne remarque pas, disait Clément, que le témoignage en face des tribunaux n'est pas purement une confession de bouche, mais encore pratiquement un témoignage réel qui implique la foi, une pénitence complète, une vraie confession du Christ, qui efface tout péché : ἀθρόα κατὰ τὴν πρᾶξιν μετάνοια καὶ ἀληθὴς εἰς Χριστὸν ὁμολογία. Et Clément de conclure contre Héracléon que le martyre est une purification glorieuse des péchés : ἔοικεν οὖν τὸ μαρτύριον ἀποκάθαρσις εἶναι ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης. *Ibid.*, col. 1284.

III. Doctrine. — 1° *Ses deux caractéristiques.* — L'enseignement d'Héracléon n'étant exposé par aucune des hérésiologies anciennes et ses ouvrages étant perdus, il est impossible de le reconstituer dans son ensemble. Le fond n'en était autre que le gnosticisme valentinien; mais il offrait quelques différences. Car nous savons d'abord qu'Héracléon fit subir à la doctrine de son maître une évolution caractéristique. Jusqu'à lui, en effet, remarque Mgr Duchesne, *Les origines*, Paris, 1886, p. 248, les abstractions célestes s'étaient groupées par paires; les continuateurs de Valentin avaient donné des ancêtres au groupe primordial du système primitif, à l'*Abîme* et à la *Sige*; mais Héracléon introduisit la monarchie dans le plérome, en plaçant à son sommet un être unique sans compagne, duquel procédaient le premier couple et tous les couples successifs. C'est bien ce qui ressort des témoignages de saint Philastrius et du pseudo-Tertullien, avec cette différence toutefois que, d'après Philastrius, *loc. cit.*, le premier principe s'adjoignait sa première émanation et formait avec elle le premier couple, tandis que, d'après le pseudo-Tertullien, ce premier principe, restant sans compagne, donnait naissance à la première syzygie, puis à toutes les autres. *De præscript.*, 49, *P. L.*, t. II, col. 69. Nous savons en second lieu que l'école italique, dont Héracléon était l'un des chefs, se distinguait de l'école orientale, en soutenant que le corps de Jésus était, non point pneumatique, mais psychique. *Philosoph.*, VI, 35, p. 296.

2° *Quelques points du système.* — 1. *La création et le démiurge.* — Dans ce qui reste d'Héracléon, il n'est question ni de la composition du plérome ou de l'éonologie, ni du nombre des syzygies : *introducit totum Valentinum*, dit le pseudo-Tertullien. *Loc. cit.* La distinction du Verbe et du démiurge est nettement établie; c'est au démiurge que revient la création du

cosmos et de toute la nature inférieure. Saint Jean avait beau l'attribuer au Verbe, quand il dit : πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, Joa., I, 3, Héracléon de sa propre autorité complétait ce texte par ces mots significatifs : τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει, soustrayant ainsi au Verbe la création du cosmos. L'expression δι' αὐτοῦ se rapporte bien au Verbe, mais Héracléon l'expliquait ainsi : c'est le Verbe qui est la cause de cette création, mais c'est le démiurge qui l'opère : οὐχ ὡς ὑπ' ἄλλου ἐνεργοῦντος αὐτὸς ἐποίει ὁ Λογος, ἀλλ' αὐτοῦ ἐνεργοῦντος ἕτερος ἐποίει ; de telle sorte que le démiurge avait servi d'instrument au Verbe. Mais alors, observait Origène, *In Joa.*, t. II, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 137, il faudrait dire : διὰ τοῦ δημιουργοῦ πάντα γεγονέναι ὑπὸ τοῦ Λόγου et non διὰ τοῦ Λόγου ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ.

2. *Les anges et les démons.* — Héracléon a cru à la fable du commerce de certains anges avec les filles des hommes et s'est demandé si ces anges seraient sauvés. *In Joa.*, t. XIII, 59, col. 516. Il a cru aussi que la nature des démons différait de celle des anges et était essentiellement mauvaise. D'après saint Jean, le diable « n'est pas demeuré dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui », Joa., VIII, 44; c'est donc, concluait Héracléon, que sa nature, contraire à la vérité, était faite d'ignorance, de mensonge et d'erreur. Bien à tort, remarquait Origène, car si le diable est mauvais par nature, il n'a ni liberté ni responsabilité, et il mérite d'être plaint plutôt que d'être blâmé. *In Joa.*, t. XX, 22, col. 640.

3. *Le Sauveur.* — D'après la gnose valentinienne, Jésus est né de la Vierge Marie, διὰ Μαρίας, non ἐκ Μαρίας. Le texte évangélique porte : Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. Luc., I, 35. Mais, pour les valentiniens, ce Πνεῦμα n'est autre que Σοφία, et cet Ὕψιστος n'est autre que le δημιουργός; de telle sorte que Jésus relève à la fois du plérome et du démiurge : c'est à l'Esprit-Saint, dénommé Verbe de la Sagesse, qu'il doit sa nature supérieure, mais c'est au démiurge qu'il doit son corps. Et ce corps n'est ni hylique, ni pneumatique, au dire d'Héracléon, mais psychique; c'est en lui qu'au jour du baptême l'Esprit, Verbe de la Sagesse, est descendu sous forme de colombe, et c'est lui que ce même Esprit a ressuscité d'entre les morts. *Philosoph.*, VI, 35, p. 295-296.

Ce Jésus, ainsi formé, est désigné parfois dans l'Évangile sous le nom de *Fils de l'homme*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; mais Héracléon distingue arbitrairement deux Fils de l'homme, celui qui sème et celui qui moissonne. *In Joa.*, t. XIII, 48, col. 487. Il est venu sauver l'humanité; il sauve même, comme nous l'avons vu, les enfants que le démiurge ne peut pas sauver lui-même.

Au grand scandale d'Origène, Héracléon interprète mal ce passage : « Est-ce qu'il va se tuer lui-même, puisqu'il dit : Où je vais, vous ne pouvez venir ? » Joa., VIII, 22. Il prétend, en effet, que les juifs, en parlant ainsi, se montraient supérieurs au Sauveur, puisqu'ils croyaient aller, eux, à Dieu dans le repos éternel, tandis que Jésus parlait d'aller, par le suicide, à la mort et à la corruption. *In Joa.*, t. XIX, 3, col. 561.

4. *Le salut.* — Tout en reconnaissant à Jésus un rôle éminent dans le salut des hommes, Héracléon restait fidèle à l'explication gnostique de la rédemption et à la distinction de l'humanité en trois classes : celle des hyliques, des psychiques et des pneumatiques.

Les *hyliques* étaient ceux en qui domine l'élément matériel et qui, mauvais par essence, sont incapables d'immortalité et ne sauraient bénéficier en rien de la rédemption. Tels sont les fils du diable, qui ont même nature que le diable, et diffèrent ainsi des psychiques et des pneumatiques. *In Joa.*, t. XX, 18, 20, col. 616, 625. Dans cette catégorie, si étrangement exclue du salut, Héracléon, comme les autres gnostiques, devait ranger les païens.

Les *psychiques* étaient l'œuvre du démiurge; leur ψυχή, naturellement mortelle, ne pouvait revêtir l'immortalité qu'à la condition qu'ils deviennent les enfants de Dieu et qu'ils soient rachetés par le Sauveur. Cette parole de Jésus aux juifs : « Le père dont vous êtes issus, c'est le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père, » Joa., VIII, 44, est adressée, selon Héracléon, non aux hyliques, qui sont fils du diable par nature, mais à des psychiques passés volontairement sous le joug du diable; elle explique pourquoi ces juifs étaient incapables d'entendre la parole du Sauveur et de comprendre son enseignement. Selon qu'ils s'assujettissent au diable par le seul fait de leur volonté, en s'appliquant à réaliser ses désirs, ou qu'ils se rangent parmi les enfants du Dieu suprême, les psychiques participent à l'anéantissement des hyliques ou au salut des pneumatiques. *In Joa.*, t. XX, 20, col. 629. Tel l'enfant de l'officier de Capharnaüm : fils d'un père qui représentait le démiurge et qui ne pouvait le sauver, il dut son salut à Jésus; son âme n'était pas immortelle; il possédait simplement ce quelque chose de mortel et de corruptible, qui peut revêtir l'immortalité et l'incorruptibilité, à la condition d'être sauvé par Jésus. Car la parole de l'Évangile : οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, Matth., VIII, 12, signifie la perte des hommes qui sont les enfants du démiurge, c'est-à-dire des psychiques. *In Joa.*, t. XIII, 55, col. 513-516.

Enfin les *pneumatiques* étaient ceux qui, possédant un élément divin du plérome, sont assurés de leur salut, quoi qu'ils fassent. Ceux-ci sont dans le Verbe, demeurant en lui, ne faisant qu'un avec lui, *In Joa.*, t. II, 15, col. 149; ce sont les adorateurs de Dieu en esprit et en vérité, et possédant la même essence que Dieu, τῆς ἑαυτῆς φύσεως. *In Joa.*, t. XIII, 25, col. 416. A eux s'applique ce passage de Jésus : πᾶς ὃς ὁμολογήσει ἐν ἐμοί. Luc., XII, 8. Ἐν ἐμοί, remarquait Héracléon, et non pas ἐμέ, chose bien différente; car quiconque est avec le Sauveur ne saurait le renier : οὐδεὶς γάρ ποτε ὢν ἐν αὐτῷ ἀρνεῖται αὐτόν. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 1281-1283. Telle quelle la phrase dit qu'en fait il ne le renie pas; mais la logique du système va plus loin et laisse entendre qu'en droit il ne peut le renier. Le dernier époux de la Samaritaine, celui que Jésus lui dit d'aller chercher, représente le pneumatique, qui appartient au plérome. *In Joa.*, t. XIII, 10, col. 413. Et naturellement appartenaient à cette catégorie privilégiée tous les initiés de la gnose.

Tels sont les quelques points du système d'Héracléon qui ressortent des passages cités ou réfutés par Origène; ils seraient apparemment plus nombreux si le commentaire d'Origène nous était parvenu intégralement; mais ils suffisent pour montrer la relation étroite de sa doctrine avec le gnosticisme valentinien. On y voit que le premier commentateur connu des livres du Nouveau Testament recourait, tout comme les orthodoxes, mais dans un but opposé, à l'interprétation littérale et allégorique.

Éditions. — Les fragments d'Héracléon ont été réunis par Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et hæreticorum*, Oxford, 1698-1699, t. II, p. 85 sq., par Massuet, dans son édition des œuvres de saint Irénée, *P. G.*, t. VII, col. 1291-1321, et par Brooke, *The fragments of Heracleon*, Cambridge, 1891, dans *Texts and studies*, t. I, n. 4.

Sources. — S. Irénée, *Cont. hær.*, *P. G.*, t. VII; pseudo-Tertullien, *De præscriptionibus*, 49, *P. L.*, t. II, col. 69; *Philosophoumena*, VI, 35, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 296; S. Philastrius, *Hær.*, 41, *P. L.*, t. XII, col. 1158-1159; S. Épiphane, *Hær.*, XXXVI, *P. G.*, t. XLI, col. 633-642; *Prædestinatus*, 16, *P. L.*, t. LIII, col. 592.

Travaux. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. II, p. 264, 604; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. II, p. 536; Duchesne, *Les origines*, Paris, 1886, p. 248; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. V, col. 1782-1783; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 897-901; U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. I, col. 2108.

G. BAREILLE.

HERBET Jean, théologien lorrain du XVIe siècle, publia un traité : *De cœna Domini, seu demonstratio veritatis corporis Christi*, Paris, 1578.

A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, in-fol., Nancy, 1751, col. 495; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, 1823, t. XII, p. 54.

B. HEURTEBIZE.

HERBORN (Nicolas Ferber de), frère mineur de l'observance, ainsi appelé du nom de sa ville natale, dans le Nassau, avait vu le jour vers 1480. On rencontre une première fois son nom, avec le titre de gardien du couvent de Marbourg, au bas d'une lettre qu'il adressait, le 10 janvier 1525, à Philippe, landgrave de Hesse, le suppliant de suivre les traces de ses ancêtres, en particulier de sainte Élisabeth, et de rester fidèle à la religion de ses pères. C'était en vain que le P. Nicolas avait fait appel aux sentiments religieux du landgrave; l'année suivante, à la fin d'octobre, celui-ci réunissait à Homberg une conférence à laquelle le gardien de Marbourg fut invité, mais il refusa d'entamer devant des juges incompétents une controverse avec son confrère apostat, François Lamberti d'Avignon, venu pour soutenir et développer ses « Paradoxes ». Une fois rentré dans son couvent, le P. Nicolas publia les *Assertiones trecentæ ac viginti sex fratris Nicolai Herbornei guardiani Marpurgensis, veræ orthodoxæ adversus Francisci Lamberti exiticii monachi paradoxa impia ac erroris plena, in Hombergiana Hessorum congregatione proposita, ac plus quam hæreticissime deducta et exposita*, in-8°, Cologne, 1526. Dans ce petit volume Herborn reprend les *Paradoxes* de son adversaire et y répond par une ou plusieurs *Assertions*. Dans les trois dernières il donne les motifs pour lesquels il refusa d'entrer en discussion avec Lamberti. Celui-ci fit alors paraître une *Lettre aux habitants de Cologne*, en date du 15 février 1527, à laquelle le P. Nicolas, qui avait été transféré au couvent de Brülh comme gardien, répondit au mois de novembre par l'*Epistola ad Coloniensem felicissimam urbem, qua hortatur eamdem, uti pergat majorum suorum inhærere vestigiis... qua item paucis respondet impudentissimis Francisci Lamberti seductoris Hassiæ mendaciis*, Cologne, 1527. Cette lettre était bientôt suivie d'un opuscule en langue vulgaire sur les obligations des clercs, accompagné des raisons pour lesquelles il refusait de soumettre ses écrits au jugement des protestants : *Eyn kurzer Berycht von den dreien gelobten der Geystlichen... Item Ursach, warum ich Bruder Niklas Herborn meine Schrifften den lutherischen Richtern Lehre und Urtheil nicht unterwerfen wil und sol*, Cologne, 1527. Bien que gardien de Brülh, il demeurait à Cologne en qualité de prédicateur ordinaire, comme on le lit sur le titre de son autre opuscule : *Locorum communium adversus hujus temporis hæreses enchiridion*, *ibid.*, 1528. L'année suivante il en donnait une autre édition augmentée de deux opuscules nouveaux : *Tractatulus de notis veræ Ecclesiæ ab adultera dignoscendæ* ; *Methodus prædicanti verbi divini concionatoribus cum utilis tum accommoda*. Il éditait encore un livre apologétique et ascétique, que défigurent malheureusement les injures contre les novateurs, intitulé : *Monas sacrosanctæ evangelicæ doctrinæ ab orthodoxis patribus in hæc usque sæcula, veluti per manus tradita. Abstersæ sunt fœculentiores Francisci Lamperti Aven. apostatæ aspergines, quibus immaculatam Christi sponsam impudentius fœdare admolitus est*, auquel fait suite une *Epistola ad minoritas, quod optima apologia est veteris vitæ emendatio*, Cologne, 1529. La même année il faisait encore paraître, *In psalmum LXXVIII enarratio lamentatoria pro miseranda populi christiani depopulatione instituta ac edita*, et un opuscule allemand, *Ob eyne weltliche Oberkeyt es mœge halten wie sie bedunket zu verantworten vor Gott.* Pendant que le P. Nicolas se livrait à ces travaux, il était nommé ministre de la province religieuse de Cologne, au mois d'août 1529. Onze mois après, il en partait pour se rendre à Copenhague sur l'invitation de l'évêque d'Aarhus, afin de prendre part à une conférence dans laquelle catholiques et protestants devaient exposer et soutenir leurs raisons (2 juillet-2 août 1530). Fidèle à ses principes, le P. Nicolas écrivit un opuscule à présenter au roi, *De non agenda disputatione religiosa coram populo judice.* Pour répondre au raisons que faisaient valoir les ministres protestants, aidé peut-être par un carme, le P. Paul Hélie, notre infatigable controversiste écrivit une réfutation, dont une partie seulement fut alors imprimée, traduite en danois : *Menige Danmarkis Rigis Biscoppers och Prelaters christelige oc retsindige geenswar till the Luthriansche artickle*, in-4°, Aarhus, 1533. En 1902, le P. Louis Schmitt, S. J., qui avait déjà publié une étude sur l'auteur, l'éditait, d'après le manuscrit de la bibliothèque royale de Copenhague : *Confutatio lutheranismi Danici, anno 1530 conscripta a Nicolao Stagefyr seu Herborneo*, in-8°, Quaracchi. Stagefyr ou Stagebrand était un surnom que les protestants danois donnaient dans leurs écrits au P. Herborn. Wadding, *Annales*, t. XVI, p. 304, rapporte qu'il composa et fit imprimer un traité dans lequel il établissait la validité du mariage du roi d'Angleterre, Henri VIII, traité déjà fort rare de son temps. Il publia aussi une *Oratio extemporalis coram clero Groningensis oppidi*, Cologne, 31 mai 1531. Un an plus tard nous trouvons le P. Nicolas à Toulouse, où il s'était rendu pour prendre part au chapitre général de son ordre, le 18 mai 1532. Il y était élu commissaire général pour les provinces cismontaines, soit la presque totalité des provinces sises hors d'Italie. L'année suivante, par suite de la déposition du ministre général, il en était nommé vicaire général. Ces fonctions l'avaient retenu en France, où nous le trouvons pendant les dernières années de sa vie, qui s'acheva à Toulouse, le 15 avril 1534. Jusqu'à la fin le P. Nicolas avait continué ses publications, dont voici les dernières qui nous restent à mentionner. Comme commissaire général chargé des missions de son ordre en Amérique, il donna une lettre pastorale aux religieux : *Epitome convertendi gentes Indiarum ad fidem Christi adeoque ad Ecclesiam sacrosanctam catholicam et apostolicam*, Cologne, septembre 1532, reproduite dans le volume intitulé : *Novus orbis, id est navigationes primæ in Americam*, Rotterdam, 1616, puis par Wadding dans ses *Annales*, t. XVI, p. 311-22. On a encore de lui les *Enarrationes latinæ evangelorium quadragesimatium*, Anvers, 1533 ; Paris, 1543, augmentées dans cette seconde édition du *Monotessaron passionis Domini nostri Jesu Christi.* A Toulouse il avait fait la connaissance d'une noble et pieuse femme, Catherine de Byron, *alias de Aduranlia*, à laquelle il dédiait ses *Paradoxa theologica seu theologicæ assertiones divinis eloquiis adversus neotericos hæreticos doctissime simul et elegantissime roboratæ*, que publiait le P. Jean Azafra, in-8°, Paris, 1534. On attribue encore au P. Herborn des *Commentaires sur les psaumes*, qui auraient été édités à Paris. La *Relatio de novis insulis*, que l'on dit manuscrite, pourrait bien n'être autre chose que l'*Epitome* que nous avons cité, ainsi que le Ier livre, qu'il aurait écrit, d'un *Opus tripartitum de conversione gentium.*

Wadding et Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Nebe, *N. Herborn*, 1862; Louis Schmidt, S. J., *Der*

Kolner Theologe Nikolaus Stagefyr und der Franziskaner Nikolaus Herborn, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, et son édition de la *Confutatio*, Quaracchi, 1902 ; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1255-1256 ; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XII, p. 42-45 ; *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 1348 ; t. XI, col. 704.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HÉRÉSIARQUE. — I. Définition. II. Législation canonique.

I. DÉFINITION. — D'après l'étymologie, αἵρεσις et ἀρχός, hérésiarque signifie chef d'hérésie. Selon la définition verbale, l'hérésiarque est donc soit le promoteur d'une hérésie, soit le chef d'une secte hérétique, soit même simplement un chef d'hérétiques. C'est la signification constante de ce terme dans le langage courant et dans nombre de documents ecclésiastiques. Nous trouvons de cet emploi du mot hérésiarque un exemple typique dans les règles de l'Index, promulguées autrefois par Pie IV, en vertu de la décision du concile de Trente, sess. XVIII.

> Hæresiarcharum libri, tam eorum qui post prædictum annum hæreses invenerunt vel suscitarunt, quam qui hæreticorum capita aut duces sunt vel fuerunt, quales sunt Lutherus, Zwinglius, Calvinus, Balthasar Pacimontanus, Schwenkfeldius et his similes, cujuscumque nominis, tituli aut argumenti existant, omnino prohibentur IIa regula.

> Sont absolument prohibés les livres des *hérésiarques* tant de ceux qui postérieurement à cette date (1515) ont *inventé* ou *suscité des hérésies*, que de ceux qui ont été ou sont les *chefs des hérétiques*, tels que Luther, Zwingle, Calvin, Balthasar Pacimontanus (Huebmaier), Sewenkfeld et autres semblables, quels que soient les noms, les titres ou les objets de ces livres (Tr. Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, Paris, s. d. [1899], p. 67).

Les canonistes et principalement les inquisiteurs entrent dans plus de précision et, en dehors des hérétiques proprement dits, c'est-à-dire professant simplement pour leur compte personnel une croyance différente de celle de l'Église sur quelque point de la foi catholique, ils distinguent trois classes d'hérésiarques, c'est-à-dire d'hérétiques se proposant de prêcher, de défendre, de propager l'hérésie. Tout d'abord, soumis à la même discipline que les simples hérétiques, ceux qui, d'une manière toute privée et dans quelques cas particuliers, entraînent l'un ou l'autre dans l'hérésie. Ensuite, ceux qui, sans être auteurs d'hérésie, s'emploient néanmoins à enseigner et à propager l'hérésie. On peut les appeler déjà hérésiarques, cf. Décret de Gratien, c. 32, *Qui aliorum*, Causa XXIV, q. III ; mais, en langage plus strict, on doit les appeler *dogmatisants*. Cf. Eymeric, *Directorium inquisitorum*, Rome, 1578, part. II, q. XXXIX ; Pegna, Commentaire du *Directorium* d'Eymeric, Rome, 1587, comm. 64 ; Simanca, *De catholicis institutionibus*, Ferrare, 1692, tit. XXXI. Il est nécessaire toutefois, pour mériter le nom de dogmatisant, d'enseigner, de défendre, de propager l'hérésie d'une façon occulte ou publique, habituellement et pour ainsi dire par manière de principe. Cf. Suarez, *De fide*, disp. XXIII, sect. II, n. 11. Enfin, dans le langage des inquisiteurs, l'épithète d'hérésiarque doit être strictement réservée à ceux qui sont à la fois les *auteurs* et les *propagateurs* de l'hérésie. Suarez, *loc. cit.*, donne comme exemple d'hérésiarques, au sens strict du mot, Arius et Luther.

II. LÉGISLATION CANONIQUE. — L'ancienne législation était très dure à l'égard des hérésiarques et des dogmatisants. En cas de conversion de leur part, on discutait entre inquisiteurs s'il fallait les accueillir ou les livrer impitoyablement au bras séculier, voir INQUISITION ; et Suarez, *loc. cit.*, n. 9, rapportant les opinions des principaux auteurs, incline lui-même, sauf en certains cas extrêmement rares, vers l'opinion la plus sévère, n. 11.

Le droit actuel ne distingue plus, quant aux peines dont ils sont frappés, entre hérésiarques, dogmatisants et simples hérétiques. Tous sont atteints d'après le nouveau Code, can. 2314, § 1, 1°, d'une excommunication, réservée d'une manière spéciale au souverain pontife. En fait cependant, les hérésiarques et dogmatisants sont nommément frappés, par le pape ou le Saint-Office, de peines plus sévères et notoires. Quant à leurs livres, la 2e règle de l'ancienne législation de Pie IV, en 1564, avait été modifiée par la constitution *Officiorum* ; il n'est plus question aujourd'hui que des « livres des apostats, des hérétiques, des schismatiques et des autres écrivains *propageant l'hérésie, ou s'attaquant de quelque façon aux fondements de la religion* ». Néanmoins, il subsiste, dans les dispositions actuelles, un vestige de l'ancienne législation. Au point de vue des personnes, les dogmatisants sont exclus des pouvoirs concédés par la S. Pénitencerie, d'absoudre, au for interne, les hérétiques, même publics. Voir HÉRÉSIE, col. 2254. Au point de vue des livres, le nouveau Code, can. 1399, 2°, reprend l'énumération de la constitution *Officiorum*, en passant sous silence la qualité des auteurs : il vise « les livres de *n'importe quels auteurs*, propageant l'hérésie *ou le schisme*, ou s'attaquant, etc. ». Quant aux sanctions, le canon 2318, § 1, restreint l'excommunication, réservée spécialement au saint siège, aux *éditeurs* de livres écrits par des hérétiques propageant l'hérésie, aux *défenseurs*, *lecteurs* et *détenteurs* de ces livres et des livres nommément condamnés par lettres apostoliques. Voir HÉRÉSIE, col. 2249. On remarquera l'évolution suivie par la législation. Aujourd'hui « les prohibitions générales, basées sur la qualité des auteurs, hérésiarques ou hérétiques, ont disparu et chacun de leurs livres doit être jugé exclusivement d'après son objet et sa nature, » Boudinhon, *op. cit.*, p. 68 ; cependant, il faut observer que l'excommunication prévue au canon 2318, § 1, vise plus particulièrement la lecture et la détention de livres qui, en fait, sont la plupart du temps écrits par des hérésiarques ou des dogmatisants. L'ancienne législation de l'Index, dans la 10e règle, formulait ainsi la sanction de l'Église : « Si quelqu'un lit ou garde des livres des hérétiques ou des ouvrages d'un auteur quelconque, *condamnés et prohibés pour cause d'hérésie ou soupçon d'un dogme erroné*, qu'il encoure aussitôt la sentence d'excommunication. » La bulle *Cœnæ*, voir A. Arndt, *De libris prohibitis commentarii*, Ratisbonne, 1895, p. 220-222, contient des expressions semblables : « Sont frappés d'excommunication... ceux qui sciemment lisent ou gardent, impriment ou défendent n'importe comment les livres desdits hérétiques, *contenant l'hérésie ou traitant de la religion.* » Mais tandis qu'il s'agissait autrefois de tout livre d'hérétique *contenant l'hérésie* ou *traitant de religion*, aujourd'hui il s'agit uniquement des livres d'hérétiques *soutenant l'hérésie*, c'est-à-dire *écrits en vue de la défendre et de la propager*. Or, c'est bien là la caractéristique des livres écrits par les hérésiarques ou les dogmatisants. Cf. Boudinhon, *op. cit.*, p. 281-282.

A. MICHEL.

HÉRÉSIE. HÉRÉTIQUE. Nous traiterons en un seul article la question de l'hérésie et celle des hérétiques. Il est impossible, en effet, de les disjoindre sans s'exposer à des répétitions inutiles. D'ailleurs, les théologiens les ont toujours étudiées simultanément. Il faut toutefois distinguer le problème *dogmatique*, qui se rapporte à l'hérésie considérée comme *doctrine*, le problème *moral*, qui se rapporte à l'hérésie considérée comme *péché*, et le problème *canonique*, qui se rapporte à l'hérésie considérée comme *délit*. Le premier problème est celui de l'hérésie considérée *objectivement* ; dans les deux autres, l'hérésie est considérée *formellement*.

Salmanticenses, *De fide*, disp. IX, dub. IV, n. 37; De Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. XX, n. 1. — I. Problème dogmatique : l'hérésie-doctrine. II. Problème moral : l'hérésie-péché. III. Problème canonique : l'hérésie-délit.

I. Problème dogmatique, l'hérésie-doctrine. — 1° *Étymologie.* — Αἵρεσις, étymologiquement action de prendre, par exemple : prendre une ville, Hérodote, *Hist.*, IV, 1; Thucydide, *Hist.*, II, 28, est devenue par métaphore choix, préférence, Gen., XLIX, 3; Lev., XXII, 18; I Mach., VIII, 30, surtout dans l'ordre doctrinal, d'où la signification d'école philosophique, littéraire ou politique, Athénée, *Quæst.*, 38, *de parab.*; Diogène Laërce, *De vitiis, dogmatibus*, etc., I, 19, et de secte religieuse, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 9; *De bell. jud.*, II, VIII, 1, 2, sans idée de désapprobation ou de blâme. Par rapport à la vraie religion, αἵρεσις comporte nécessairement un sens péjoratif; sont appelées *hérésies*, dans le Nouveau Testament, la secte des pharisiens, Act., XV, 5; XXVI, 5, et celle des sadducéens, V, 17. L'Église naissante est appelée *hérésie* par les juifs, XXIV, 14, mais l'apôtre saint Paul rejette cette qualification, comme peu en rapport avec la nature même de l'Église catholique, ouverte à tous. L'apôtre distingue l'*hérésie*, différence de vue radicale, du *schisme*, simple dissentiment passager. I Cor., XI, 19; cf. Joa., VII, 43; X, 49. C'est, du moins, au sujet de I Cor., XI, 19, l'interprétation communément admise par les Pères latins et les exégètes contre quelques Pères grecs, notamment S. Jean Chrysostome, *In I Cor.*, homil. XXVII, *P. G.*, t. LXI, col. 225; Théodoret, *Comm. in I Cor.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 316; Théophylacte, *In I Cor.*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 701, et contre quelques commentateurs modernes, Cajetan, *Litteralis expositio*, Rome, 1529; Benoît Giustiniani, *Explanationes*, Lyon, 1612, et contre quelques auteurs récents, A. Maier, *Commentar über den ersten Corintherbrief*, Fribourg, 1857; V. Loch et W. Reischl, *Die heilige Schriften des N. T.*, Ratisbonne, 1857, etc. Cf. Cornely, *Comm. in S. Pauli priorem Epist. ad Cor.*, Paris, 1890, p. 330. Dans l'Épître aux Galates, V, 20, saint Paul marque une différence analogue en gradation ascendante, ἐριθεῖαι, *rixæ*, διχοστασίαι, *dissentiones*, αἱρέσεις, *sectæ*. Dans la II Pet., II, 1, le sens péjoratif est plus fortement encore indiqué; il y est question « des faux docteurs qui introduisent des hérésies de perdition, αἱρέσεις ἀπωλείας, et qui renieront le Maître, τὸν δεσπότην ἀρνούμενοι, qui les a rachetés, attirant sur eux une prompte perdition. » Dans cette phrase, saint Pierre décrit déjà l'hérésie avec les caractères qu'on lui attribue aujourd'hui : 1° ce sont des *hérésies de perdition*, par lesquelles la *voie de la vérité* sera blasphémée et beaucoup d'*hommes* seront *pervertis*, 2 ; 2° elles consistent dans une *perversion de doctrine*, puisqu'elles seront le fait de faux docteurs, ψευδοδιδάσκαλοι; 3° la perversion de la doctrine n'est autre que la négation de la divinité du Sauveur, sous une forme ou sous une autre. Cf. Jud., I, 4. Le fauteur de ces erreurs est un αἱρετικός, un hérétique, Tit., III, 10, et « il doit être évité après un ou deux avis », parce qu'« un tel homme est perverti et qu'en péchant son propre jugement le condamne ». L'hérétique de saint Paul correspond plutôt à ce que nous appellerions un *hérésiarque*. Voir ce mot. Bien que le mot d'hérésie ne soit pas prononcé, ce sont les caractères de l'hérésie que décrit saint Paul dans son discours de Milet. Act., XX, 29, 30. Cf. S. Jérôme, *In Epist. ad Titum*, III, 10, *P. L.*, t. XXVI, col. 598.

Αἵρεσις se lit neuf fois dans le Nouveau Testament; ce mot est traduit dans la Vulgate quatre fois par *hæresis*, Act., V, 17; XV, 5; XXIV, 14; I Cor., XI, 19; les cinq autres fois, Act., XXIV, 5; XXVI, 22; Gal., V, 20; II Pet., II, 1, par *sectæ*. Αἱρετικὸς ne se lit qu'une fois, Tit., III, 10. Cf. *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Hérésie, Hérétique*, t. III, col. 607-609; *Lexicon-biblicon* (*Cursus Scripturæ sacræ*), Paris, s d., au mot *Hæresis*; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, au mot Αἵρεσις, p. 16.

A l'âge apostolique, le mot *hæresis* a déjà le sens que lui conservera l'usage ecclésiastique universel. Saint Ignace félicite les Éphésiens de ce que chez eux il n'y ait point de place pour l'hérésie, c'est-à-dire pour la fausse doctrine, Jésus-Christ les enseignant en vérité, *Ad Eph.*, VI, 2; il recommande aux Tralliens de fuir le docétisme, « cette plante étrangère qui est une hérésie, » *Ad Trall.*, VI, 1. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 218, 246. Ce sens se conservera désormais sans altération. Pour saint Irénée, les hérétiques falsifient la parole de Dieu, *Cont. hær.*, l. I, c. I, n. 1; l. III, c. XI, n. 9, et préfèrent leurs vues personnelles à la doctrine de l'Évangile, c. XII, n. 11-12; pour rester dans la vérité, il faut retenir l'enseignement des apôtres et de leurs disciples et la prédication de l'Église, n. 13. *P. G.*, t. VII, col. 438, 890, 905, 906. Tertullien est plus précis encore : *Hæreses taxat* (*apostolus*) *quarum opera sunt adulteræ doctrinæ, hæreses dictæ græca voce ex interpretatione electionis qua quis, sive ad instituendas, sive ad suscipiendas eas utitur. De præscript.*, c. VI. La règle qu'il faut suivre est donc celle que l'Église a reçue des apôtres pour nous la livrer, que les apôtres ont reçue du Christ, que le Christ a reçue de Dieu; et c'est précisément parce que les hérétiques se sont placés en dehors de cette règle de la foi qu'ils ne peuvent être admis à discuter sur l'interprétation des Écritures, c. XXXVII. *P. L.*, t. II, col. 18, 50-51. Moins didactique, saint Cyprien ne manque pas cependant de faire remarquer, spécialement dans le *De unitate Ecclesiæ*, que, pour tenir la vraie foi, il faut reconnaître l'autorité de l'Église et faire partie de son unité : *hanc Ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit ? P. L.*, t. IV, col. 500. Les Pères de l'Église, polémiquant contre les fauteurs d'hérésies, s'occupent plus de combattre les hérétiques eux-mêmes et leurs perverses doctrines que de donner une étymologie du mot hérésie; voir Klée, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. franç., Liége, 1850, c. VII; toutefois, au milieu de leurs attaques, souvent très vives, on constate que, pour eux aussi, l'hérésie est une corruption de la vraie doctrine, corruption provenant de ce que l'hérétique substitue son jugement propre au jugement de l'Église. Cf. saint Ambroise, appelant les hérétiques *veritatis inimici, impugnatores fidei*, *In ps.* CXVIII, serm. XIII, *P. L.*, t. XV, col. 1381; saint Épiphane, parlant des hérésies comme de dogmes pervertis, *Hær.*, l. I, n. 1-2, *P. G.*, t. XLI, col. 173-176. Saint Jérôme, *In Epist. ad Gal.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 417, donne l'étymologie d'*hæresis :* Αἵρεσις... *ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem.* Il répète en substance cette explication dans son commentaire *In Epist. ad Titum*, col. 598, et distingue, avec saint Paul, l'hérésie du schisme : *Inter hæresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod hæresis perversum dogma habeat; schisma propter episcopalem dissentionem ab Ecclesia separetur.* Cf. S. Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. V, c. XVI, *P. L.*, t. XLIII, col. 186-187. On retrouve les mêmes idées dans saint Isidore, qui décrit ainsi les hérétiques, *Etym.*, l. VIII, c. III, *P. L.*, t. LXXXII, col. 296 : *perversum dogma cogitantes, arbitrio suo de Ecclesia recesserunt.* Cf. Raban Maur, *De clericorum instit.*, l. II, c. LVIII, *P. L.*, t. CVII, col. 371.

Parmi les auteurs plus récents, presque tous canonistes et inquisiteurs, ayant exposé l'étymologie du mot hérésie, citons A. de Castro, *Adversus omnes hæreses*, Paris, 1534, l. I, c. I; *De justa hæreticorum punitione*, Lyon, 1566, l. I, c. I; M. Cano, *De locis*

theologicis, l. XII, c. IX; Simanca, *De catholicis institutionibus*, Ferrare, 1692, tit. XXX; Eymeric, *Directorium inquisitorum*, Rome, 1578, part. II, q. I; Pegna, Commentaire du *Directorium* d'Eymeric, Rome, 1587, *loc. cit.*, comm. 26; Farinacci, *Tractatus de hæresi*, etc., Rome, 1616, q. CLXXVIII, § 1, n. 29-41. Cf. Suarez, *De fide*, disp. XIX, sect. I, n. 1; Thesaurus, *De pœnis ecclesiasticis*, au mot *Hæresis*; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Hæresis*; Ojetti, *Synopsis*, au mot *Hæresis*.

2° *Définition et conditions.* — Toute doctrine opposée à la vraie foi, d'une façon soit négative (nescience), soit privative (ignorance), soit positive (doctrine contraire) constitue en soi une infidélité. Voir ce mot. Cf. Kilber, dans la théologie des jésuites de Wurzbourg, *De fide*, n. 219; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. II, tr. I, n. 17; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. X, a. 1. L'hérésie étant, d'après l'étymologie même du mot, un *choix*, une *sélection* faite par l'esprit humain dans les vérités révélées par Dieu, comporte donc une véritable infidélité positive. Mais toute infidélité positive n'est pas une hérésie; l'infidélité est le genre, l'hérésie est l'espèce. Saint Thomas, *loc. cit.*, q. XI, a. 1, explique que l'hérésie, étant un choix dans la doctrine, se rapporte non à la *fin* même de la foi, mais aux *moyens proposés* pour atteindre cette fin. Dans le domaine de la foi chrétienne, la fin, c'est l'autorité divine du Christ, à laquelle nous adhérons par la foi; les moyens, ce sont les vérités révélées dont l'acceptation soumet notre intelligence à l'autorité divine. Or, en rejetant cette autorité elle-même, on tombe dans l'infidélité positive proprement dite (naturalisme, paganisme, judaïsme); en maintenant, d'une part, une certaine foi au Christ, mais, d'autre part, en corrompant par une sélection humaine le dogme révélé, on tombe dans l'hérésie : *ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt.* S. Thomas, *loc. cit.* Cf. Bouquillon, *Institutiones theologiæ moralis*, Bruges, 1878, *De virtutibus theol.*, n. 211-214.

Cette analyse sommaire nous aide à expliquer la définition que nous proposons de l'hérésie : *une doctrine qui s'oppose immédiatement, directement et contradictoirement à la vérité révélée par Dieu et proposée authentiquement comme telle par l'Église.* Deux éléments principaux sont à retenir dans cette définition :

Premier élément : l'hérésie s'oppose à la vérité révélée, immédiatement, directement et contradictoirement. — 1. *L'hérésie s'oppose à la vérité révélée.* Sélection faite par l'esprit humain dans le dogme, l'hérésie s'attaque nécessairement aux vérités explicitement ou implicitement, mais formellement révélées. Voir DOGME, t. IV, col. 1575; EXPLICITE ET IMPLICITE, t. V, col. 1869. Sur la révélation que suppose la foi, voir FOI, t. VI, col. 122 sq. — 2. *Immédiatement*, c'est-à-dire sans le secours d'un moyen terme. Par conséquent, avec nombre de théologiens et, en particulier, avec l'école thomiste, voir Molina, *In Iam Sum. theol.*, disp. I et II, a. 1 ; Salmanticenses, *De fide*, disp. I, dub. IV, § 4; Kilber (Wirceburgenses), *De virtutibus theol.*, disp. II, c. I, a. 3; Montagne, *De censuris seu notis theologicis*, a. 2, § 1, dans Migne, *Cursus theol.*, t. I, col. 1147 sq. ; Mazzella, *De virtutibus infusis*, n. 458; Hurter, *Medulla theologiæ dogmaticæ*, n. 409; Billot, *De Ecclesia*, q. X, th. XVIII, § 2; Van Noort, *De fontibus revelationis*, n. 196; cf. C. Pesch, *Compendium theologiæ*, t. III, n. 376, on doit refuser de voir une hérésie dans la négation d'une vérité qui n'est que virtuellement révélée, c'est-à-dire d'une simple conclusion théologique, déduite d'une vérité formellement révélée, même si cette conclusion paraît évidente (thèse soutenue par M. Cano, *De locis*, l. VI, c. VIII, n. 10, et par Vasquez, *In Iam Sum. theol.*, disp. V, c. III), même si cette conclusion est définie par l'Église (thèse de Suarez, *De fide*, disp. III, sect. XI, n. 11, reprise par De Lugo, *De fide*, disp. I, sect. XIII, n. 261; par S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, n. 104; par Schiffini, *De virtutibus*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, sect. IV, th. XVIII, n. 127; par Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Ratisbonne, 1897, l. IV, c. IV, a. 2, scholion ; par Bouquillon, *op. cit.*, n. 216, etc.). La raison de notre choix est claire : une définition de l'Église ne peut changer la nature des vérités niées par l'hérésie et ne peut faire que ces vérités soient révélées, lorsqu'elles sont de simples conclusions théologiques s'imposant à notre adhésion par la foi ecclésiastique et non par la foi divine. Voir DOGME, t. IV, col. 1576. Il faut observer cependant que l'opinion rejetée peut s'entendre en ce sens que la négation d'une vérité virtuellement révélée pourrait conduire logiquement à l'hérésie, si on voulait la pousser à sa conséquence dernière, ou encore qu'elle pourrait comporter une hérésie *concomitante*. Voir plus bas, même col. De plus, certains auteurs admettent que l'hérésie peut exister à l'égard de ce qu'ils appellent l'objet de la *foi médiate*. Cf. Suarez, *loc. cit.*, disp. XIX, sect. II, n. 8, citant Corduba, *Quæstionarium theologicum*, Venise, 1604, l. I, q. XVII. Avant de rejeter leur manière de voir, il faut s'assurer si l'expression *foi médiate* ne s'applique pas, dans leur pensée, aux vérités formellement quoique implicitement révélées. Suarez, *loc. cit.*, n. 10. L'âme intellective est la forme du corps humain, voilà une vérité implicitement mais formellement révélée; voir FORME DU CORPS HUMAIN, col. 551; c'est donc à bon droit que la doctrine de J. P. Olivi a été qualifiée d'hérésie par les inquisiteurs, le P. Bernard de Côme, Eymeric, Pegna, Albertini, Alphonse de Castro, Ferraris, que cite M. Garzend, *L'Inquisition et l'hérésie*, Paris, 1913, p. 130 sq., leur reprochant à tort d'avoir fait d'une vérité de foi ecclésiastique une vérité de foi divine. — 3. *Directement*, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas d'une connexion étroite entre un dogme et une vérité religieuse ou un fait dogmatique, voir DOGME, t. IV, col. 1576; ÉGLISE, col. 2188, nécessaires à la conservation ou à la proposition de ce dogme, pour que la négation de cette vérité religieuse ou de ce fait dogmatique constitue une hérésie. La proposition qui nierait, par exemple, la convenance du terme *transsubstantiation*, convenance d'ailleurs définie au concile de Trente, sess. XIII, can. 2, ou encore l'authenticité de la Vulgate, sess. IV, ne serait pas, par là même, hérétique. Ces deux vérités, en effet, ne sont pas révélées et ne se rapportent au dogme qu'indirectement; la définition de l'Église ne peut pas en changer la nature. Sans doute, en niant une vérité virtuellement révélée et définie par l'Église ou encore un fait dogmatique, on nie *indirectement* l'infaillibilité de l'Église par rapport à ces objets secondaires de son magistère. Mais l'infaillibilité, en tant qu'elle s'étend à l'objet secondaire, n'est pas encore proposée comme une vérité révélée, quoiqu'elle soit considérée comme une vérité proche de la foi ou tout au moins théologiquement certaine, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2184 sq.; deviendrait-elle un jour vérité définie de foi divine et catholique, il ne s'ensuivrait pas encore que nier une conclusion théologique, un fait dogmatique, même définis par l'Église, *constituerait en soi* une hérésie; cette négation *comporterait* simplement une hérésie *concomitante*, à savoir le rejet de l'infaillibilité de l'Église quant à l'objet secondaire de son magistère. Cf. Billot, *loc. cit.*, ad 2um. Les mêmes remarques s'appliquent à toute doctrine qui nierait la convenance des censures doctrinales infligées par l'Église, sauf en ce qui concerne la note d'hérésie. En décrétant le caractère hérétique d'une proposition, l'Église, en effet, définit par le fait même la vérité de la proposition contradictoire : *definiendo propositionem*

esse hæreticam, non excurrit Ecclesia extra ordinem formaliter revelatorum; cum enim affirmatio positivi et negatio contradictorii inter se convertantur, semper proponitur ipsa a Deo revelata veritas, sive sub forma canonis quo exhibetur id quod est a Deo dictum, sive sub forma censuræ qua notatur id quod est contradictorie ei oppositum. Billot, *De Ecclesia,* q. x, th. xvii, § 2. Donc nier la convenance d'une note d'hérésie infligée par l'Église, c'est formellement commettre une hérésie, parce que cette négation s'oppose directement au dogme défini contradictoirement par la censure infligée. — 4. *Contradictoirement.* Certains auteurs, Salmanticenses, *De fide,* disp. IX, dub. iv, n. 43; Kilber (Wirceburgences), *De fide theol.,* n. 226; Jansen, *Prælectiones theologiæ fundamentalis,* § 130, n. 2; Franzelin, *De divina traditione,* th. xii, scholion iii, p. 158; Mazzella, *op. cit.,* n. 458; Van Noort, *op. cit.,* n. 259; cf. Censures doctrinales, t. ii, col. 2105, disent que toute doctrine s'opposant *contrairement* ou *contradictoirement* à la vérité révélée est hérétique. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. ii, n. 619; Billot, *loc. cit.,* et *De virtutibus infusis,* th. xiii, § 2, note, ne parlent que d'opposition de contradiction. D'autres auteurs enfin, Hurter, *loc. cit.*; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* t. i, n. 557, ne parlent que d'opposition, sans spécifier s'il s'agit de contrariété ou de contradiction. On doit préférer la façon de parler de Vacant et de Billot, quoique le langage des autres auteurs puisse facilement s'expliquer. On a rappelé, en effet, que l'Église, par là même qu'elle inflige la note d'hérésie à une doctrine, définit *ipso facto* une vérité de foi divine et catholique. Or, cela n'est possible qu'à la condition que cette vérité soit strictement la *contradictoire* de la proposition condamnée, en vertu de ce principe de logique : *Oppositio contraria... est illa quæ repugnat in veritate, non tamen in falsitate, ita ut dum contrariæ nunquam possint simul esse veræ, bene tamen simul falsæ.* Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus,* t. i, *Summularium,* l. II, c. xvi. Si donc la définition de l'Église porte sur une vérité révélée qu'elle propose comme telle à la croyance des fidèles, les propositions contraires et contradictoires seront nécessairement fausses et hérétiques; exemple, cette vérité : *le Christ est homme-Dieu* étant de foi, seront hérétiques non seulement la contradictoire : *le Christ n'est pas homme-Dieu,* mais encore les contraires : *le Christ est un pur homme, le Christ est un ange.* Tel est le point de vue de Franzelin, Mazzella, etc. Mais si la définition de l'Église porte sur le caractère hérétique d'une proposition, par exemple, de celle-ci : *le Christ est un pur homme,* seule la contradictoire sera nécessairement vraie : *le Christ n'est pas un pur homme;* les contraires pourront être simultanément fausses : *le Christ est un pur esprit, le Christ est à la fois ange et homme,* etc. Cf. Mazzella, *loc. cit.*

Ce premier caractère de l'hérésie-doctrine n'est pas contredit par saint Thomas, lequel, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. xi, a. 2, affirme que l'hérésie peut exister de deux façons : directement et principalement, lorsqu'une doctrine s'oppose à un article de foi; indirectement et accessoirement, lorsque de la vérité niée découle la corruption d'un article de foi. Dans cette *matière* accessoire de l'hérésie, il ne s'agit, en effet, ni de conclusions théologiques, ni de faits dogmatiques, mais de vérités qui, n'appartenant pas, *en soi,* à la foi et aux mœurs, sont néanmoins objet de foi *accidentellement,* en raison de l'Écriture inspirée dont elles font partie; les nier reviendrait à nier le dogme de l'inspiration. Saint Thomas s'explique lui-même clairement à ce sujet, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. i, a. 6, ad 1um; q. ii, a. 5; *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIII, q. ii, a. 1, ad 6um; *In Epist. I ad Cor.,* c. xi, lect. iv; cf. Billot, *De virtutibus infusis,* th. x, § 3, et Dogme, t. iv, col. 1596-1597. Le caractère *formel* de l'hérésie, quelle qu'en soit la *matière,* reste donc toujours le même, c'est l'opposition à une vérité révélée. Cf. Suarez, *De fide,* disp. XIX, sect. ii n. 6, 7.

Il ne faut également pas trouver d'opposition entre la notion théologique de l'hérésie, telle qu'elle vient d'être exposée, et la façon de parler de certains inquisiteurs et canonistes qui semblent admettre plusieurs sortes ou plusieurs degrés d'hérésie. Cf. Suarez, *loc. cit.,* n. 6 sq., et Salmanticenses, *op. cit.,* n. 44. Torquemada, *Summa de Ecclesia,* Venise, 1561, l. IV, part. II, c. viii, distingue sept sortes de propositions de foi, donc sept sortes d'hérésies. Melchior Cano ramène à huit les règles de la foi dans son *De locis,* l. XII, c. viii. On trouve des expressions analogues chez Pegna, dans ses scolies au *Directorium inquisitorum,* part. II, comm. 26, 27, q. ii et iii; chez Alberghini, *Manuale qualificatorum SS. Inquisitionis,* Palerme, 1642, c. xiii; chez A. de Castro, *De justa hæreticorum punitione,* l. I, c. iv; chez Simanca, *De catholicis institutionibus,* tit. liv. M. Garzend, *op. cit.,* c. vi, a beaucoup insisté sur la façon de parler des inquisiteurs pour établir sa thèse fondamentale de la distinction théorique de l'hérésie *théologique* et de l'hérésie *inquisitoriale.* A notre avis, c'est à tort. Une simple remarque de Suarez, à qui cette façon de parler n'avait pas échappé, *loc. cit.,* n. 7, éclaire tout le problème et la portée de la terminologie inquisitoriale : *Verumtamen, licet hæc doctrina* RECTE EXPLICATA *majori ex parte vera sit et ad explicandam diversam gravitatem in peccato hæresis conferre possit, nihilominus,* FORMALITER LOQUENDO, *de propositione hæretica quoad gradum falsitatis ejus, existimo in eo non distingui plures gradus secundum magis et minus, ut ita dicam, sed omnem propositionem hæreticam esse æque falsam et hæreticam.* Bien interprétée, la doctrine des inquisiteurs est en grande partie vraie; laissant de côté les exagérations et les erreurs de détail toujours possibles, les distinctions introduites restent fondées. Autre chose, en effet, est, dans l'hérésie, l'opposition à la foi — ce qui en constitue l'élément formel, toujours et partout le même — autre chose est le *moyen* par lequel on peut découvrir cette opposition, moyen qui varie selon les cas. Les distinctions introduites correspondent aux différents moyens par lesquels nous prenons connaissance de la vérité révélée : les *lieux théologiques,* redisons-le, ne sont pas les *sources* du donné révélé, comme paraît le supposer M. Garzend, mais les *sources d'argumentation* qui aident à le découvrir. Voir Fondamentale (*Théologie*), t. vi, col. 523. Plus le moyen de connaissance fait atteindre facilement le donné révélé, plus grave est la faute que doit juger l'inquisiteur : cela ne veut pas dire qu'il y ait des degrés ou des espèces différentes d'hérésie.

Deuxième élément : l'hérésie s'oppose à la vérité révélée authentiquement proposée comme telle par l'Église à la croyance des fidèles. — L'hérésie, d'après le concept général exposé plus haut, ne s'attaque pas directement au principe même de la révélation; elle ne comporte directement qu'une corruption du contenu de la révélation. Le principe de cette corruption réside en ce que l'hérésie se formule à l'encontre de la règle de foi instituée par Jésus-Christ, comme le moyen ordinaire qui doit conserver intact et proposer aux fidèles le contenu de la révélation : *aliunde eligit sibi normam sentiendi de rebus fidei et morum.* Billot, *De Ecclesia Christi,* q. vii, th. xi. Sans doute, l'autorité de l'Église n'entre pas dans le motif essentiel et spécifique de la foi salutaire et théologale, et, par conséquent, même sans la proposition de l'Église, il reste possible de faire un acte de foi divine et salutaire. Voir Foi, t. vi, col. 163-166. Mais l'enseignement de l'Église est la règle proposée communément aux hommes et dont ils ne doivent

pas volontairement s'écarter en matière de foi. Ainsi, la foi communément demandée par Dieu aux hommes est la foi non seulement *divine*, c'est-à-dire ayant pour *motif* la révélation connue comme telle, mais encore *catholique*, c'est-à-dire ayant pour *règle* l'enseignement de l'Église. Concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1792. C'est donc à la foi « divine et catholique » que s'oppose l'hérésie. Ne devra en conséquence être réputée hérétique que la doctrine niant une vérité révélée et proposée comme telle par le magistère infaillible de l'Église. Ainsi, les vérités contenues dans la sainte Écriture elle-même doivent être proposées par l'Église à la croyance des fidèles, pour que leur négation devienne une hérésie formelle. Voir Dogme, t. IV, col. 1596-1597. Toutefois, beaucoup de théologiens font observer que les vérités clairement contenues dans la sainte Écriture et spécialement les vérités de fait (naissance du Christ au jour de Noël, passion, mort, résurrection du Sauveur, etc.), même si aucune définition spéciale n'est intervenue pour en attester le caractère révélé, s'imposent à la croyance des fidèles comme de foi divine et *catholique*. Par le fait même que l'Église nous propose la sainte Écriture comme la parole même de Dieu, elle nous atteste le caractère révélé des vérités clairement contenues dans les Livres saints. Cf. Sylvius, *In II^{am} II^{æ}*, q. I, a. 1; De Lugo, *De fide* disp. XX, sect. II, n. 58; Montagne, *De censuris*, dans Migne, *op. cit.*, t. I, col. 1426; Mazzella, *op. cit.*, n. 364, note; Van Noort, *De fontibus revelationis*, n. 207, note.

Relativement à la proposition *authentique* de l'Église, on a déjà observé, voir Foi, col. 171, qu'il n'est pas nécessaire qu'une telle proposition soit faite par le magistère extraordinaire, c'est-à-dire par une définition conciliaire ou *ex cathedra*, ou encore par une condamnation avec la note d'hérésie; l'enseignement explicite du magistère ordinaire et universel suffit pour qu'une vérité soit authentiquement proposée à l'adhésion des fidèles. Voir Magistère.

De cette deuxième considération, il ne faut pas conclure qu'une doctrine s'opposant à une vérité communément considérée comme révélée, mais non encore proposée comme telle par l'Église, n'a rien de commun avec l'hérésie. Cette doctrine est *proche de l'hérésie* ou *sentant l'hérésie*, ou *suspecte d'hérésie*. Voir l'explication de ces termes à Censures doctrinales, t. II, col. 2106.

II. Problème moral : l'hérésie-péché. — 1° *Matière*. — Le péché d'hérésie ne peut avoir pour matière que ce qui constitue objectivement l'hérésie, c'est-à-dire une doctrine qui s'oppose à la foi non seulement divine, mais encore catholique, la note caractéristique de l'hérésie étant de chercher ailleurs que dans le magistère de l'Église la règle de foi. On verra d'ailleurs plus loin comment le simple doute volontaire constitue la même matière à hérésie.

Ce principe général, qui découle de la nature même de l'hérésie-doctrine, suffit à montrer que le refus d'adhérer à une vérité révélée par Dieu, et connue comme telle par une de ces révélations privées auxquelles fait allusion le concile de Trente, sess. VI, can. 16, ne saurait constituer un péché d'hérésie. Il y a, en ce cas, péché d'infidélité, parce qu'il y a faute directe contre la foi divine; mais il n'y a pas péché d'hérésie à proprement parler, puisqu'il n'y a pas révolte contre le magistère de l'Église. Certains théologiens, cf. Bouquillon, *op. cit.*, n. 215, appellent cette infidélité une « hérésie au sens large »; l'expression est de nature à engendrer des équivoques. Sur ce péché spécial d'infidélité commis par rapport aux vérités révélées par Dieu et proposées à l'intelligence humaine *d'une façon suffisante* (ainsi s'exprime l'annotateur du 1er schéma de la constitution *De doctrina catholica* du concile du Vatican, voir *Collectio lacensis*, t. VII, col. 531), mais en dehors du magistère de l'Église, on pourra consulter De Lugo, disp. XX, n. 71; Suarez, *op. cit.*, sect. V, n. 11; cf. disp. III, sect. X; Schmalzgruber, *Jus ecclesiast.*, tit. *De hæresi*, n. 17; Billot, *De virtutibus*, th. X, § 1, note; th. XIII; Vacant, *op. cit.*, t. II, n. 846; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. II, n. 83.

2° *Acte*. — 1. *Psychologie de l'acte d'hérésie*. — L'acte d'hérésie correspond, en sens contraire, à l'acte de foi. Or, l'acte de foi est formellement un acte de l'intelligence, commandé par la volonté. Voir Foi, col. 56. L'analyse de l'acte d'hérésie nous amène donc à le concevoir comme un jugement erroné émis par l'intelligence sous l'influence de la volonté.

a) *L'acte d'hérésie est un jugement erroné de l'intelligence*. — Tout en protestant de son attachement à Jésus-Christ, tout au moins par la profession extérieure du caractère baptismal, l'hérétique « corrompt le dogme ». La corruption du dogme ne peut se concevoir que par un jugement erroné touchant la révélation. En effet, la règle qui maintient dans la vérité le jugement de notre esprit en matière de vérités révélées, c'est l'enseignement infaillible de l'Église. C'est donc parce que l'intelligence humaine adhère à cet enseignement qu'elle est assurée de posséder, d'une façon certaine et aussi intégrale que possible, la vérité révélée par le Christ. A l'inverse, c'est donc aussi parce qu'elle refuse d'adhérer à cet enseignement, qu'elle est amenée à rejeter certains points de la foi et à faire une sélection dans le dépôt de la révélation. De sorte que, quelle que soit l'erreur acceptée par l'hérétique en contradiction avec la révélation divine — c'est là l'élément générique, commun à toute espèce d'infidélité — le principe spécifique de cette erreur sera toujours le rejet de l'enseignement de l'Église, c'est-à-dire *un jugement erroné touchant la règle de la foi*. C'est ce qu'expriment, sous des formes différentes, les Pères de l'Église, en parlant de l'hérésie. Voir col. 2210. Ce jugement erroné peut se produire de deux façons : *a*. par la *négation* de certains articles de foi (et même de la totalité, pourvu que l'on conserve l'adhésion au Christ par le caractère baptismal, voir plus loin, col. 2224) : « Il est manifeste que celui qui adhère à la doctrine de l'Église comme à une règle infaillible acquiesce à tout ce qu'enseigne l'Église; autrement, si, parmi les vérités enseignées par l'Église, il ne retient que ce qu'il veut et délaisse ce dont il ne veut pas, il n'adhère plus à la doctrine de l'Église comme à une règle infaillible, mais à son propre jugement. Aussi l'hérétique qui rejette avec obstination un seul article de foi n'est pas disposé à suivre, sur les autres, l'enseignement de l'Église;... il n'a donc, en matière de foi, qu'une opinion humaine, dictée par sa volonté, » S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. V, a. 3; cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. V; Becan, *De virtutibus theol.*, c. XIV, q. I, n. 2; *b*. par le *doute* volontaire et délibéré touchant la vérité des articles de foi. Il ne s'agit pas des doutes involontaires qui sont compatibles avec la fermeté de la foi. Voir Foi, col. 97, 98; cf. col. 281, 282, 284, 286, 287, 513. Il s'agit du doute volontaire et délibéré. Or, on distingue deux sortes de doutes, l'un purement *négatif*, où l'esprit suspend tout jugement, l'autre *positif*, « qui ne va pas sans doute jusqu'à l'acte positif d'affirmer, mais qui l'accompagne, le modifie et l'affaiblit. » Voir Foi, col. 92; S. Thomas, *De veritate*, q. XIV, a. 1. Par le doute positif, la certitude devient simple opinion. L'un et l'autre doute, dès lors qu'ils sont pleinement délibérés, font perdre la vertu de foi, voir Infidélité, car ils s'opposent directement à la foi considérée dans un acte premier et principal qui est d'adhérer à toute vérité divinement révélée. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, th. XXIII, XXIV, note. Mais le doute négatif, suspendant tout jugement, ne comporte pas encore de révolte formelle contre la règle de la foi et,

en conséquence, ne s'oppose pas directement à la foi catholique; il a sa source plutôt dans l'ignorance de ce qu'est en réalité la règle de la foi que dans le rejet de cette règle; aussi le doute négatif, pour les théologiens, constitue plutôt une infidélité négative, qui peut être, sans doute, gravement coupable, mais ne constitue pas encore le péché d'hérésie. Suarez, *De fide*, disp. XIX, sect. IV, n. 8. Le doute positif, volontaire et délibéré, comporte en réalité un jugement positif et erroné relativement à la règle de la foi : celui qui doute positivement se croit en droit, pour des motifs suggérés par son jugement personnel, de ne point adhérer pleinement à une vérité que le magistère de l'Église lui propose cependant comme certaine et révélée par Dieu; en définitive, il n'adhère donc plus, selon la remarque très juste de saint Thomas, à la doctrine de l'Église comme à une règle infaillible, mais à son propre jugement. Et c'est là la note caractéristique de l'hérésie. Tous les théologiens, à part quelques-uns, comme M. Cano, *De locis*, l. XII, c. IX, n. 4; Sanchez, *Opus morale in præcepta decalogi*, l. II, c. VII, n. 12; Malderus, *De virtutibus theologicis*, Anvers, 1616, q. XI, a. 2, m. IV, admettent que le doute positif équivaut à l'hérésie. *Est hæreticus qui affirmative de aliquo articulo fidei dubitat, hoc est judicat esse dubium*, dit saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. II, tr. I, c. IV, dub. III. Tout comme le rejet d'un article de foi, le doute positif repousse la règle de foi et, par elle, atteint et blesse la révélation elle-même : il est, en effet, de l'essence de la foi d'être ferme et indubitable. Voir FOI, col. 206, 207. Les théologiens et canonistes qui défendent l'opinion de saint Alphonse sont légion. Cf. Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 89. Suarez, *loc. cit.*, n. 20, cite les noms de ses principaux devanciers : dans leurs commentaires sur la II[a] II[æ], q. X, a. 5; q. XI, a. 1, Cajetan, Pierre d'Aragon, Bañez et Grégoire de Valencia; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, a. 1, note 3; l. III, dist. XXIII, q. II, a. 1; Adrien VI, *Quæstiones quodlibetales*, Lyon, 1547, quodl. II, q. I; A. de Castro, *De justa hæreticorum punitione*, l. I, c. VII, IX; *Adversus hæreses*, l. I, c. X; Corduba, *op. cit.*, l. IV, part. II, c. XII; Tolet, *Summa*, l. IV, c. IV, n. 3; Azor, *Institutiones morales*, Lyon, 1625, part. I, l. VIII, c. IX, q. V; Sa, *Summa*, au mot *Hæresis*, n. 1 (la 1[re] édition, Naples, 1748, semblait favoriser l'opinion de Sanchez; la 2[e] édition corrigée, Naples, 1753-1755, indique que l'opinion opposée est *communis sententia quæ tenenda est;* cf. S. Alphonse, *op. cit.*, édit. Gaudé, *loc. cit.*, t. I, p. 310, note). On peut encore ajouter Pirhing, *Jus canonicum, Decretal.*, l. V, tit. VII, 4, Venise, 1759, t. IV, p. 50; Reiffenstuel, *Jus canonicum*, tit. VII, n. 10; Ferraris, *op. cit.*, au mot *Hæreticus*, n. 4, 14. Le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, th. XXIV, dit simplement que la vertu de foi est perdue par un doute pleinement délibéré. Cette doctrine commune s'appuie sur l'enseignement explicite de l'Église. Voir les Décrétales de Grégoire IX, c. *Dubius*, I, X, *De hæreticis : dubius in fide infidelis est* (donc, concluent les théologiens, si le doute est émis par un baptisé, il engendre l'hérésie); de Clément V, c. *Firmiter*, § 1, *De summa Trinitate*, déclarant ennemie de la foi catholique toute doctrine... *révoquant en doute* la vérité définie de l'âme forme du corps humain. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 481. On trouve des expressions identiques dans le V[e] concile de Latran : *Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse et hoc in dubium vertentes*, n. 738; dans le symbole d'Athanase : *nisi fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit*, n. 40. Le concile du Vatican, *Constitutio de fide catholica*, c. III, déclare que les fidèles qui ont reçu la foi du magistère de l'Église ne peuvent jamais avoir une juste cause de changer cette foi *ou de la révoquer en doute*, n. 1794; cf. can. 6, n. 1815. C'est aussi la doctrine des Pères. Saint Augustin déclare qu'on ne peut, sans pécher contre la foi catholique, dire : *Peut-être* le Christ est né de la Vierge, *De Trinitate*, l. VIII, c. V, *P. L.*, t. XLII, col. 952; ce « peut-être » marque le doute. De même, saint Bernard : *Fides ambiguum non habet, et si habet, fides non est. De consideratione*, l. V, c. III, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 790. Hugues de Saint-Victor : *Ubi dubitatio est, fides non est. De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 327-331. Voir FOI, col. 88-98.

Notons que la distinction établie par les théologiens entre doute négatif et doute positif paraît à plusieurs bien subtile : comment concevoir un doute qui soit simplement la suspension de tout jugement? Aussi ne faut-il pas s'étonner d'entendre les moralistes faire la remarque pratique suivante : « On doit observer que, si quelqu'un suspend son jugement d'une façon délibérée et avec pertinacité, parce qu'il juge que les motifs de ne pas croire rendent incertaine la vérité de foi, il doit être tenu pour hérétique. Son doute, en ce cas, est vraiment positif, à l'égard de la vérité de foi, puisqu'il juge avec délibération et pertinacité que ne sont point certains tous les dogmes que l'Église propose cependant comme tels. » S. Alphonse, *op. cit.*, l. VII, c. II, n. 302; cf. De Lugo, *De fide*, disp. XX, n. 16; Sylvius, *In II[am] II[æ]*, q. XI, a. 1; Wigandt, *Tribunal confessariorum et ordinandorum*, Venise, 1754, tr. VII, n. 49; Antoine, *Theologia moralis universa*, Rome, 1748, *De fide*, c. III, q. VI; Salmanticenses, *Cursus moralis*, tr. X, *De censuris*, c. IV, n. 54 sq., etc. Voir S. Alphonse, *op. cit.*, édit. Gaudé, Rome, 1912, t. IV, p. 428.

Une *première conclusion* à tirer de cette doctrine, c'est que, lorsque le jugement erroné ne porte pas sur la règle de la foi, mais, l'adhésion à cette règle restant sauve, sur l'objet matériel de la foi, il ne saurait plus être question d'acte d'hérésie. Si un homme baptisé, tout en professant explicitement ou implicitement sa soumission à l'égard du magistère de l'Église, nie un article de foi parce qu'il ignore que cet article a été défini, ou bien s'il tient pour révélée une doctrine qu'à tort il croit proposée comme telle par l'Église, « il commet une *simple erreur de fait* sur ce que commande la règle de la foi », mais il ne commet aucune erreur touchant la règle de foi elle-même; il n'y a donc pas, en cet acte, de péché d'hérésie. Toutefois, cette erreur de fait peut être coupable dans la mesure où est coupable l'ignorance qui en est la cause. Cf. S. Alphonse, *op. cit.*, l. II, tr. I, c. IV, dub. III, n. 19; Laymann, *Theologia moralis*, Venise, 1630, l. II, tr. I, c. XIII, n. 2; Coninck, *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere et fide, spe ac charitate*, Lyon, 1624, *De fide*, disp. XVIII, n. 97 sq.; Billot, *De virtutibus infusis*, th. XXIII; *De Ecclesia Christi*, th. XI. Bouquillon, *loc. cit.*, appelle *hæresis late dicta* cette erreur de fait. On ne peut approuver cette terminologie.

Une *seconde conclusion* s'impose : en l'absence de jugement formulé par l'intelligence, il ne peut y avoir hérésie proprement dite. Quelqu'un qui *extérieurement* feindrait l'hérésie, sans donner à cette simulation de consentement intérieur, se rendrait coupable d'un acte par ailleurs gravement répréhensible, cf. De Lugo, *op. cit.*, disp. XIV, n. 31-44, mais non d'un acte d'hérésie. Voir Filucci, *Quæstionum moralium*, Lyon, 1634, tr. XXII, n. 162-163; Lessius, Sanchez, *Opus morale, in præcepta Decalogi*; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. IV, § 4; Suarez, *op. cit.*, disp. XIV, sect. VI, n. 4; disp. XXI, sect. II, n. 1; *De virtutibus et statu religiosis*, tr. II, l. II, c. VI, n. 20; S. Alphonse, *loc. cit.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. XII, a. 1, ad 2[um].

Voici enfin une *troisième conclusion :* l'homme baptisé qui adhère à une vérité de foi, croyant que cette vérité est condamnée par l'Église comme proposition hérétique et qui y adhère par esprit d'opposition au magistère de l'Église et d'une manière consciente,

est formellement hérétique. Sans doute, il ne sera pas soumis aux peines qu'inflige l'Église aux hérétiques externes, voir plus loin, col. 2245, puisque extérieurement et en fait il croit ce que l'Église croit et enseigne, mais il n'en commet pas moins réellement un acte dont la note caractéristique est la révolte contre la règle de la foi et qui, par là même, devient acte d'hérésie.

b) *L'acte d'hérésie est un jugement commandé par la volonté.* — Les théologiens, voir Suarez, *De fide*, *loc. cit.*, sect. III, n. 1, en donnent trois raisons : *a.* l'acte d'hérésie s'oppose à l'acte de foi; or, il est de l'essence de l'acte de foi d'être volontaire; donc la volonté aura pareillement sa part dans l'acte d'hérésie; *b.* l'hérésie peut devenir un péché; or, il n'y a pas péché sans acte de la volonté; *c.* l'ignorance invincible excuse du péché d'hérésie, précisément parce qu'elle fait que l'hérésie *n'est plus voulue* en elle-même.

Laissant de côté la question du volontaire dans le *péché* d'hérésie, il suffit présentement de considérer les conditions psychologiques de l'*acte* d'hérésie pour se rendre compte que cet acte est volontaire, en tant que, comme on l'a expliqué pour l'acte de foi, voir Foi, col. 434, *le jugement de l'intelligence est commandé par la volonté.* En effet, l'acte d'hérésie étant formellement constitué par un jugement erroné en matière de foi divine et catholique, aucun motif cogent ne peut exister qui entraîne l'assentiment de l'esprit. L'assentiment de l'esprit ne peut se produire nécessairement qu'en raison de l'évidence intrinsèque de la vérité (dans le cas de la *science*) ou, s'il s'agit de vérités inévidentes, qu'en raison de l'évidence de la véracité du témoignage qui les affirme (dans le cas de la *foi scientifique*). Voir Évidence, t. v, col. 1728-1729. Or, ni l'évidence de la vérité, ni l'évidence de la véracité d'un témoignage ne peuvent exister à la base d'un assentiment erroné en matière de foi. Quelle que soit la théorie psychologique que l'on accepte pour expliquer le rôle de la volonté à l'égard des jugements erronés en général, il est donc trop clair qu'en l'espèce, l'assentiment erroné de l'intelligence dans l'acte d'hérésie requiert l'intervention de la volonté libre.

Cette intervention n'implique pas nécessairement la *conscience* de l'opposition dans laquelle on se met par rapport à la règle de la foi catholique. Il est possible que cette règle de la foi soit, comme telle, complètement ignorée; il est possible que l'hérétique ait des motifs de crédibilité purement respective par rapport à certains prétendus articles de foi admis par lui; il est possible enfin que la volonté soit entraînée par des motifs subjectivement louables : ces cas se rencontrent chez les hérétiques de bonne foi. Nous n'avons pas à faire l'exposé des motifs qui peuvent ainsi incliner la volonté; nous trouverions des motifs variant à l'infini tout autant que les déterminations de la volonté elle-même, l'opposition à la règle de la foi pouvant se manifester d'une infinité de manières. Quant à la règle choisie en opposition avec l'enseignement de l'Église, que ce soit le principe du libre examen, ou le principe des articles fondamentaux, ou le principe des sept conciles œcuméniques, ou simplement l'enseignement des doctrines de la secte à laquelle on appartient, peu importe : la *réalité* de son opposition avec la véritable règle de la foi suffit à expliquer l'*acte* d'hérésie. Mais c'est la *conscience* de cette opposition, si elle existe chez l'hérétique, qui doit servir de critérium pour juger de la *culpabilité* de cet acte.

2. *Moralité de l'acte d'hérésie : le péché matériel et le péché formel.* — Lorsque la volonté n'intervient dans l'acte d'hérésie qu'à titre d'élément psychologique générateur de cet acte, sans qu'il y ait intention de s'opposer à la règle véritable de la foi, il y a sans doute tous les éléments constitutifs du péché d'hérésie, mais le péché n'existe pas en réalité, car la malice, c'est-à-dire la volonté du mal, est absente. C'est, appliquée à l'hérésie, la distinction courante du péché *matériel* et du péché *formel.* Sur cette distinction, voir Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 220. Pour qu'il y ait péché formel, il ne suffit pas de la liberté de l'acte, il faut encore l'advertance de la malice de cet acte ou tout au moins un doute sérieux à cet égard. S. Alphonse, *op. cit.*, l. V, n. 1. Lors donc que le jugement erroné de l'intelligence se produit sans connaissance de la règle véritable de la foi catholique, telle que l'a instituée le Christ, il y a simplement *hérésie matérielle;* lorsqu'il y a advertance de l'opposition dans laquelle on se met par rapport à l'autorité de l'Église du Christ, il y a *hérésie formelle : dividuntur hæretici in formales et materiales. Formales illi sunt, quibus Ecclesiæ auctoritas est sufficienter nota; materiales vero qui invincibili ignorantia circa ipsam Ecclesiam laborantes, bona fide eligunt aliam regulam directivam.* Billot, *De Ecclesia*, th. XI. Le péché n'existe donc que dans l'hérésie formelle, qui est en conséquence seule considérée par les théologiens et les canonistes comme la véritable hérésie. C. *Dixit apostolus*, 29, caus. XXIV, q. III; c. *Damnamus*, 2, *De summa Trinitate.* Cf. Ferraris, *loc. cit.*, n. 3.

Ce principe général est en lui-même très clair. Il soulève cependant dans l'application concrète deux problèmes importants :

a) *Quelle connaissance de l'autorité de l'Église comme règle de la foi est requise pour qu'il y ait hérésie formelle?* — Entre la connaissance parfaite et l'ignorance invincible, il y a place à une infinité de degrés. Il y a, en effet, d'une part, plusieurs degrés possibles de connaissance, et, d'autre part, plusieurs degrés d'ignorance invincible ou coupable.

a. Sous son *premier aspect*, à savoir la possibilité de plusieurs degrés de connaissance, le problème est résolu, en substance, par Suarez, *loc. cit.*, sect. III, n. 14, de la manière suivante : il n'est pas nécessaire que l'hérétique soit persuadé et croie que l'Église catholique a une autorité doctrinale telle qu'il faille s'y soumettre comme à une règle infaillible en matière de foi; il suffit qu'il connaisse l'existence de l'Église catholique, et qu'on lui ait proposé cette Église comme étant la vraie Église du Christ. D'ailleurs, il possède sur elle le témoignage des Écritures : ainsi, il sait que l'Église catholique est une autorité doctrinale, qu'elle entend obliger les hommes à croire ce qu'elle enseigne, qu'elle prétend, par cet enseignement, proposer aux hommes la vérité. Il est donc tenu, sous peine d'hérésie formelle, ou de s'y soumettre ou tout au moins de ne pas se refuser à chercher quel est son devoir vis-à-vis d'elle.

b. Pour empêcher l'hérétique d'adhérer à la véritable règle de la foi, il peut se rencontrer, en son esprit, de graves préjugés, provenant d'une ignorance plus ou moins vincible; c'est là le *second aspect* du problème. Quelle ignorance excuse de l'hérésie formelle? Il ne saurait être question d'ignorance invincible, car l'ignorance invincible, ôtant toute malice à l'acte qui en procède, lui enlève *a fortiori* le caractère d'hérésie formelle. Rappelons tout d'abord les principes : *l'ignorance vincible* est celle qui peut être chassée de notre intelligence, moyennant un certain effort. Elle peut être *affectée*, si on la cherche pour elle-même, dans la crainte d'être gêné par la connaissance de la vérité; *non affectée*, si on reste dans l'erreur, par simple crainte de l'effort nécessaire pour en sortir, par suite d'autres occupations ou obligations, etc. L'ignorance non affectée est *crasse*, si on ne fait absolument aucun effort pour en sortir; elle est *simplement vincible*, si l'on fait quelque effort, mais insuffisant. — α. Les théologiens et canonistes sont généralement d'accord pour dire que l'ignorance vincible non affectée, par conséquent même crasse, excuse de l'hérésie formelle. Voir

Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. X, c. IV, n. 50; Tolet, *Summa*, l. IV, c. III, n. 4; Sanchez, *Opus morale*, l. II, c. VII, n. 19-20; Bonacina, *Opera de morali theologia*, Venise, 1683, *De censuris*, disp. II, q. V, p. I, n. 6; Azor, *Institutiones morales*, Lyon, 1625, part. I, l. VIII, c. XIX, q. VII; Sayrus, *Clavis regia*, Venise, 1605, l. II, c. IX, n. 34, qui, dans sa *Praxis de censuris ecclesiasticis*, Venise, 1627, l. III, c. IV, n. 15, a émis cependant, relativement à l'ignorance crasse, un sentiment opposé. Il faut noter toutefois, avec Suarez, *loc. cit.*, n. 3, que quelques théologiens n'admettent pas l'excuse de l'ignorance, même simplement vincible. Suarez cite Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXII, q. II, a. 3; L. Lopez, *Instructorium conscientiæ*, part. II, c. XX, tit. *De excommunicationibus reservatis in bulla Cœnæ*, cas. 1. — β. En ce qui concerne l'ignorance affectée, plusieurs théologiens enseignent qu'elle n'excuse pas de l'hérésie formelle, Cano, *De locis*, l. XII, c. VIII; Grégoire de Valencia, *In IIam IIæ Sum. theol.*, q. XI, a. 1; Navarre, *De ablatorum restitutione*, Brescia, 1606, l. II, c. IV, n. 208, et, parmi les modernes, l'auteur anonyme (M. Icard) des *Prælectiones juris canonici* de Saint-Sulpice, t. III, n. 720, ad 2um. Mais la plupart des théologiens et canonistes enseignent que même l'ignorance affectée excuse du péché d'hérésie formelle (ce qui ne signifie pas qu'elle excuse de tout péché : le péché reste proportionné à la culpabilité de l'ignorance elle-même et c'est là ce qui différencie les hérétiques matériels qui sont dans l'ignorance vincible de ceux qui sont dans l'ignorance invincible et, partant, n'ont aucune faute à se reprocher). Voir Castropalao, *Opus morale*, Venise, 1721, tr. IV, disp. III, p. II, n. 3; Azor, *loc. cit.*, q. VIII; Pierre d'Aragon, *In IIam IIæ, Sum. theol.*, Salamanque, 1584, q. XI, a. 1; Farinacci, *loc. cit.*, n. 52; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 52; Coninck, *op. cit.*, disp. XVIII, sect. III, n. 18; Suarez, *loc. cit.*, n. 18; Bañez, *In IIam IIæ Sum. theol.*, q. XI, a. 2. Ces trois derniers auteurs apportent une restriction à leur opinion : l'ignorance affectée excuse du péché formel d'hérésie *à condition que le sujet soit prêt à obéir s'il venait à connaître la vérité.* Comment concilier psychologiquement l'ignorance affectée avec une telle disposition, c'est ce qui semble à Bañez à peine possible. Parmi les modernes, voir Scavini, *Theologia moralis universa*, Paris, 1853, t. III, p. 247; cf. p. 283; Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 82; Mazzella, *De virtutibus infusis*, n. 231. Suarez ajoute une remarque importante pour l'interprétation exacte de saint Thomas, *Quodl.* III, a. 10. Cf. Tolet, *Summa*, l. I, c. XIX, n. 2. Saint Thomas semble affirmer que l'ignorance n'excuse pas en matière d'hérésie : rappelant la distinction formulée par saint Thomas lui-même, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. VI, a. 8, entre l'ignorance *antécédente* qui est cause de l'acte en soi répréhensible et l'ignorance *concomitante* qui n'a pas d'influence sur les actions et les dispositions du pécheur, lequel, même instruit de son devoir, accomplirait néanmoins l'acte répréhensible, Suarez, *loc. cit.*, n. 16-18, explique que l'hérésie formelle est excusée, même d'après saint Thomas, par l'ignorance antécédente dont elle est l'effet, quelle que soit la nature de cette ignorance, fût-elle l'ignorance affectée, mais qu'elle n'est pas excusée par l'ignorance concomitante. L'esprit de révolte contre le magistère de l'Église, élément formel de l'hérésie, existe, en effet, dans le cas de l'ignorance concomitante de l'acte d'hérésie. Cf. Dolhagaray, *Commentaire de la bulle Apostolicæ sedis*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LIII, p. 511-519.

Par tout ce qui précède, on peut conclure qu'*en soi*, l'hérésie formelle et l'apostasie ne diffèrent pas spécifiquement entre elles. Voir APOSTASIE, t. I, col. 1603. On ne peut, en effet, concevoir l'hérésie formelle que chez celui qui a reconnu ou tout au moins soupçonné que la règle de la foi véritable se trouve dans le magistère de l'Église catholique et qui délibérément a voulu s'en écarter. Toutefois, envisagées *dans leurs sujets*, l'hérésie et l'apostasie diffèrent notablement : on ne conçoit, comme capable d'apostasie, que le sujet baptisé qui a *publiquement fait profession d'obéissance à l'Église catholique*, voir APOSTASIE, t. I, col. 1603; on peut concevoir comme capable d'hérésie formelle un sujet baptisé *dans une secte hérétique*, lequel, ament par la réflexion, l'étude, la prédication des autres, la grâce de Dieu à une certaine connaissance de la véritable règle de la foi, refuse cependant de s'y soumettre Le premier, renonçant à l'obéissance qu'il avait publiquement promise à l'Église, règle de la foi, apparaît extérieurement comme coupable d'une *défection totale*, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XII, a. 1; De Lugo, *De fide*, disp. XVIII, n. 95; le second, n'ayant jamais accepté le magistère de l'Église, semble ne commettre, à l'égard de la règle de foi, qu'une *révolte partielle* contre tel ou tel enseignement dogmatique. Au fond, la malice de l'un et de l'autre péché est identique.

b) *Quel acte de révolte requiert l'hérésie formelle?* — L'acte d'hérésie étant un jugement erroné de l'intelligence, il suffit donc, pour commettre le péché d'hérésie, d'émettre sciemment et volontairement ce jugement erroné, en opposition avec l'enseignement du magistère de l'Église. Dès l'instant qu'on connaît suffisamment l'existence de la règle de la foi dans l'Église et que, sur un point quelconque, pour un motif quelconque et sous n'importe quelle forme, on refuse de s'y soumettre, l'hérésie formelle est consommée. Cf. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXII, a. 4; IIa IIæ, q. XI, a. 2, ad 3um, et les commentateurs de ce dernier texte, Cajetan, Bañez, P. d'Aragon; Alexandre de Alès, *Summa*, part. II, q. CLXI, m. I; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, q. II, a. 1, 3; Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, q. V, a. 6; Pierre de la Palu, *ibid.*, q. III, a. 1, n. 3; A. de Castro, *De justa hæreticorum punitione*, l. I, c. I, IX; l. II, c. CXVIII; Corduba, *op. cit.*, l. I, q. XVII, § 7; Vasquez, *In Iam IIæ Sum. theol.*, disp. CXXVI, c. III, n. 9; Driedo, *De libertate christiana*, Louvain, 1546, c. XIV; Sanchez, *op. cit.*, l. II, c. VII, n. 2 sq.; Suarez, *loc. cit.*, n. 8; Laymann, *Theologia moralis*, Venise, 1630, l. II, tr. I, c. XIII, n. 1; Coninck, *op. cit.*, *De fide*, disp. XVIII, dub. VII, n. 79, etc. Cette opposition voulue au magistère de l'Église constitue la *pertinacité*, que les auteurs requièrent pour qu'il y ait péché d'hérésie. S. Alphonse, *op. cit.*, l. II, tr. I, c. IV, dub. IV, n. 19. Il faut observer avec Cajetan, *In IIam IIæ*, q. XI, a. 2, et Suarez, *loc. cit.*, n. 8, que cette pertinacité n'inclut pas nécessairement une longue obstination de la part de l'hérétique et des monitions de la part de l'Église. Autre est la condition du *péché* d'hérésie, autre est celle du *délit*, punissable par les lois canoniques, et il est très important d'en faire ici la remarque, afin de conserver, nonobstant les exigences d'une prudente procédure, la vraie notion théologique du péché d'hérésie, notion acceptée par tous les théologiens et inquisiteurs, à l'exception peut-être du seul juriste Alciato, dans ses gloses sur la clémentine *De summa Trinitate*. Citons le texte de Cajetan : *Pertinacia quæ ponitur de ratione hæreseos non importat obdurationem seu obstinationem, ut distinguitur contra infirmitatem, passionem et transitorium consensum, sicut dicimus aliquem fornicari ex passione vel ex cholera consensisse in malum aliquod, et non pertinaciter. Sed sumitur pertinaciter,* UT ÆQUIVALET VERO CONSENSUI. *præsupposita notitia quod sit error et quod sit in fide. Sive enim a passione, sive ex quacumque alia causa perveniatur ad verum consensum in assensum propositionis contrariæ fidei, cum cognitione quod sit contraria fidei, vera hæresis incurritur a christiano. Nam talis vere pertinax pro tunc est.* Quand l'hérésie n'apparaît qu'in-

directement, voir col. 2212, il faut évidemment montrer à l'hérétique la conséquence de ses affirmations avant de pouvoir le taxer de pertinacité; cf. S. Thomas, *In Epist. S. Pauli I ad Cor.*, c. XI, lect. IV; mais la monition de l'évêque n'est pas suffisante dans tous les cas pour provoquer, au for interne, la pertinacité, cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 20, quoiqu'au for externe elle crée une présomption. *Ibid.*, n. 21.

La pertinacité est indiquée comme une des conditions de l'hérésie par les documents ecclésiastiques. Voir cap. unic., § 1, *De summa Trinitate*, I, I, dans les *Clémentines*; cap. unic., § 2, *De usur.*, V, V, *ibid.*, Denzinger-Bannwart, n. 481, 479, où le mot *pertinacia* est accolé à la note d'hérésie; IVe concile de Latran, n. 433, où l'abbé Joachim voit sa doctrine condamnée comme hérétique, mais est absous du péché d'hérésie, parce qu'il soumet ses écrits au jugement de l'Église; Décret de Gratien, c. *Dixit apostolus*, 29, caus. XXIV, q. III, rapportant sur ce point la doctrine de saint Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. V, c. XVI, *P. L.*, t. XLIII, col. 186-187; *De civitate Dei*, l. XVIII, c. LI, *P. L.*, t. XLI, col. 613. Cf. S. Augustin, *Epist.*, XLIII, c. I, n. 1; *De gestis Pelagii*, c. VI, n. 18; *De anima*, l. III, c. XV, n. 23; *De baptismo contra donatistas*, l. IV, c. XVI, n. 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 160; t. XLIV, col. 351; *ibid.*, col. 522; t. XLIII, col. 169; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 3. Parmi les théologiens, en plus des auteurs cités, on pourra consulter, sur la pertinacité, De Lugo, *op. cit.*, disp. XX, n 153; Ballerini-Palmieri, résumant, *loc. cit.*, n. 84 sq., la doctrine des anciens canonistes: Covarruvias, *Variarum resolutionum*, Francfort, 1578, l. III, c. I; Simanca, *op. cit.*, tit. XXXI, n. 10; tit. XLVIII; Pegna, dans son commenaire du *Directorium*, part. II, c. I, com. 1. Cf. Ferraris, *loc. cit.*, n. 3.

3. *Gravité du péché d'hérésie.* — *a*) *Par rapport aux autres espèces d'infidélité.* — Voir APOSTASIE, t. I, col. 1604-1605. Parmi tous les péchés d'infidélité, l'hérésie est le plus grave, parce qu'il suppose une connaissance plus complète de la règle de la foi et des vérités à croire, et, partant, une opposition plus radicale avec la révélation elle-même. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 6; Suarez, *op. cit.*, disp. XVI, n. 14.

b) *Par rapport aux autres péchés.* — Dans l'ordre des péchés, en raison de son opposition directe à la vertu de foi, le péché d'hérésie est le plus grave qu'on puisse commettre, après la haine de Dieu dont il procède, S. Thomas, *op. cit.*, q. XXXIV, a. 2, ad 2um; il comporte, en effet, une souveraine injure directement adressée à l'autorité de Dieu. Cf. Billot, *De sacramentis*, t. I, q. LXXX, § 2. Cette gravité de l'hérésie apparaît dans les effets de ce péché, qui détruit dans l'âme la vertu infuse de foi, voir col. 2226: « La foi est le plus précieux de tous les biens, puisqu'elle est le fondement, la racine de toute justification; sans elle, il est impossible de plaire à Dieu, de sauver son âme pour l'éternité. Aussi l'hérésie est-elle un crime abominable et, en un sens, le plus grand de tous. Jésus-Christ, envoyant ses apôtres prêcher l'Évangile, imposait à leurs auditeurs l'obligation de croire, sous peine d'être condamnés: « Allez dans le monde entier, prêchez l'Évangile à toute « créature. Celui qui croira et qui aura été baptisé, sera « sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. » Marc., XVI, 15. Obligation facile à comprendre pour quiconque a une exacte notion de Dieu, de l'homme, de leurs mutuelles relations et du prix de la vérité révélée. Les apôtres ont eu pour l'hérésie la même répulsion que leur Maître. Saint Jean y voit l'œuvre de l'Antéchrist, I Joa., IV, 3, et défend de recevoir ou même de saluer les hérétiques, II Joa., 10; saint Pierre et saint Jude en parlent avec une extrême énergie, II Pet., II, 1-17; Jud., 4 sq.; saint Paul leur dit anathème, Gal, I, 9, entend les réprimer, les dompter par sa puissance spirituelle, II Cor., X, 4-6. » L. Choupin, *Hérésie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. II, col. 443; cf. FOI, col. 512-513; C. Pesch, *Prælectiones theologiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. VIII, n. 466; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, *De præceptis*, n. 31.

c) *En lui-même.* — Que le péché d'hérésie soit, dans les multiples matières qu'il peut affecter dans le domaine de la foi divine et catholique, toujours de même espèce, la chose ne peut pas faire de doute. L'objet formel de la foi divine et catholique, l'autorité de Dieu révélateur, manifestée par le magistère de l'Église, se trouve également blessé, que l'on rejette un seul article ou qu'on les rejette tous; l'injure faite à Dieu est égale. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 3.

S'appuyant sur ce principe incontestable, plusieurs théologiens pensent qu'il suffirait de s'accuser en confession d'avoir péché par hérésie, sans spécifier quels articles de foi ont été la matière du péché. C'est là, d'après saint Alphonse, *op. cit.*, l. V, c. I, dub. III, n. 50, l'opinion spéculativement plus probable, dont les principaux défenseurs sont Diana, *Resolutiones morales*, Lyon, 1645-1662, part. I, tr. VII, resol. 30; Oviedo, *Tract. in Iam IIæ Sum. theol.*, Lyon, 1646, *De vitiis et peccatis*, tr. VI, contr. V, n. 116; Réginald, *Praxis fori pænitentialis*, Cologne, 1622, l. VI, n. 114; Escobar, *Universæ theologiæ moralis disquisitiones*, Lyon, 1652, proœm., exam. II, c. VI, n. 55. Mais, en pratique, on peut toujours se demander si, l'*espèce* du péché demeurant la même, le *nombre* des fautes ne varie pas selon le nombre des articles niés ou révoqués en doute. Aussi de très graves théologiens, Suarez, *De fide*, disp. XVI, sect. IV, n. 14; De Lugo, *De pænitentia*, disp. XVI, n. 291; Grégoire de Valencia, *In IIam IIæ Sum. theol.*, q. X, p. III, q. XI, p. I; Sanchez, *Opus morale*, l. II, c. VII, n. 17, obligent-ils à une confession détaillée.

3° *Sujet.* — 1. *Le sujet de l'hérésie doit être chrétien, c'est-à-dire baptisé.* — S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 5. Cette condition, qui distingue l'hérétique de l'infidèle, est pratiquement la seule exigée pour que, dans le sujet qui la professe, l'infidélité devienne hérésie. Théoriquement toutefois, les théologiens, voir Suarez, *op. cit.*, disp. XIX, sect. V, n. 1, 3, 10, proposent ou du moins discutent trois conditions: Faut-il que l'hérétique ait eu la foi? Faut-il qu'il soit baptisé? Faut-il qu'il ne rejette qu'une partie des vérités révélées et non la totalité? Ces problèmes se posent pour certains thomistes, parce que, suivant la définition de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XI, a. 1, l'hérétique *intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat.* Il faut donc, semble-t-il, non seulement que l'hérétique ait été baptisé et ait ainsi possédé la vertu infuse de foi, mais encore qu'il ait fait acte d'adhésion explicite à Jésus-Christ tout au moins sur quelques-uns des points que l'Église catholique propose. Toutes les discussions à ce sujet sont solutionnées par une remarque de Cajetan, *In IIam IIæ*, q. XI, a. 1: *Contingit christianum recedere etiam a fide ipsius Christi et nec ipsum nec Deum credere. Talis est hæreticus et tamen non supponit Christum; ergo male in littera dicitur. Ad hoc dicitur quod assentire Christo contingit dupliciter, scilicet* ACTU MENTIS *vel* PROFESSIONE CHARACTERIS CHRISTIANI. *Ad hæresim licet sæpe concurrere videatur primum, non tamen est de ratione ejus, sed sufficit secundum, scilicet quod charactere fidei in baptismo suscepto Christum profiteatur.* Par le fait de son baptême, l'hérétique, tant qu'il n'a pas fait acte d'hérésie notoire, appartient au corps de l'Église catholique; après son apostasie consommée, il retient encore une certaine adhésion au Christ par le caractère baptismal qui persévère, même dans l'hypothèse du rejet de tous les articles de la foi. Donc, en définitive, prati-

quement, le baptême reçu devient la seule condition exigible dans le sujet, pour que le péché d'infidélité devienne spécifiquement un péché d'hérésie.

2. *Première conclusion relative aux catéchumènes.* — Les catéchumènes ne peuvent commettre le péché d'hérésie. L'hérétique est *baptisé. Codex juris canonici*, can. 1325, § 2. « Bien que le baptême ne soit pas requis pour que quelqu'un se rende coupable devant Dieu d'infidélité, s'il refuse d'adhérer à la vérité révélée suffisamment proposée à son adhésion, cependant celui-là seul peut être dit rebelle à l'Église, qui est le sujet de l'Église, et l'Église ne peut juger et châtier un homme qui ne lui est pas encore soumis par le baptême. » Wernz, *Jus Decretalium*, Prato, 1913, t. VI, n. 284. Ainsi le catéchumène qui, avant d'avoir reçu le baptême, rejetterait la foi catholique, ne peut être dit hérétique et considéré comme tel, quant aux peines encourues. Cette doctrine repose sur le concile de Trente, sess. XIV, c. II, affirmant que l'Église ne peut exercer de jugement à l'égard de celui qui n'est pas baptisé, Denzinger-Bannwart, n. 895; on la trouve esquissée chez quelques Pères, cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XVIII, c. LI, *P. L.*, t. XLI, col. 613; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. III, c. XIX, XX; l. XXIII, c. I, n. 3-4, *P. L.*, t. LXXV, col. 617-618; t. LXXVI, col. 251-254. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XI, a. 2, et, sur cet article, les commentateurs Cajetan et Pierre d'Aragon; Ugolin, *De censuris romano pontifici reservatis*, Venise, 1609, part. II, c. I, § 1; Sayrus, *op. cit.*, l. III, c. IV, n. 10, 11; Sanchez, *op. cit.*, l. II, c. VII, n. 34; Tolet, *Summa*, l. IV, c. III; De Lugo, *De fide*, disp. XX, n. 138; Schmalzgruber, *Jus ecclesiast.*, tit. *De hæresi*, n. 9 Cf. Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 80; Wernz, *loc. cit.* Quelques théologiens et canonistes cependant, A. de Castro, *De justa hæreticorum punitione*, l. I, c. I; Del Bene, *De officio S. Inquisitionis contra hæresim*, Lyon, 1680, c. I, dub. II, petit. II, n. 1, 2; Sanctarelli, *Tractatus de hæresi*, Rome, 1625, c. I, dub. II, considèrent le catéchumène comme étant déjà sujet de l'Église et, par conséquent, comme capable d'hérésie. Suarez, fidèle à sa conception de la foi, forme essentielle de l'Église, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2161, admet que les catéchumènes appartiennent déjà à l'Église par la foi et peuvent être hérétiques au vrai sens du mot; mais il apporte à sa thèse une restriction importante : leur hérésie n'existe qu'au for interne et n'est pas punissable par l'Église. *De fide*, disp. IX, sect. I, n. 18 sq. C'est par cette restriction que Suarez se sépare d'A. de Castro et des autres : il cite en sa faveur Bañez, *In IIam IIæ*, q. X, a. 5, ad 3um; q. XI, a. 2; Azor, *Institutiones morales*, l. VIII, c. IX, q. III; Farinacci, *De hæresi*, q. CLXXVIII, n. 131-135.

3. *Deuxième conclusion relative à ceux qu'on croit, mais à tort, baptisés.* — Ceux qui n'ont pas reçu en réalité le baptême, ou dont le baptême a été invalide, *théoriquement*, ne peuvent devenir hérétiques s'ils renient la foi catholique : ils deviennent infidèles. Cette conclusion s'impose dans l'opinion de ceux qui leur refusent la qualité de membres de l'Église. Bellarmin, *Controversiæ*, l. III, c. X; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, n. 393; Palmieri, *De romano pontifice*, Proleg., § 2, n. 4; Billot, *De Ecclesia Christi*, q. VII, th. X, § 2; Van Noort, *De Ecclesia*, n. 152. *Pratiquement*, il faut bien les admettre dans l'Église, puisqu'on les croit baptisés. Cf. Wilmers, *loc. cit.*; Billot, *loc. cit.* Suarez, *loc. cit.*, n. 7, 8, en appelle derechef, pour ce cas embarrassant, à la distinction du for interne et du for externe; au for interne, ceux qu'on croit à tort baptisés peuvent être coupables d'hérésie, mais, au for externe, ils ne peuvent être poursuivis pour délit d'hérésie. Les inquisiteurs, voir Simanca, *op. cit.*, tit. XXXI, n. 5, professent qu'*en fait*, dans le cas de doute, il y a présomption en faveur de l'existence ou de la validité du baptême jusqu'à preuve évidente du contraire, et que l'Église a le droit, au for externe, de punir les « hérétiques » de cette espèce. Cf. Carena, *Tractatus de officio SS. Inquisitionis*, Lyon, 1669, n. 36-40; Dandini, *De suspectis de hæresi*, Rome, 1703, prælim. XVIII, n. 10; Bordoni, *Sacrum tribunal judicum in causis sanctæ fidei contra hæreticos et de hæresi suspectos*, Rome, 1648, n. 17-19; Masini, *Sacra arsenale ouvero prattica dell' officio della santa Inquisizione*, Bologne, 1665, part. X, p. 372. M. Garzend, *op. cit.*, p. 120, a vu dans cette attitude pratique des inquisiteurs une nouvelle preuve en faveur de sa thèse. Il faut cependant se rappeler qu'il s'agit, dans le point de vue des inquisiteurs, non de doctrines à condamner, mais de personnes à poursuivre et à juger et que, dans chaque cas individuel où le doute peut exister, on doit faire appel à la présomption du fait pour appliquer le droit. L'Église agit encore ainsi de nos jours dans ses dispositions canoniques relatives au mariage des hérétiques. Voir Wernz, *Jus Decretalium*, t. IV, n. 507, 508, notes 28-32. Quant à Suarez qui prétend établir la vérité spéculative de son opinion sur le *fait* que certains canons des anciens conciles et plusieurs Pères de l'Église donnent le qualificatif d'hérétiques à toute une catégorie de personnes qu'on était obligé de rebaptiser, leur premier baptême étant invalide, voir les textes à l'art. BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES, t. II, col. 352, nous pensons qu'il tombe dans la même confusion que M. Garzend. Le simple fait d'un baptême que ces sectes religieuses tenaient, à tort évidemment, pour valable et considéraient comme une véritable profession de foi au Christ, suffisait pour que *pratiquement* l'Église pût leur appliquer la dénomination d'hérétiques. Les Pères et les conciles, par cette appellation de fait, n'ont certes pas entendu trancher la question spéculative de la notion d'hérésie.

4° *Effets.* — 1. *Par rapport à l'âme de l'Église.* — *a*) *Effet commun à tous les péchés mortels.* — C'est la perte de la vie de la grâce. Voir PÉCHÉ. — *b*) *Effet propre de l'hérésie par rapport à la vertu infuse de foi.* — *a. Destruction de la vertu infuse de foi par l'hérésie formelle.* — Cet effet sera étudié à l'art. INFIDÉLITÉ, parce que toute infidélité, dont l'hérésie n'est qu'une espèce, détruit la vertu de foi. On y exposera que c'est là une vérité théologiquement certaine, reposant sur l'autorité de l'Écriture, I Joa., II, 19; I Tim., I, 18-20; VI, 3-4; Tit., III, 11, 12, du concile de Trente, sess. VI, c. XV, des Pères et des théologiens. Pour s'en tenir ici strictement à ce qui concerne l'hérésie, notons l'opinion singulière de Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. IX. D'après cet auteur, l'hérétique conserverait en partie l'*habitus* de la foi, s'il retient comme objet de foi au moins quelques articles. Les théologiens enseignent, au contraire, unanimement, que, là où l'objet formel de la vertu est détruit, la vertu ne peut subsister; or, en repoussant le magistère de l'Église, c'est en réalité l'objet formel de la foi, l'autorité de Dieu révélateur manifestée par ce magistère, que rejette le chrétien baptisé : *Objectum formale fidei sive habitualis sive actualis*, dit Billuart, *est prima veritas in dicendo ut manifestata per Ecclesiam; atqui qui negat pertinaciter unum articulum fidei, non credit alios quos tenet, propter primam veritatem ut manifestatam per Ecclesiam; alioquin et hunc quem negat crederet, cum sit etiam sicut alii revelatus a prima veritate et propositus ut talis ab Ecclesia, sed hunc rejicit et illos tenet ex proprio judicio et propria electione. Cursus theologiæ*, tr. *De fide*, diss. IV, a. 2. C'est la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 3. Cf. Suarez, *De fide*, disp. VII, sect. IV, n. 1-3; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tr. X, *De virtutibus theologicis*, disp. VIII, a. 2, § 1, n. 30; Billot, *De virtutibus infusis*, th. XXI et Prolegomenon, II, § 2, n. 5; IV. A l'objection que l'hérétique peut encore faire des actes

de foi et que, par conséquent, la vertu de foi n'est pas nécessairement détruite en lui, on répond que ces actes de foi, sur certaines vérités, peuvent se produire en vertu d'habitudes acquises et d'une façon purement naturelle. Dieu peut aussi les surnaturaliser par la grâce actuelle. Voir Foi, t. VI, col. 165; Gonet, *loc. cit.*, n. 49; Billot, *op. cit.*, Prolegomenon, II, § 3. — *b. Mode de destruction.* — Est-ce *moralement*, comme cause déméritoire et dispositive, ou *physiquement*, comme cause efficiente, et encore, dans cette dernière hypothèse, est-ce *médiatement* ou *immédiatement*, qu'agit l'hérésie dans la destruction de la vertu infuse de foi? Ce problème, qui se rattache à la question plus générale de la disparition des vertus, sera étudié ailleurs. L'opinion des thomistes, destruction physique médiate, est exposée par Gonet, *loc. cit.*, § 3, n. 51-55; l'autre opinion, par Suarez, *loc. cit.*, n. 4-10. — *c. La vertu de foi et l'hérésie matérielle.* — L'hérésie matérielle provenant de l'ignorance vincible peut être coupable dans la mesure même où l'ignorance qui la cause est coupable elle-même; mais elle n'entraîne pas la destruction de la vertu de foi : elle ne s'oppose pas *directement* à cette vertu. C'est l'application logique des principes exposés plus haut. Voir col. 2220. Il est toutefois malaisé, pratiquement, de déterminer où finit l'hérésie matérielle, où commence l'hérésie formelle. Chez ceux qui ont été élevés dans l'Église catholique, il semble bien difficile d'admettre qu'ils puissent, avec une certaine bonne foi, en arriver à croire qu'ils doivent, en matière de foi, résister au magistère de l'Église. Objectivement, ils ne peuvent jamais avoir une *juste cause* de changer cette foi ou de la révoquer en doute. Cf. concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1794. Subjectivement, peut-on admettre, en certains cas particuliers, la possibilité de la bonne foi? Voir Foi, col. 290-305, 309-316. Quant aux baptisés, mais élevés dans l'hérésie, on peut faire plusieurs hypothèses : ou bien ils reçoivent avec une crédibilité purement relative, mais de pleine bonne foi, les dogmes qu'on leur enseigne, mélange de vérités et d'erreurs, et alors ils peuvent conserver, même dans l'hérésie matérielle, la vertu de foi infuse et faire des actes de foi salutaires; ou bien ils ont entrevu la vérité, mais librement et délibérément s'en sont détournés, et alors l'hérésie formelle a été consommée en eux, détruisant dans leur âme la vertu de foi infuse; ou bien ils se sont maintenus dans l'ignorance de la vérité, ignorance qu'ils auraient pu d'ailleurs vaincre facilement, et alors, sans perdre la vertu de foi, ils ont péché plus ou moins gravement, selon les circonstances; il leur est encore possible, absolument parlant, de faire des actes de foi salutaires; ils se sauveront donc plus facilement que les précédents si, par ailleurs, ils savent réparer leurs fautes.

2. *Par rapport au corps de l'Église.* — Il ne s'agit pas ici de l'excommunication, qui n'est que la privation de la communion de l'Église, mais de la réelle séparation d'avec le corps de l'Église, lequel est constitué par tous ceux qui, étant baptisés, gardent extérieurement du moins le lien social de l'unité de foi et de communion. A ce point de vue, il faut distinguer les hérétiques *occultes* et les hérétiques *notoires* ou *publics*. L'hérétique occulte est celui qui n'a pas publiquement, officiellement, déclaré sa rébellion; il doute des vérités proposées par l'Église ou même il les rejette, non seulement dans son for intérieur, mais même extérieurement, dans ses conversations avec ses amis, mais enfin il n'a pas fait ostensiblement acte de rébellion et, si on l'interrogeait sur sa religion, il répondrait encore sans nul doute qu'il est catholique. L'hérétique notoire se retire publiquement de la confession catholique et fait ostensiblement acte d'adhésion à une secte hérétique ou à la libre-pensée. Hérésie notoire et hérésie occulte peuvent être matérielles ou formelles selon que ceux qui en font profession sont de bonne foi ou non.

a) Hérésie notoire. — La plupart des théologiens sont d'accord pour enseigner que l'hérésie notoire, même matérielle, suffit à exclure du corps de l'Église celui qui en fait profession. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. VIII, a. 3; Bellarmin, *Controversiæ*, l. III, *De Ecclesia*, c. IV; cf. Suarez, *De fide*, disp. IX, sect. I, n. 20, 21, où l'on trouvera, en grand nombre, d'autres références qu'il est inutile de rapporter en une matière où le sentiment commun des théologiens depuis longtemps a fait loi. L'opinion adverse, aujourd'hui abandonnée, a été soutenue par A. de Castro, *op. cit.*, l. II, c. XXIV, et par Cajetan, *Opusc.* I, *De auctoritate papæ*, c. XII-XXVII. La thèse communément reçue s'appuie : *a.* sur la sainte Écriture; ce sont les mêmes textes que pour prouver la destruction de la vertu infuse de foi par l'infidélité; *b.* sur l'autorité des anciens conciles; en décrétant que les hérétiques peuvent être, sous certaines conditions, reçus dans l'Église, ces conciles déclarent implicitement qu'ils ne sont pas dans l'Église; cf. I[er] concile de Nicée, can. 8, 11, 19; concile d'Elvire, can. 46; concile d'Ancyre, can. 9; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 576, 591, 615, 248, 311; *c.* sur l'autorité des Pères et des pontifes romains, lesquels excluent positivement de l'Église les hérétiques ou déclarent au sujet des hérétiques convertis qu'ils ont été *ramenés, convertis* à l'Église. Cf. S. Irénée, *Cont. hær*, l. III, c. III, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 852; Tertullien, *De præscriptionibus*, c. XXXVII; *Adv. Marcionem*, l. IV, c. V, *P. L.*, t. II, col. 50-51, 367-368; S. Cyprien, *Epist. synod.*, *P. L.*, t. III, col. 853 sq.; cf. concile de Carthage, *ibid.*, col. 1013-1078, où saint Cyprien insiste sur cette doctrine qu'il exagère même; *Epist.*, XXXVIII, n. 3; LXXI, n. 1; LXIX, n. 3, *P. L.*, t. IV, col. 331, 409, 402; S. Jérôme, *In Epist. ad Titum*, c. III, v. 10 ; *Dial. adv. luciferianos*, n. 28, *P. L.*, t. XXVI, col. 597; t. XXIII, col. 181-182; S. Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. IV, c X; *De unitate Ecclesiæ*, c. IV, *P. L.*, t. XLIII, col. 163 sq., 395-396; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XII, c. XXIII; l. XVI, c. XLIV, *P. L.*, t. LXXV, col. 1000, 1148; les papes Sixte II, *Epist.*, I; S. Félix I[er], *Epist.*, I, *P. L.*, t. V, col. 83, 145; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, n. 133-142, etc. Ces autorités se rapportent surtout aux hérétiques formels, mais il faut les étendre aux hérétiques matériels, en raison de l'analogie des situations Cf. Billot, *De Ecclesia*, p. II, *De Eccl. membris*, q. VII, th. XI.

b) Hérésie occulte. — La question des hérétiques occultes a été traitée ailleurs. Voir Église, t. IV, col. 2162-2163.

5° *Péchés connexes.* — 1. *Péchés qu'implique la faute d'hérésie.* — *a) Apostasie.* — L'hérésie formelle équivaut à une apostasie. Voir Apostasie, t. I, col. 1604. Aussi l'Église applique-t-elle les mêmes peines aux apostats et aux hérétiques. — *b) Schisme.* — En soi, le schisme, σχίσμα, déchirure, est une défection volontaire de l'unité de l'Église, en tant que cette unité est constituée par la soumission au pontife romain et par la communion des fidèles entre eux. Cf. Wernz, *op. cit.*, n. 354. Voir Schisme. Le schisme ne comporte donc pas nécessairement une erreur dans la foi, quoique cependant, en pratique, il soit bien difficile de rencontrer un schisme non compliqué d'hérésie. Mais, à l'inverse, l'hérésie comporte toujours le schisme : par le fait qu'on refuse de se soumettre à la règle de la foi, on rompt l'unité de l'Église, qui suppose l'obéissance à cette règle, concrétisée dans l'enseignement du souverain pontife. Cf. Ferraris, *loc. cit.*, n. 14-16.

2. *Péchés à proprement parler connexes.* — Ce sont les péchés qui, sans être la négation directe d'une vérité de foi authentiquement proposée par l'Église comme révélée par Dieu, préparent néanmoins de près ou de

loin, cette négation. — *a*) En premier lieu, c'est toute adhésion à des doctrines qui ont un lien logique avec la négation d'un article de foi, doctrines reconnues et condamnées pour ce motif comme proches de l'hérésie, erronées ou téméraires, ou inversement c'est le rejet volontaire de doctrines proposées par l'Église comme proches de la foi, théologiquement certaines ou communément admises. Pour l'explication de ces termes, voir Censures doctrinales, t. ii, col. 2106. C'est encore le refus d'acquiescer aux décisions non infaillibles des Congrégations romaines, voir ce mot, t. ii, col. 1110, décisions qui nous indiquent ce qui pratiquement doit être retenu ou rejeté pour que l'on soit, au regard de la règle de la foi catholique, en sécurité actuelle de conscience. Or, ç'a été une grave erreur chez plusieurs contemporains de croire qu'une fois l'adhésion donnée aux vérités proposées comme étant de foi divine et catholique, le chrétien reste libre de discuter et d'adopter n'importe quelles opinions sur les autres points de doctrine religieuse. Sans doute, si on ne nie pas directement une vérité de foi divine et catholique, on ne perd pas la vertu infuse de foi, voir Foi, col. 314, mais on pèche gravement contre la foi. Voir Magistère. Les principaux documents en la matière sont les deux suivants :

a. Déclaration de Pie IX à l'archevêque de Munich

Cum agatur de illa subjectione qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur ... sapientibus catholicis haud satis esse, ut præfata Ecclesiæ dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subjiciant tum decisionibus, quæ ad doctrinam pertinentes a pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinæ capitibus quæ communi et constanti catholicorum consensu retinentur ut theologicæ veritates et conclusiones ita certæ ut opiniones doctrinæ capitibus adversæ quanquam hereticæ dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram. Denzinger-Bannwart, n. 1684.

Au sujet de la soumission à laquelle sont tenus en conscience tous ces catholiques... (qu'ils se rappellent) que ce n'est point assez pour les savants catholiques d'acquiescer avec respect aux susdits dogmes de l'Église; il est en outre nécessaire qu'ils se soumettent à toutes les décisions doctrinales émanant des Congrégations pontificales et qu'ils acceptent les points de doctrine considérés communément et constamment par les catholiques comme des vérités et des conclusions théologiques tellement certaines que les opinions contraires, quoique ne pouvant être qualifiées d'hérétiques, méritent cependant une autre censure théologique.

b. Déclaration du concile du Vatican.

Quoniam vero satis non est hæreticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus servandi etiam constitutiones et decreta, quibus pravæ ejusmodi opiniones, quæ isthic diserte non enumerantur ab hac sancta sede proscriptæ et prohibitæ sunt. Denzinger-Bannwart, n. 1820.

Ce n'est point assez d'éviter le crime de l'hérésie; il faut encore fuir avec soin les erreurs qui s'en approchent plus ou moins : aussi rappelons-nous à tous l'obligation d'obéir encore aux constitutions et aux décrets proscrivant et prohibant, au nom du saint-siège, ces sortes de doctrines pernicieuses, lesquelles ne sont pas énumérées ici explicitement.

La raison intrinsèque de la malice de ces péchés, c'est qu'ils comportent, dans la mesure où ils mettent la foi en péril, un véritable mépris du magistère catholique; de plus, considérés dans leur élément doctrinal, quelques-uns d'entre eux comportent une relation logique avec l'hérésie-doctrine, par exemple, dans le cas de négation d'une doctrine théologiquement certaine ou dans le cas d'adhésion à une erreur théologique. C'est pourquoi ceux qui s'en rendent coupables sont légitimement *soupçonnés d'hérésie*. Cf. Censures doctrinales, t. ii, col. 2101; Église, t. iv, col. 2196 sq.; Magistère.

b) En second lieu, ce sont les péchés résultant de la négligence apportée dans l'accomplissement des devoirs auxiliaires de la foi : études nécessaires et fuite des occasions de perversion, de la recherche des nouveautés scandaleuses, de la fréquentation des hérétiques, de la protection ou du concours qu'on leur accorde, de la lecture des livres dangereux en matière de foi, etc. Voir Foi, col. 313-314. Il n'entre point dans le plan de cet article d'étudier ces sortes de péchés dont les modalités varient à l'infini. Pour les livres hérétiques, il faut distinguer les livres simplement écrits par les hérétiques des livres propageant l'héresie ou le schisme, quels qu'en soient d'ailleurs les auteurs. Au point de vue moral, est prohibée, de plein droit, la lecture des livres composés par des acatholiques, traitant *ex professo* de matières religieuses, à moins qu'il ne soit démontré que ces livres ne contiennent rien contre la foi catholique. *Codex juris canonici*, can. 1399, 4°. Quant aux livres qui, quels qu'en soient les auteurs, propagent l'hérésie ou le schisme, la lecture en est rigoureusement interdite aux fidèles, can. 1399, 2°. En ce qui concerne les peines prévues par la nouvelle législation, voir col. 2245, il est nécessaire de rappeler les règles tracées par l'Église catholique en vue de réprimer la négligence des catholiques et de leur éviter les occasions de perversion, dans leurs relations avec les hérétiques.

6° *Règles de morale concernant les relations des catholiques avec les hérétiques.* — 1. *Communication in divinis.* — Nous n'avons pas à envisager la communication interdite aux catholiques même dans les relations purement humaines avec ceux qui sont excommuniés *vitandi*. Voir Excommunication, t. v, col. 1737, et *Codex juris canonici*, canon 2258, § 2. Il ne s'agit que de la communication avec les hérétiques dans les choses sacrées, *in divinis* ou *in sacris*. Quelques notions préalables sont nécessaires. On entend par communication avec les hérétiques dans les choses sacrées une participation avec eux dans la prière ou les rites cultuels : cette communication est interdite et l'interdiction résulte directement de l'excommunication dont sont frappés les hérétiques. Voir col. 2245. La communication *in divinis* est *active* quand les catholiques participent aux fonctions religieuses des hérétiques; *passive*, quand les hérétiques sont admis à participer aux rites catholiques; *privée*, quand l'acte religieux auquel on participe est un acte de dévotion personnelle, par exemple, la récitation d'un *Pater* avec un hérétique; *publique*, quand il s'agit d'une cérémonie du culte. La communication active est *formelle*, quand il y a adhésion intérieure et volontaire aux cérémonies religieuses hérétiques; *matérielle*, quand il ne s'agit que d'une assistance purement extérieure, corporelle et passive. Les règles que nous rappelons valent pour les schismatiques et *a fortiori* pour les infidèles.

Ces règles ont été formulées par le nouveau code du droit canonique, canon 1258, § 1 et 2.

Can. 1258, § 1 : Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum.

Il n'est pas permis aux fidèles de quelque manière que ce soit d'assister d'une façon active, c'est-à-dire de prendre part, aux cérémonies religieuses des acatholiques.

§ 2. Tolerari potest præsentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa, ob gravem rationem ab episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque sollemniis,

On peut tolérer leur présence passive, c'est-à-dire toute matérielle, aux funérailles, aux noces et solennités semblables des acatholiques, en raison d'un devoir ou d'un honneur de la vie civile, pour un motif

dummodo perversionis et scandali periculum absit.	grave, laissé, en cas de doute, à l'appréciation de l'évêque, et à condition que soit écarté tout danger de perversion et de scandale.

a) *Communication passive.* — *Le principe général* est celui-ci : la communication passive est interdite en principe, parce que faire participer les hérétiques à nos cérémonies sacrées, c'est leur laisser croire qu'il y a unité de croyances religieuses entre eux et nous; c'est donc chose intrinsèquement mauvaise, qui revient à supprimer toute différence entre le culte catholique et les cultes hérétiques. Mais dès que les circonstances extérieures suffisent à exclure cette signification condamnable, le mal intrinsèque disparaît et l'on peut, en raison de sérieuses difficultés à agir autrement et en l'absence de scandale, tolérer la présence des hérétiques à nos cérémonies.

Passons aux applications. — *a.* Défense d'accorder aux hérétiques, même s'ils sont dans la bonne foi et s'ils les demandent, les sacrements, à moins qu'au préalable ils n'aient été réconciliés avec l'Église après rejet de leurs erreurs. *Codex juris canonici*, can. 731, § 2. Les théologiens exceptent cependant, en cas de danger de mort, l'absolution secrète et même, si l'on doute de la validité de leur bapême, le baptême sous condition. Noldin, *De sacramentis*, n. 295. A part ce cas exceptionnel, il n'est pas permis de leur donner l'absolution, même, s'ils sont de bonne foi. Saint-Office, 20 juillet 1898, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, 2 in-4°, Rome, 1907, n. 2012. En ce qui concerne le mariage, une fois la dispense accordée par l'Église à la partie catholique, il y a obligation pour les contractants de se présenter devant le ministre catholique; le scandale et le danger de confusion de foi religieuse sont écartés par le fait de la dispense demandée et des promesses faites par la partie non catholique. *Codex juris canonici*, can. 1099, § 1, 2° — *b.* Défense d'admettre les hérétiques comme parrains et marraines dans les baptêmes catholiques, ni à la confirmation. S. C. de la Propagande, septembre 1869, n. 47; Saint-Office, 3 mai 1893, *Collectanea*, n. 1346, 1831; *Cordex juris canonici*, can. 760, 8°, 795, 2°. En cas de difficulté grave, on peut les admettre comme simples témoins, sans leur permettre le contact physique avec l'enfant baptisé. Noldin, *op. cit.*, n. 79. Lehmkuhl, *Casus conscientiæ*, t. II, n. 84 sq., accepte que, pour éviter un mal grave, on puisse admettre l'hérétique, *simple témoin* du baptême, au contact réservé au parrain. — *c.* « Il n'est pas licite d'admettre les hérétiques à prendre place au chœur, pendant les fonctions saintes, de psalmodier avec eux, de leur donner la paix, les cendres, les palmes et les cierges bénits, en un mot de leur accorder, dans les rites cultuels, une participation qui paraîtrait à bon droit le signe d'un lien intérieur et de l'unité religieuse. » Instruction du Saint-Office, 2 juin 1859, *Collectanea*, n. 1176. — *d.* Défense d'accueillir dans les chœurs de musiciens les hérétiques, même les très jeunes garçons et filles, pour chanter pendant les fonctions liturgiques, Saint-Office, 1er mai 1889, *Collect.*, n. 1705; cependant, en l'absence de scandale et en raison de difficultés graves, l'Église a toléré dans ces chœurs la présence de schismatiques, Saint-Office, 24 janvier 1906, *Collectanea*, n. 2227; le simple fait de jouer de l'orgue pendant les cérémonies sacrées n'est pas assez significatif par lui-même pour être absolument interdit aux hérétiques, s'il n'y a pas scandale. Saint-Office, 23 février 1820, ad 3um, *Collect.*, n. 739. — *e.* Défense d'admettre les hérétiques à porter des cierges ou des lumières pour accompagner les fonctions saintes. Saint-Office, 20 novembre 1850, *Collect.*, n. 1043, ad 1um. Dans tous ces actes, en effet, il y aurait une part trop personnelle prise par les hérétiques aux offices, laquelle pourrait engendrer la confusion regrettable que veut éviter l'Église. Mais dès qu'il ne s'agit plus que de permettre aux hérétiques d'entendre les sermons, d'assister aux offices, d'être présents d'une présence matérielle aux fonctions liturgiques, la même crainte ne peut exister et aucune prohibition n'est portée. — *f.* On peut dire la messe pour la conversion des hérétiques vivants et même à une intention rétribuée par eux, s'il est certain que cette intention est de demander la lumière de la foi. Saint-Office, 19 avril 1837, *Collect.*, n. 854. Cette règle ne souffre qu'une exception, c'est le cas où l'hérétique serait *vitandus*. On peut toujours offrir le saint sacrifice pour des princes régnants hérétiques; c'est, en réalité, pour la prospérité de leur royaume qu'on l'offre. — *g.* En ce qui concerne l'application de la messe aux hérétiques défunts, le droit ecclésiastique s'oppose à ce que cette application soit faite *publiquement*. En principe, l'application *secrète*, connue du prêtre seul et de celui qui demande la messe, est également interdite. Saint-Office, 7 avril 1875, *Collect.*, n. 1440; cf. brefs de Grégoire XVI à l'évêque d'Augsbourg, 16 février, et à l'abbé de Scheyer, 9 juillet 1842. Nombre d'auteurs cependant, cf. Aichner, *Compendium juris ecclesiastici*, Brixen, 1900, § 51; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 176; *Casus conscientiæ*, t. II, n. 196; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. II, n. 221, regardent comme probable l'opinion permettant de célébrer en secret la messe pour les défunts non catholiques, morts avec les signes vraiment probables de la bonne foi et de l'état de grâce. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, t. II, n. 1601, q. II, conseille, en ce cas, au prêtre de déclarer qu'il célèbre la messe pour les défunts, en général, avec l'intention de soulager tel défunt, si cela plaît à Dieu. Cf. Noldin, *De sacramentis*, n. 176. — *h.* Il n'est pas permis d'admettre un enfant né de parents schismatiques à servir la messe. Saint-Office, 20 novembre 1850, ad 2um, *Collect.*, n. 1053.

Cependant, à moins d'interdiction spéciale, il est permis de donner aux non-catholiques les bénédictions de l'Église pour les amener au seuil de la foi et aussi en même temps pour leur procurer la santé du corps. Il est permis encore de faire sur eux des exorcismes. *Codex juris canonici*, can. 1149, 1152.

b) *Communication active.* — Rappelons les *principes* : la communication active *formelle* est toujours interdite, puisqu'elle équivaut à une négation de la foi catholique; elle peut être *explicite*, si elle comporte l'*intention* arrêtée de participer réellement aux rites hérétiques; elle est simplement *implicite*, si elle est constituée simplement par l'accomplissement du rite extérieur emprunté aux hérétiques. Explicite ou implicite, elle ne peut être tolérée et, s'il s'y ajoute un assentiment intérieur à l'hérésie elle-même, le coupable encourt l'excommunication portée contre les *credentes*. Voir plus loin, col. 2245. La communication active *matérielle* et *privée* n'est pas illicite, pourvu qu'elle ne porte pas sur une chose intrinsèquement mauvaise. La communication active *matérielle* et *publique* est, en soi, prohibée par la loi ecclésiastique, cf. c. *Quicumque*, 2, *De hæreticis*, l. V, tit. II, dans le Sexte, et par la loi naturelle, sous peine de péché grave, et cela pour plusieurs motifs : péril de perversion dans la foi, scandale des fidèles, apparence d'approbation d'une religion fausse ou de négation de la vraie religion. Cependant, quand la communication avec les hérétiques n'a plus cette signification et ne présente plus ces dangers, elle peut être tolérée pour des motifs proportionnés à son importance. Voir l'instruction de la Propagande de 1729, *Collect.*, n. 311, et celle du 6 août 1764, n. 455. — *Applications.* — *a. Réception des sacrements.* — On ne doit jamais demander, hors le cas de nécessité, un sacrement à un

ministre hérétique ou schismatique; ceux qui contreviendraient à cette défense tomberaient sous le coup de l'excommunication portée contre les *credentes*. En cas d'extrême nécessité, danger *prochain* de mort, il n'est permis de demander que les sacrements nécessaires, Saint-Office, 10 mai 1753, ad 3um; 7 juillet 1864, ad 6um, *Collect.*, n. 389, 1257, baptême ou absolution ou, à défaut d'absolution, extrême-onction. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VI, c. v, n. 2, Venise, 1792, t. I, p. 134; S. Alphonse, *op. cit.*, l. VI, n. 89. S'il y a péril de perversion, il faut se contenter d'un acte de contrition parfaite. Noldin, *op. cit.*, n. 43. Une législation particulière règle le cas des mariages entre catholiques et hérétiques. Voir Mariage. — *b.* La *participation à l'administration des sacrements* est un acte de communication active formelle; elle est donc strictement prohibée. Défense à un catholique d'assister aux sermons et à l'administration des sacrements des hérétiques et particulièrement d'être parrain ou de se faire représenter comme tel au baptême conféré par un ministre hérétique, Saint-Office, 10 mai 1770, *Collect.*, n. 478; 30 juin et 7 juillet 1864, n. 1257, ad 4um; est tolérée cependant, à titre de démarche de convenance, la simple assistance matérielle au baptême des hérétiques. Noldin. *De præceptis*, n. 39, admet de plus qu'un catholique puisse, en certaines circonstances, être présent comme parrain *honoraire*. Défense aux parents catholiques de *faire* baptiser leurs enfants par le ministre hérétique, hors le cas d'extrême nécessité; par crainte d'un mal grave, ils peuvent *permettre* un tel baptême, avec la résolution d'élever l'enfant dans la religion catholique. Par assimilation, certains auteurs interdisent aux sages-femmes de porter les enfants au baptême du ministre hérétique. Voir *Ami du clergé*, t. XII, p. 544. Défense aux catholiques d'assister, en qualité de témoins aux mariages des hérétiques, contractés devant le ministre de la secte, ou d'y remplir n'importe quelle fonction qui serait une participation effective à la cérémonie. Défense aux catholiques d'appeler au chevet d'un moribond le ministre hérétique, en vue d'administrer un rite hérétique. Voir plus loin, col. 2239. — *c. L'assistance aux offices religieux des hérétiques* est interdite en principe et ne peut être tolérée que pour une cause grave proportionnée au danger de perversion et au scandale possible. Pour légitimer l'assistance purement passive des catholiques aux mariages et aux funérailles des hérétiques, même si ces offices sont accompagnés de sermons, les raisons de convenances familiales et de politesse suffisent, mais non celles de simple curiosité. Saint-Office, 13 janvier 1818, *Collect.*, n. 727. Bien plus, le Saint-Office, 14 janvier 1874, *Collectanea*, n. 1410, déclare qu'on peut tolérer, par raison de convenances, la présence matérielle des catholiques au mariage d'un catholique avec une hérétique (ou réciproquement) contracté devant le ministre hérétique, à la condition qu'il n'y ait ni scandale, ni danger de perversion, ni mépris de l'autorité ecclésiastique. Les prêtres catholiques, en l'absence du ministre hérétique ne doivent jamais accepter de *présider* un convoi hérétique. Si des raisons de convenances familiales ou d'amitié réclament la présence d'un prêtre aux funérailles d'un hérétique, il faut que ce prêtre soit sans ornement, ne participe en aucune façon aux rites hérétiques et que les liens de parenté ou d'amitié qui l'unissent au défunt et justifient sa présence aux funérailles, soient tellement connus que le scandale ne puisse exister. Saint-Office, 30 mars 1859, 8 mai 1889, *Collect.*, n. 1705. On peut tolérer, mais passivement seulement, que les non-catholiques soient inhumés dans les tombeaux de leurs parents catholiques. Saint-Office, 30 mars 1859, 4 janvier 1888, *Collect.*, n. 1173. Les catholiques eux-mêmes ne peuvent accompagner le convoi d'un hérétique jusqu'à la porte du cimetière que si leur présence est purement matérielle, pour honorer le défunt, mais ils ne peuvent se mêler aux rites hérétiques, porter des cierges ni offrir leurs suffrages pour l'âme du défunt. Saint-Office, 13 janvier 1818; 30 juin et 7 juillet 1864, ad 1um; 14 janvier 1874, ad 3um; *Collect.*, n. 727, 1257, 1410. Pour légitimer la présence des catholiques aux offices ordinaires, sermons ou autres cérémonies religieuses des hérétiques, les raisons de politesse et de convenances sociales sont insuffisantes; la crainte d'un mal grave, une raison d'ordre public, le bien de la religion catholique sont des motifs suffisants : une domestique peut accompagner au temple sa maîtresse qui lui impose cette démarche, à condition toutefois qu'il n'y ait pas danger de perversion; des soldats, des captifs catholiques peuvent assister à une cérémonie hérétique où ils ont reçu l'ordre de se rendre; des hommes doctes ont, sous certaines conditions, le droit d'aller entendre des prêches hérétiques afin de les réfuter : le texte du code, canon 1258, § 2, indique, en effet, expressément les *trois* conditions qui légitiment la présence matérielle des catholiques à certains offices des hérétiques : *civilis officii vel honoris causa — ob gravem rationem — dummodo perversionis et scandali periculum absit.* Sur le dernier point, il existe toute une législation de fait, dont il faut tenir compte. Il est, en effet, défendu d'entrer en conférences publiques avec des hérétiques, sans l'autorisation du siège apostolique. Voir Controverse, t. III, col. 1731 sq. Il faut tenir compte également des législations diocésaines. Si l'assistance aux fonctions religieuses hérétiques était prescrite par l'autorité civile en haine du catholicisme, ou en faveur d'une secte, comme cela est arrivé en Russie à l'égard des enfants fréquentant les écoles publiques, elle ne pourrait, sous aucun prétexte, être autorisée. Saint-Office, 26 avril 1894, *Collect.*, n. 1868. Toute cette législation a été rappelée dans une circulaire du cardinal-vicaire de Rome, 12 juillet 1878, *Acta sanctæ sedis*, t. XI, p. 168 sq., *strictissime autem vetatur ingredi mera curiositate et scienter aulas et templa protestantium, tempore collationum, et graviter peccant omnes, qui mera curiositate collationes protestantium auscultant et adsistunt, quamvis materialiter, cæremoniis acatholicis.* — *d.* La *participation aux offices des hérétiques* est absolument interdite : défense à un catholique de jouer de l'orgue, de chanter aux offices hérétiques, S. C. de la Propagande, 8 juillet 1889, *Collect.*, n. 1713; ce serait une véritable communication active formelle. Le cardinal-vicaire, *loc. cit.*, juge coupables de péché grave *omnes artifices qui etiam sola lucri ratione cantant aut sonant in protestantium templis.* Sur l'autorité de cette circulaire, voir plus loin, col. 2245. — *e.* En dehors des offices, « *entrer dans les temples des hérétiques* est un acte en soi indifférent, qui ne devient mauvais qu'en raison de la fin mauvaise qu'on se propose ou des circonstances dans lesquelles on l'accomplit. Il devient en effet mauvais si l'on visite le temple avec l'intention d'assister aux fonctions liturgiques des hérétiques; si, en dehors de cette intention, une telle démarche peut paraître une communication dans les choses sacrées avec les hérétiques et par là causer du scandale; si cette démarche est commandée par un gouvernement hérétique, qui marque par là son intention d'établir la confusion de foi et de religion entre catholiques et non-catholiques; si enfin cette démarche est considérée communément comme la marque d'une communion de foi entre catholiques et non-catholiques. » Saint-Office, 13 janvier 1818, ad 2um, *Collect.*, n. 727. — *f.* La *simultanéité des offices* catholiques et hérétiques dans la même église est interdite en principe, S. C. de la Propagande, 13 août 1627; Saint-Office, 10 mai 1753, ad 1um, *Collect.*, n. 36, 389, mais peut être tolérée pour des

motifs graves, et sous certaines conditions qui rendent impossible la confusion des religions. Saint-Office, 12 avril 1704, *Collect.*, n. 265. Il est interdit, en outre, aux prêtres catholiques de célébrer le saint sacrifice de la messe dans un temple des hérétiques, même s'il avait été autrefois consacré ou bénit. *Codex juris canonici*, can. 823, § 1.

2. *Coopération matérielle aux cultes hérétiques.* — Sur la notion, les conditions de licéité de la coopération matérielle, voir COOPÉRATION, t. III, col. 1763-1767 sq. La coopération matérielle aux cultes hérétiques consiste surtout dans la part prise par les catholiques à la construction, à la réparation, à l'ornementation des temples et à l'entretien des ministres; il s'agit du travail accompli ou de l'argent versé dans ce but. Une réponse de la S. Pénitencerie, donnée en 1822, voir Bucceroni, *Enchiridion morale*, n. 192, accorde que les catholiques puissent contribuer par leur argent à la construction d'un temple destiné aux hérétiques, dans l'*unique but* de se libérer de la promiscuité que leur impose la simultanéité des offices. Cette réponse laisse donc supposer que l'action de donner de l'argent pour l'édification d'un temple hérétique et, par voie de conséquence, celle de travailler à sa construction ne sont pas intrinsèquement mauvaises; de plus, la S. Pénitencerie ne reconnaît, comme motif légitimant cette coopération, que la raison du dommage *public* provenant de la simultanéité de culte. Mais des auteurs sérieux, cf. Génicot, *op. cit.*, t. I, n. 237, pensent qu'un motif grave de dommage *privé* peut aussi légitimer cette coopération matérielle. De plus, la coopération n'existe pas au même degré chez les simples ouvriers et chez les entrepreneurs et architectes; il faut, pour légitimer l'intervention de ceux-ci, une raison plus grave; et, ordinairement, en dehors du cas prévu par la S. Pénitencerie, les entrepreneurs et architectes catholiques des temples hérétiques pèchent gravement, tandis que les simples ouvriers sont excusés de toute faute, s'il n'y a pas de scandale donné en raison de leur travail et s'ils n'agissent pas avec un sentiment de mépris pour la religion catholique. Cf. circulaire du cardinal-vicaire et Saint-Office, 14 janvier 1818, 7 juillet 1864, ad 8um, 9um et 10um, *Collect.*, n. 1733, 1257. Les mêmes principes solutionnent le problème de la coopération au culte hérétique pour l'ornementation des temples. C'est une coopération matérielle très éloignée que celle du marchand catholique vendant ce qu'il possède en magasin : le motif du gain suffit à la légitimer; c'est une coopération moins éloignée que celle de l'artisan qui, à la demande des hérétiques, fabrique les objets et les meubles destinés à leur culte : il faut un motif plus grave pour la rendre licite.

La question la plus délicate est peut-être celle de la coopération que les détenteurs catholiques du pouvoir civil, à tous les degrés de la hiérarchie sociale, sont appelés à donner aux cultes hérétiques, en vertu même de leurs fonctions. La solution des difficultés pratiques, lesquelles varient selon les circonstances, nous paraît relever d'un problème d'ordre plus général, celui de la tolérance en matière religieuse. Là où la tolérance est licite, licite aussi sera cette espèce de coopération officielle des pouvoirs publics à l'*entretien* des cultes hérétiques; il faudrait une raison plus grave pour légitimer la tolérance relative à l'*extension* de ces cultes, et, partant, pour autoriser une coopération des pouvoirs publics à cette extension. On ne peut guère invoquer que le motif de la paix ou de l'extension de la religion catholique elle-même, qu'on ne peut souvent, en fait, assurer dans les sociétés modernes qu'à la condition de ne pas paraître injuste à l'égard des autres cultes. La coopération des pouvoirs publics se traduit surtout dans la répartition des subventions provenant des fonds publics; il est utile de rappeler que les catholiques peuvent, en conscience, payer un impôt *obligatoire* dont ils savent cependant qu'une partie est destinée à la subvention des cultes hérétiques; citoyens et magistrats devront toutefois laisser entendre qu'ils ne veulent pas prendre parti pour l'hérésie. Cf. Saint-Office, 21 avril 1847, ad 4um, *Collect.*, n. 1016.

3. *Œuvres interconfessionnelles.* — Ce sont les œuvres dans lesquelles catholiques et hérétiques se rencontrent poursuivant un but *commun*, mais non religieux. Nous examinerons brièvement trois points principaux : *a*) les syndicats (et, par analogie, les œuvres sociales); *b*) les hôpitaux (et par analogie, les œuvres de bienfaisance); *c*) les écoles.

a) *Syndicats.* — « L'Église n'interdit pas absolument l'entrée (des syndicats non confessionnels) à ses fidèles, parce que, très souvent, surtout dans les pays protestants, le nombre des ouvriers catholiques est si minime qu'il leur serait impossible de former un syndicat catholique. Il pourrait alors y avoir dommage grave pour les intérêts de l'ouvrier catholique à rester dans l'isolement et à ne pas pouvoir bénéficier des avantages temporels résultant de l'association. L'Église ne peut vouloir compromettre les intérêts temporels de ses enfants. Partout donc où la création des syndicats catholiques n'est pas possible, l'Église permet à ses enfants l'entrée dans les syndicats non confessionnels, à moins cependant que ces syndicats, nonobstant leur étiquette de neutralité, ne professent des doctrines absolument mauvaises et tellement subversives de l'ordre public que la fréquentation de ces sociétés, malgré les avantages matériels qu'elles peuvent procurer à leurs adhérents, ne devienne une cause de grave dommage spirituel pour l'ouvrier, ou de grave dommage temporel pour des tiers et pour la société tout entière; auquel cas, il ne serait pas permis à un ouvrier catholique d'entrer dans ces syndicats. C'est pourquoi l'Église veut absolument que, partout où la chose est possible, on crée des syndicats catholiques... Les motifs qui ont inspiré l'Église... sont évidents et bien connus. La question des rapports entre le travail et le capital relève de la morale. Les principes de la morale catholique sur ces matières sont en opposition formelle avec les principes du socialisme qui compénètrent de toutes parts ces sociétés soi-disant neutres. Dans les syndicats non confessionnels, le conflit entre les maximes catholiques et les théories socialistes est fatal. Or, l'expérience a démontré que dans ce conflit l'avantage demeure la plupart du temps au socialisme. Alors même que ce conflit des doctrines ne se produit pas à l'état aigu, il y a toujours d'ailleurs pour l'ouvrier catholique, à un certain degré, péril de perversion intellectuelle et morale et danger de verser dans l'erreur socialiste, souvent même sans s'en rendre compte. C'est pourquoi l'Église veut que les ouvriers catholiques se groupent ensemble pour défendre leurs intérêts professionnels sous la sauvegarde des règles de la doctrine catholique et la direction des pasteurs de l'Église chargés de les leur enseigner, non pas seulement d'une façon théorique, mais dans les applications de détail.

« Dans la pratique, il appartient aux évêques de spécifier les cas où il est permis à des catholiques d'entrer dans les associations neutres, les cas où, au contraire, l'entrée dans les associations neutres leur est interdite. Les décisions épiscopales sur ce point dépendent de deux circonstances déjà signalées : 1° du nombre des catholiques dans la localité et, partant, de la création possible d'un syndicat catholique; 2° si la création d'un syndicat catholique est impossible, le syndicat neutre présente-t-il des garanties suffisantes d'honnêteté morale permettant de croire qu'il n'y a pour ses membres aucun danger grave de perversion intellectuelle et morale? » P. Mothon, *Les sociétés de*

laïques dans l'Église catholique, c. II, § 1, dans les *Questions ecclésiastiques*, 1912, t. II, p. 194 sq. Cf. L. Durand, *Pourquoi et comment les œuvres sociales doivent être catholiques*, Nevers, 1913; Janvier, *Conférences de Notre-Dame*, 1914.

Le principe général qui domine toute la question a été posé par Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei*. Le pape rappelle aux catholiques « qu'il n'est pas permis d'avoir deux manières de se conduire : l'une en particulier, l'autre en public...; ce serait là allier ensemble le bien et le mal et mettre l'homme en lutte avec lui-même, quand, au contraire, il doit toujours être conséquent et ne s'écarter *en aucun genre de vie ou d'affaires de la vertu chrétienne* ». *Lettres apostoliques de Léon XIII*, édit. de la *Bonne Presse*, t. II, p. 51. C'était déjà affirmer implicitement qu'il fallait traiter toujours chrétiennement, c'est-à-dire confessionnellement, les questions ouvrières et sociales. Aussi, il n'est pas étonnant d'entendre le même pontife déclarer, dans sa lettre *Permoti nos*, *ibid.*, t. IV, p. 229, au cardinal Goossens, que « la question sociale... tient surtout de très près à la morale et à la religion », ou encore ailleurs, lettres *Præclare gratulationis*, *ibid.*, t. IV, p. 103, que, « pour résoudre les [questions sociales] sagement et conformément à la justice, si louables que soient les études, les expériences, les mesures prises, rien ne vaut la foi chrétienne réveillant dans l'âme du peuple le sentiment du devoir et lui donnant le courage de l'accomplir ». Le perfectionnement religieux, tant recommandé dans l'encyclique *Rerum novarum* comme moyen de perfectionnement social, la religion « constituée comme fondement de toutes les lois sociales », cf. t. III, p. 65-67, sont nécessaires aux ouvriers comme à ceux qui dirigent les destinées de la société elle-même : aux premiers, afin de leur enseigner la patience et la résignation en même temps que la religion du devoir qui attireront sur eux la bienveillance publique; aux seconds, afin de leur donner l'autorité qui manque forcément à la législation simplement humaine. Encycl. *Quod apostolici muneris*, *ibid.*, t. I, p. 41; cf. *Rerum novarum*, t. III, p. 69; *Exeunte jam anno*, t. II, p. 234-235; lettre à M. G. Decurtins, t. III, p. 219.

Léon XIII a fait une application directe de ces principes aux assocations d'ouvriers : « Il nous paraît opportun, dit-il, d'*encourager les sociétés* d'ouvriers et d'artisans, qui, *instituées sous le patronage de la religion*, savent rendre tous leurs membres contents de leur sort et résignés au travail et les portent à mener une vie paisible et tranquille. » Encycl. *Quod apostolici muneris*, t. I, p. 41. L'encyclique *Longinqua Oceani* est plus expressive : « En ce qui concerne la formation des sociétés, il faut bien prendre garde à ne point tomber dans l'erreur, et nous voulons adresser cette recommandation aux ouvriers nommément. Assurément, ils ont le droit de s'unir en associations pour le bien de leurs intérêts : l'Église les favorise et elles sont conformes à la nature. Mais *il leur importe vivement de considérer avec qui ils s'associent;* car, en recherchant certains avantages, *ils pourraient parfois*, par là même, *mettre en péril des biens beaucoup plus grands...* Si donc il existe une société dont les chefs ne soient pas des personnes fermement attachées au bien et amies de la religion, et si cette société leur obéit aveuglément, elle peut faire beaucoup de mal dans l'ordre public et privé; elle ne peut pas faire de bien. De là une conséquence, c'est qu'il faut fuir non seulement les associations ouvertement condamnées par le jugement de l'Église, mais encore celles que l'opinion des hommes sages, principalement des évêques, signale comme suspectes et dangereuses. *Bien plus, et c'est un point important pour la sauvegarde de la foi, les catholiques doivent de préférence s'associer à des catholiques, à moins que la nécessité ne les oblige à faire autrement.* » *Ibid.*, t. IV, p. 175. Enfin, dans l'encyclique *Graves de communi*, le même pontife, affirmant à nouveau que toute action sociale doit être revêtue « d'un caractère chrétien », rappelle ses enseignements antérieurs : « Nous n'avons jamais engagé les catholiques à entrer dans des associations destinées à améliorer le sort du peuple ni à entreprendre des œuvres analogues, sans les avertir en même temps que ces institutions devaient avoir la religion pour inspiratrice, pour compagne et pour appui. » *Ibid.*, t. VI, p. 175-221.

Pie X n'a fait que reprendre la doctrine de Léon XIII. Les *Instructions de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires sur l'action populaire chrétienne*, l'encyclique *Pieni l'animo*, la *Lettre* sur le *Sillon* sont basées sur les mêmes principes, condamnant « ceux qui se flattent de pourvoir au bonheur de la société sans le secours de la religion ». Cf. *Allocution aux patrons chrétiens du Nord*, 8 février 1904, dans *Lettres de Pie X*, édit. de la *Bonne Presse*, t. I, p. 217. Le même Pie X, s'adressant, le 9 mars 1904, au comte Medolago Albani, président de l'œuvre italienne des congrès, l'adjure de « mettre tout en œuvre pour éloigner ses membres de ces institutions *neutres* qui, destinées en apparence à la protection de l'ouvrier, ont un autre but que le but principal de procurer le vrai bien moral et économique des individus et des familles ». *Ibid.*, t. I, p. 113. En 1910, il écrit à la *Fédération italienne des caisses rurales* et à M. Louis Durand, président de l'*Union des caisses rurales de France*, deux lettres parallèles qui se résument dans l'éloge adressé aux procédés d'action sociale qui « s'écartent résolument du pernicieux principe de la neutralité religieuse et revêtent un caractère catholique plein de précision et de netteté, dans une union disciplinée ». En même temps, Pie X donnait à l'*Union économico-sociale des catholiques italiens* la règle expresse suivante : « Que le *non erubesco Evangelium* soit imprimé en grands et ineffaçables caractères sur le drapeau de toutes les institutions catholiques et qu'une profession chrétienne, ouverte et franche, forme leur devise glorieuse et la synthèse lumineuse du caractère qui les informe et les dirige. » Cf. Lettres du cardinal Merry del Val, secrétaire d'État, à Mme la baronne de Montenach, mai 1912; à Mgr Bougoüin, évêque de Périgueux, 29 juillet 1912.

La question des associations interconfessionnelles s'est posée devant l'Église avec plus d'acuité à propos des syndicats allemands école de Berlin, école de Cologne. A Berlin, les syndicats d'ouvriers s'affichaient confessionnels et catholiques; à Cologne, interconfessionnels et simplement chrétiens. Le 28 mai 1912, Pie X télégraphiait aux premiers, réunis en congrès à Berlin, ses *approbations* et ses *éloges;* aux seconds, réunis en congrès à Francfort, ses *exhortations* « à adhérer très fidèlement à la doctrine du saint-siège, non seulement dans la vie privée, mais aussi dans l'action publique et sociale ». La nuance était visible; une polémique s'engagea, qui provoqua un document officiel, l'encyclique *Singulari quadam*, 24 septembre 1912, où Pie X, après avoir rappelé les principes, loué les syndicats purement confessionnels et catholiques, concède aux syndicats interconfessionnels d'être tolérés en Allemagne, sous certaines conditions capables de prémunir les ouvriers catholiques contre les dangers de perversion possible. L'encyclique n'ayant pas apporté l'apaisement, Mgr Schulte, évêque de Paderborn, fit publier un commentaire de cinq points en litige, cf. *Westfälisches Volksblatt*, 28 novembre 1912, et les évêques de la province de Cologne, le 13 février 1914, résumèrent en six points les principes relatifs aux œuvres interconfessionnelles et à l'autorité de l'Église et les applications pratiques qu'ils jugeaient opportunes en leurs diocèses. Voir les documents dans les *Questions ecclésiastiques*, 1912, t. II, p. 67 sq.,

565 sq.; 1914, t. I, p. 321 sq. Cf. *Questions actuelles*, t. CXIII, n. 8; Mgr Fichaux, *L'encyclique Singulari quadam de Pie X sur les syndicats catholiques d'Allemagne*, dans les *Conférences d'études sociales de N.-D. du Haut-Mont*, février 1913.

b) *Hôpitaux.* — Les principes qu'on vient d'exposer résolvent dans le même sens la question des œuvres philanthropiques interconfessionnelles, considérées en général. Faute de mieux, les catholiques peuvent s'unir aux hérétiques pour fonder et soutenir ces sortes d'œuvres, à condition qu'il soit bien établi que leur collaboration ne puisse en aucune façon favoriser l'hérésie elle-même et devenir une source de perversion ou de scandale pour les fidèles. Ce concours des catholiques est plus facile à concevoir lorsqu'il s'agit d'œuvres ayant en vue le soulagement des misères *physiques :* la bienfaisance est seule ici en jeu. Lorsqu'il s'agit de misères *morales* à guérir, la religion catholique impose des règles qu'il n'est point permis de transgresser; il faut donc que les catholiques, avant de s'engager dans des œuvres philanthropiques de ce genre, s'assurent que leur concours financier ou autre n'ira pas augmenter l'influence et l'action de ceux qui travaillent dans un sens favorable à l'hérésie. Les *hôpitaux* occupent une place à part parmi les œuvres philanthropiques : parmi les soins d'ordre moral que l'on est appelé à y donner aux malades, se trouve la préparation à une mort chrétienne. Or, dans les hôpitaux interconfessionnels, il se rencontre des moribonds hérétiques, lesquels désirent se préparer à la mort avec les secours religieux de leur secte. En face de ce désir, dicté souvent par la plus entière bonne foi, quel est le devoir des infirmiers catholiques, et, en général, des personnes catholiques chargées de la direction de l'hôpital ?

Le Saint-Office, consulté à ce sujet par un aumônier de Neutz, diocèse de Cologne, répondit, le 14 mars 1848, qu'il n'était pas permis aux religieuses employées dans un hôpital où étaient soignés des hérétiques, d'appeler le ministre de la secte auprès des moribonds. L'attitude *passive* leur est prescrite. La même réponse doit être faite dans le cas où un malade hérétique serait soigné dans une maison particulière : nul catholique n'a le droit d'appeler au chevet du malade le ministre hérétique. Le *passive se habeant* du décret du 15 mars 1848 a été expliqué dans une réponse du 5 février 1872, donnée à la demande du vicaire apostolique d'Égypte pour les hospices mixtes de ce pays :

(Notificetur) monialibus vel aliis personis catholicis addictis directioni vel servitio hospitalis, non licere operam suam directe præstare infirmis acatholicis pro advocando proprio ministro, et bene erit, si data occasione, id declarent; sed... adhiberi potest pro advocando ministro, ministerium alicujus personæ pertinentis ad respectivam sectam postulantium. Et ita salva manet doctrina relate ad vetitam communicationem in divinis.	Les religieuses et les personnes catholiques chargées de la direction dans un hôpital ne peuvent s'entremettre directement pour procurer un ministre de leur religion aux malades non catholiques, et elles feront bien de le dire à l'occasion; mais rien n'empêche d'employer pour faire venir ce ministre une personne professant la même religion que le malade. Ainsi l'on évite la communication *in divinis*, qui est défendue.

Le 14 décembre 1898, les précédents décrets étaient communiqués aux petites sœurs des pauvres pour leur gouverne à l'égard des vieillards de leurs hospices : ils ont donc, par là même, valeur universelle. Voir les documents dans les *Analecta ecclesiastica*, mars 1899, p. 98-99.

De ces décrets, on peut tirer les quatre règles suivantes : *a.* Les catholiques ne peuvent, sans faire une communication *in divinis* interdite, *proposer* d'eux-mêmes un ministre hérétique, mais ils peuvent toujours inciter un hérétique à faire des actes d'amour de Dieu et de contrition pour le préparer à la mort. — *b.* Au cas où le malade demande lui-même un ministre de sa religion, les catholiques ne peuvent prévenir ce ministre eux-mêmes ni le faire prévenir par un catholique. Ce serait encore une communication *in divinis.* — *c.* Toutefois, autre chose est de demander au ministre hérétique de venir administrer un rite religieux, autre chose est de le prévenir simplement « que le malade désire sa visite ». Appeler le ministre en ces derniers termes, c'est sans doute coopérer prochainement, quoique matériellement, à un rite religieux, que, d'ailleurs, les circonstances semblent appeler. Cette coopération peut être rendue parfois (rarement) licite « pour éviter un plus grand mal, le désespoir du moribond, des récriminations contre l'Église, des blasphèmes, le scandale des autres malades », etc. Cl. Marc, *op. cit.*, t. I, n. 450. — *d.* Rien n'empêche un catholique, si le malade demande un ministre hérétique, de lui conseiller de faire appeler le ministre par une personne de la même religion, ou bien de transmettre lui-même le désir du malade à une personne qu'il sait ne pas appartenir à la religion catholique. Cf. *Ami du clergé*, 1904, p. 112, 879; 1907, p 287

Les *orphelinats* interconfessionnels offrent, pour les catholiques, une difficulté spéciale, relativement à l'instruction et à l'éducation des enfants catholiques. Cette difficulté doit être résolue d'après les principes concernant les écoles interconfessionnelles.

c) *Écoles.* — On a rappelé, à l'art. ÉCOLE, t. IV, col. 2083, les raisons pour lesquelles l'Église ne peut se désintéresser de l'école. On comprend, vu le danger plus grave qu'un enseignement profane donné par des maîtres hérétiques peut faire courir à la foi des enfants, que l'Église mette en garde les parents catholiques contre les écoles où enseignent des hérétiques plus encore que contre les écoles neutres. Dans les écoles où les maîtres sont catholiques, mais dont la population scolaire renferme des enfants non catholiques, le danger peut venir du côté des élèves eux-mêmes. Voici les règles que l'on peut dégager des documents pontificaux sur la matière. — *a.* Défense, en principe, aux catholiques de subventionner les écoles hérétiques, soit d'une façon passagère, soit habituellement : une telle coopération ne pourrait être légitimée que pour éviter un mal grave et à la condition que le but poursuivi par l'école fût uniquement un but d'instruction, non de propagande, et ensuite qu'il n'y eût pas scandale. Cf. *Instruction de la Propagande aux archevêques et évêques d'Irlande*, 7 avril 1860, *Collect.*, n. 1190; *Concile plénier de l'Amérique latine*, tit. IX, c. I, n. 677-679; cf. II, n. 687; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 660. — *b.* Défense, en principe, aux parents catholiques d'envoyer leurs enfants dans les écoles où enseignent des maîtres hérétiques. Voici, sur ce point important, le texte du décret du Saint-Office, 17 janvier 1866, aux évêques de Suisse.

An liceat parentibus liberos suos hujusmodi scholis instituendos committere? — Generatim loquendo, non licere; sed in casibus particularibus judicio et conscientiæ ordinarii id esse relinquendum; cujus tamen erit officii diligenter curare, ut non modo a se, et a parochis, verum etiam a singulis genitoribus opportuna remedia adhibeantur, quibus periculum perversionis ab alumnis removeatur, simulque	Est-il permis aux parents de confier l'instruction de leurs enfants à ces sortes d'écoles? — D'une manière générale, cela n'est pas permis; mais dans les cas particuliers, la décision est laissée au jugement et à la conscience de l'ordinaire. Le devoir de l'ordinaire est de s'appliquer à employer lui-même et de faire employer par les curés et les parents les remèdes opportuns pour écarter le danger de perver-

eniti apud magistratus et præsides, ne vis inferatur conscientiæ catholicorum, adhibendo libros, qui religioni catholicæ sint infensi, ac denique assidue et instanter monere et hortari omnes atque eos præsertim, quibus facultas est, ut liberos suos in alias regiones mittant, ubi catholice educentur.

sion des élèves. Il devra en même temps faire des démarches auprès des magistrats et des présidents, pour que la conscience des catholiques ne soit pas violentée par l'usage de livres hostiles à la doctrine catholique, et enfin avertir et exhorter assidûment et instamment tous les parents, et spécialement ceux qui le peuvent, d'envoyer leurs enfants en d'autres pays pour les y faire élever chrétiennement. Trad. de Mgr Nègre, dans *Les écoles*, Documents du saint-siège, Paris, 1911, p. 20.

Ce texte est le plus clair qui ait été donné sur la matière, mais l'Église a promulgué son enseignement touchant la fréquentation des écoles où professent des maîtres hérétiques en maintes circonstances. Voir, en particulier, l'*Instruction du Saint-Office*, 24 novembre 1875, *aux évêques des États-Unis*, *Collect.*, n. 1449; la *Lettre de Léon XIII au cardinal Gibbons*, 31 mai 1893; le *Concile plénier de l'Amérique latine*, tit. IX, c. I, n. 677; l'*Instruction de la S. C. de la Propagande aux évêques d'Irlande*, 7 avril 1860, *Collect.*, n. 1190. On peut résumer la discipline de l'Église dans les points suivants : α. défense est faite aux parents catholiques d'envoyer leurs enfants dans des écoles où professent des hérétiques; β. si les parents n'ont pas d'école catholique à leur disposition, ils doivent, dans la mesure de leurs moyens, envoyer leurs enfants dans une autre région, où existe une école catholique; γ. en cas d'impossibilité et pour des raisons qu'appréciera l'évêque, on peut tolérer que les enfants fréquentent l'école non catholique, mais à la double condition qu'il n'y ait pas de livres hostiles à la foi et que tout péril prochain de perversion soit écarté; δ. au cas où ces conditions ne pourraient être réalisées, défense est faite aux parents, absolument et sans restriction, de laisser leurs enfants fréquenter pareilles écoles; une faiblesse de leur part sur ce point les rendrait *fauteurs* de l'hérésie. Voir plus loin, col. 2244. Parmi les exceptions autorisées par le saint-siège ou les évêques, signalons le cas des écoles catholiques de Faribault et de Stilwater, dans l'État de Minesota, pour lesquelles Mgr Ireland accepta le contrôle des autorités académiques non catholiques, cf. *Lettre de Léon XIII au cardinal Gibbons*, et celui des universités d'Oxford et de Cambridge, dont la fréquentation fut autorisée aux jeunes Anglais catholiques, après avoir été d'abord interdite. Cf. Circulaire de la Propagande aux évêques d'Angleterre, 6 août 1867, *Collect.*, n. 1312; Saint-Office, et S. C. de la Propagande, décrets du 26 mars et 17 avril 1895 à l'archevêque de Westminster. — *c.* Au sujet de la coopération que peuvent apporter les prêtres à la direction des écoles mixtes, c'est-à-dire où des hérétiques enseignent à côté de maîtres catholiques, lorsque ces écoles sont tolérées en raison des circonstances par les évêques, voici la règle formulée par le Saint-Office, dans sa réponse du 17 janvier 1866, aux évêques suisses :

An liceat sacerdoti in prædictis scholis fidei christianæ documenta tradere, aut capellani munere fungi ? — Affirmative, et ad mentem. Mens est, ut non modo fidei tradendæ, verum etiam disciplinarum scholis, quotquot fieri potest, præfici sacerdotes, aut honestos perspectæque religionis laicos curandum sit : quo vero omnis cesset scandali formido, monendum esse populum, id fieri, ut mala, quæ ex hujusmodi scholis dimanant, quantum fieri potest, avertantur; idque proinde nemini excusatione esse debere, quominus liberos suos mittant ad scholas mere catholicas, in quibus eorum fides ac mores nullo modo periclitentur.

Est-il permis au prêtre d'enseigner la doctrine chrétienne dans ces écoles et d'accepter le titre d'aumônier ? — Affirmativement, sauf explications. C'est-à-dire qu'il faut avoir soin de confier non seulement l'enseignement religieux, mais encore la direction des écoles à des prêtres autant que possible ou à des laïques honnêtes, chrétiens exemplaires. Pour que toute crainte de scandale cesse, il faut avertir le peuple qu'on agit ainsi pour écarter, autant que faire se peut, le mal de ces écoles, et que, par conséquent, ce ne doit être pour personne une excuse le dispensant d'envoyer ses enfants à des écoles purement catholiques, dans lesquelles la foi et les mœurs ne sont exposées à aucun danger. Mgr Nègre, *op. cit.*, p. 22-23.

Ces règles s'appliquent, *a pari*, au cas de l'école simplement neutre. — *d.* Le péril pouvant venir des condisciples, l'Église impose une sévère réglementation aux *écoles catholiques fréquentées par des élèves hérétiques* (ou schismatiques). Les documents les plus importants, relatifs à cette question, sont les décisions suivantes émanées du Saint-Office : instructions du 21 mars 1866, du 18 octobre 1883, n. 11; décrets du 6 décembre 1899, du 22 août 1900; instruction de la S. C. de la Propagande, 25 avril 1868. *Collect.*, n. 1286, 1606, 2070, 2093, 1329. Voici quelles règles pratiques on peut en tirer : α. défense absolue de recevoir les enfants d'apostats soit comme internes, soit comme externes; β. on autorise l'admission, simplement comme externes, des enfants hérétiques et schismatiques qui ont un bon naturel; pour chaque cas particulier, cette autorisation doit être demandée au missionnaire de l'endroit, lequel préviendra l'évêque; γ. à l'évêque de veiller pour écarter des enfants catholiques le péril de perversion; δ. le nombre des enfants hérétiques ou schismatiques admis comme externes ne doit pas dépasser le tiers; ε. toutes discussions sur les matières religieuses sont rigoureusement interdites entre élèves catholiques et non catholiques; ζ. l'assistance aux offices catholiques est permise, non imposée aux enfants hérétiques et schismatiques; les schismatiques peuvent prendre part aux chants; η. les maîtres catholiques ne peuvent conduire ni faire conduire en leur nom au temple leurs élèves non catholiques, ni pour les offices, ni pour les sacrements; s'ils y sont contraints, ils doivent se tenir purement passifs; θ. l'instruction religieuse intégrale doit être donnée aux enfants catholiques, même si les non catholiques, dûment autorisés par leurs parents, assistent à la leçon; en tous cas, est réprouvé un enseignement commun de la religion sur les principes dits fondamentaux; si les parents l'exigent, les enfants non catholiques pourront recevoir l'instruction religieuse de leur secte par des maîtres de cette secte, dans un local séparé, le tout aux frais des parents; ι. les maîtres et les livres non catholiques, en matière de sciences profanes, peuvent être tolérés, s'il n'y a aucun danger de perversion et si les circonstances l'exigent. Cf. *Ami du clergé*, 1908, p. 444; 1900, p. 1604; 1907, p. 600.

III. PROBLÈME CANONIQUE : L'HÉRÉSIE-DÉLIT. — On se contentera d'indications brèves, suffisantes pour le dictionnaire de théologie.

1° *Notion et extension de l'hérésie-délit.* — 1. *Notion.* — *a*) On connaît les caractères du délit ecclésiastique : c'est une action ou une omission non seulement coupable et perturbatrice de l'ordre de l'Église, mais encore, à cause de cette nocivité même, externe. Voir DÉLIT, t. IV, col. 258. En conséquence, pour constituer un délit, il faut que l'hérésie soit extériorisée par des actes ou des paroles; l'hérésie purement interne, quelque grave qu'elle puisse être au regard de la doc-

trine et de la morale, n'est pas un délit passible des peines ecclésiastiques. De Lugo, *De fide*, disp. XXIII, n. 11 sq.; Suarez, *De fide*, disp. XXI, sect. II, n. 4; d'Annibale, *Commentarius in constitutionem Apostolicæ sedis*, n. 31. L'hérésie *externe* suffit pour caractériser le délit, alors même qu'il ne s'agirait pas d'hérésie notoire, même si, par ailleurs, l'hérésie est rendue externe par un simple signe, sans que personne en puisse être témoin; en ce cas, c'est, en effet, tout à fait accidentellement qu'elle demeure occulte et qu'elle perd sa nocivité. Tel est le sentiment commun des théologiens et des canonistes. Cf. Suarez, *De fide*, *loc. cit.*, n. 6. La distinction entre hérésie interne et hérésie externe ne correspond donc pas à la distinction entre hérésie occulte et hérésie publique ou notoire. Voir col. 2227.

b) L'extériorisation doit réaliser une double condition pour donner à l'hérésie son caractère délictueux : *a*. la manifestation extérieure doit être faite par un signe, parole ou acte, suffisamment caractérisé pour indiquer qu'il s'agit bien d'un acquiescement à une doctrine hérétique, Suarez, *loc. cit.*, n. 9; *b*. elle doit, en outre, être gravement coupable et, par là, on exclut toute manifestation qui ne comporterait pas une adhésion extérieure volontaire à l'hérésie, par exemple, celle qu'on peut faire pour demander un conseil, soumettre un doute, etc. S. Alphonse, *op. cit.*, l. VII, n. 303-305; Sanchez, *Opus morale*, l. II, c. VIII; Suarez, *loc. cit.*, n. 12.

2. *Extension*. — L'Église, croyons-nous, n'a jamais admis, même simplement dans la procédure des tribunaux d'inquisition, deux notions spécifiquement distinctes de l'hérésie, l'une théologique, l'autre inquisitoriale. Si le délit d'hérésie paraît souvent, dans le droit pénal ecclésiastique, déborder les limites de l'hérésie théologique, c'est que, la plupart du temps, il ne s'agit plus, en matière d'inquisition, de définir une *proposition* comme hérétique (le Saint-Office lui-même n'a aucune qualité pour porter sur ce point un jugement infaillible), mais bien de découvrir les personnes qui propagent, professent ou favorisent l'hérésie, de les condamner de ce chef et d'éloigner par là, pour les fidèles, le danger de perversion doctrinale. Partant, l'Église peut légitimement déclarer coupables du délit d'hérésie, non seulement les hérétiques et hérétiques publics proprement dits, mais encore, pourvu que leur délit soit suffisamment caractérisé, tous ceux qui se font complices des hérétiques, tous ceux qui, par leurs actes et leurs paroles, montrent qu'ils ne font pas de cas des enseignements de l'Église, et sont véritablement, par leurs attitudes, suspects d'hérésie. Cette explication ressort avec netteté du nouveau code de droit canonique, canons 2314, 2315, 2316; voir plus loin le texte de ces canons. Sur la prétendue distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale, voir Garzend, *op. cit.* Les idées de M. Garzend ont été discutées, par M. Villien, dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 septembre 1913, p. 886-889, et par M. Boudinhon, dans le *Canoniste contemporain*, 1913, p. 633-648.

En bref, le droit actuel prévoit comme punissables du chef de délit d'hérésie : *a*) les *hérétiques* proprement dits, *hérésiarques* et a fortiori *relaps*, voir ce mot ; *b*) les *suspects d'hérésie* ; *c*) les *propagateurs* et *défenseurs* de *doctrines connexes à l'hérésie*; *d*) les *éditeurs, défenseurs, lecteurs, détenteurs de livres hérétiques*. Et le code prend soin de préciser la notion de l'hérétique et de cataloguer les cas de suspicion d'hérésie.

Voici la définition de l'hérétique :

Can. 1325, § 2. Post receptum baptismum si quis nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat, aut de ea dubitat, hæreticus.	Si quelqu'un, après avoir reçu le baptême, tout en conservant le nom de chrétien, nie avec pertinacité ou révoque en doute quelqu'une des vérités qu'il faut croire de foi divine et catholique, il est hérétique.

Ce canon, à notre avis, tranche la question de savoir si celui qui doute positivement d'un point de la foi catholique tombe sous le coup des peines ecclésiastiques. Ce point était controvéré par quelques auteurs, Struggl, *Theologia moralis*, Linz, 1875, tr. IV, q. II, n. 12 : le doute positif, dit-il, n'étant pas l'hérésie complètement affirmée et consommée. Cf. Noldin, *De pœnis ecclesiasticis*, n. 502. Le canon 1325, § 2, consacre la doctrine commune; cf. Capello, *De censuris juxta codicem juris canonici*, Turin, 1919, n. 64. Notons toutefois que des auteurs, écrivant postérieurement à la publication du nouveau droit, semblent penser que le doute ne suffit pas pour encourir les peines ecclésiastiques. Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1919, n. 610.

Au sujet de la suspicion d'hérésie, les anciens canonistes et théologiens ne s'entendaient pas tous sur les délits qui pouvaient engendrer cette suspicion. Voir les cas prévus, Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 813 ; t. II, n. 899, 902. Il semble bien que le nouveau code, passant sous silence l'ancienne énumération des complices de l'hérésie, (*credentes*), *fautores, receptores, defensores*, dont faisait mention la constitution *Apostolicæ sedis*, ait rangé, par le canon 2316, tous ces coupables, sauf les *credentes*, voir plus loin, parmi ceux qu'il appelle désormais, d'un mot, les suspects d'hérésie :

Can. 2316. — Qui quoquo modo hæresis propagationem sponte et scienter juvat aut qui communicat in divinis cum hæreticis contra præscriptum can. 1258, suspectus de hæresi est	Celui qui, d'une façon quelconque, sciemment et spontanément, aide à la propagation de l'hérésie ; ou bien celui qui communique dans les choses sacrées avec les hérétiques, contrairement à la défense du can. 1258, est suspect d'hérésie.

La première partie de ce canon désigne les suspects d'hérésie d'une manière générale ; la deuxième partie précise un cas de suspicion ; mais ce n'est pas le seul qu'ait prévu explicitement le code. D'après le nouveau droit, sont suspects d'hérésie, sans discussion possible sur leur mauvais cas : *a*. ceux qui communiquent *in divinis* avec les hérétiques (can. 2316) ; *b*. ceux qui contractent mariage, avec le pacte explicite ou implicite d'élever tout ou partie de leur progéniture en dehors de l'Église catholique (can. 2319, § 1, 2°) ; *c*. ceux qui sciemment osent présenter leurs enfants à baptiser au ministre acatholique (*ibid.*, 3°) ; *d*. les parents ou leurs remplaçants qui, sciemment, font instruire et éduquer leurs enfants dans une religion acatholique (*ibid.*, 4° ; cf. *ibid.*, § 2) ; *e*. ceux qui profanent en les projetant les saintes espèces, les emportent ou les conservent dans un but criminel (can. 2320) ; *f*. ceux qui en appellent des décisions du souverain pontife au concile général (can. 2332) ; *g*. ceux qui persévèrent, le cœur endurci, pendant un an sous le coup d'une excommunication (can. 2340) ; *h*, ceux qui sciemment auraient promu d'autres ou bien auraient été eux-mêmes promus aux ordres par simonie, et ceux qui, par simonie, auraient administré ou reçu les sacrements (can. 2371).

2° *Peines ecclésiastiques*. — On laisse de côté ce qui se rapporte au droit coercitif de l'Église, à l'histoire, à la nature, à la légitimité des peines infligées par les tribunaux ecclésiastiques, à la procédure judiciaire, etc., tous ces points relevant de sujets plus généraux et spécialement du droit canon. Voir INQUISITION

Les peines fulminées dans les droits antérieurs à la promulgation du code canonique n'ont qu'un intérêt rétrospectif ; voir les principaux points du droit exposés à l'article Apostasie, t. i, col. 1609. L'exposé du droit actuel comporte quatre parties : 1. peines portées contre les hérétiques ; 2. peines infligées aux suspects d'hérésie ; 3. peines frappant les propagateurs de doctrines condamnées, mais simplement connexes à l'hérésie ; 4. peines prononcées à propos de livres propageant l'hérésie.

1. Les peines portées contre les hérétiques sont exposées au can. 2314, § 1.

Can. 2314, § 1. — Omnes a christiana fide apostatæ et omnes et singuli hæretici aut schismatici :	Tous ceux qui apostasient la foi chrétienne, tous les hérétiques et schismatiques et chacun d'eux :
1° Incurrunt ipso facto excommunicationem ;	1° Encourent par le fait même l'excommunication ;
2° Nisi moniti resipuerint, priventur beneficio, dignitate, pensione, officio aliove munere, si quod in Ecclesia habeant, infames declarentur, et clerici, iterata monitione, deponantur;	2° S'ils ne viennent pas à résipiscence, après une monition, ils seront privés de tout bénéfice, dignité, pension, office ou autre charge qu'ils posséderaient dans l'Église; ils seront déclarés infâmes, et les clercs, après une seconde monition, seront déposés;
3° Si sectæ acatholicæ nomen dederint vel publice adhæserint, ipso facto infames sunt et, firmo præscripto canone 188, n. 4, clerici, monitione incassum præmissa, degradentur.	3° S'ils adhèrent publiquement ou s'inscrivent à une secte acatholique, ils sont, par le fait même, frappés d'infamie et, tout en maintenant la prescription du canon 188, n. 4, les clercs, après une seconde monition demeurée sans effet, seront dégradés.

Dans le nouveau droit, trois aspects de la pénalité prévue pour les hérétiques ont été envisagés. — *a*) Pour tous les hérétiques indistinctement, l'excommunication (réservée spécialement au souverain pontife, cf. can. 2314, § 2) est la peine encourue *ipso facto*. La constitution *Apostolicæ sedis*, voir t. i, col. 1069, ajoutait aux hérétiques et désignait comme atteints par l'excommunication spécialement réservée au souverain pontife, non seulement les hérétiques, mais encore ceux qui pèchent formellement par un acte intérieur d'hérésie, manifesté extérieurement, sans adhésion à une secte déterminée, c'est-à-dire les *credentes*; ceux qui, sans commettre peut-être le péché d'hérésie formelle, coopèrent formellement à l'hérésie des autres, *receptores, fautores, defensores*. Le nouveau droit élimine par prétérition les trois dernières catégories de pécheurs, qui semblent bien rentrer d'ailleurs dans ceux que le droit qualifie de suspects d'hérésie; quant aux *credentes*, si leur croyance hérétique est manifestée extérieurement, ils sont hérétiques et excommuniés : le droit suppose en effet explicitement qu'il existe des hérétiques à titre individuel, n'ayant adhéré à aucune secte déterminée. La définition de l'hérétique étant donnée par le droit, il n'est plus permis d'étendre à d'autres les pénalités qui frappent les *hérétiques*; ce serait donc un abus que de désigner sous le nom de *credentes* et, partant, d'hérétiques ceux qui communiquent *in divinis* avec les hérétiques, sans faire un acte extérieur d'hérésie. Les enseignements antérieurs et les décisions en ce sens doivent être modifiés. — *b*) Une deuxième peine à infliger aux hérétiques, s'ils appartiennent, au moment de leur délit, à l'Église catholique et s'ils y possèdent quelque bénéfice, dignité, pension, office ou charge, c'est de les dépouiller de ces avantages; mais la peine n'est valable qu'à la condition d'avoir été précédée d'une *monition* demeurée sans effet. La privation des charges, fonctions, bénéfices ou dignités n'est pas suffisante : l'hérétique, après une monition demeurée sans effet sera déclaré *infâme* : l'infamie canonique n'est plus, comme l'excommunication, une peine médicinale, c'est une peine *vindicative*. Cf. can. 2291, n. 4. C'est l'infamie de droit, cf. can. 2293, § 1 et 2, dont seule une dispense apostolique détermine la cessation, can. 2295, et dont les effets canoniques sont l'irrégularité *ex defectu*, can. 984, n. 5, l'inhabileté aux bénéfices, pensions, offices, dignités ecclésiastiques, à l'exercice des actes ecclésiastiques légitimes, voir plus loin, et enfin l'éloignement de tout ministère dans les fonctions ecclésiastiques, can. 2294, § 1. La transmission de l'irrégularité aux fils et petits-fils de pères hérétiques, aux fils de mères hérétiques, admise par l'ancien droit, Sexte, l. V, tit. ii, *De hæreticis*, 2, *Quicumque*, 15, *Statutum* ; cf. Saint Office, 4 décembre 1890, *Collectanea*, n. 1744, n'est plus reconnue dans le nouveau droit, les fils des acatholiques étant simplement *empêchés* d'accéder aux ordres, tant que dure l'erreur de leurs parents, can. 987, n. 1, et l'infamie canonique ne se transmettant pas aux consanguins, can. 2293, § 4. Notons toutefois que l'irrégularité dont sont atteints les hérétiques n'est pas l'irrégularité *ex defectu* annexée à l'infamie canonique, mais l'irrégularité *ex delicto*, can. 985, 1°; cette irrégularité, avant la sentence déclaratoire, n'atteint que les hérétiques reconnus tels, c'est-à-dire ceux qui le sont notoirement et appartiennent à une secte condamnée. Cf. Noldin, *De pœnis*, n. 157. Si l'hérétique est un clerc, il sera, après une deuxième monition infructueuse, soumis à la dégradation. — *c*) Enfin, le droit nouveau envisage plus expressément l'hypothèse des chrétiens qui, publiquement, adhéreraient ou s'affilieraient à une secte acatholique. Les mêmes peines sont encourues par eux, avec cette différence toutefois que l'infamie canonique (et, nous l'avons vu, l'irrégularité) les atteint par le fait même, sans monition préalable de l'évêque, sans sentence déclaratoire. Le clerc coupable recevra cependant une monition, qui entraînera, si elle n'est pas suivie d'effet, la peine de la dégradation. Le canon 188, 4°, auquel renvoie le texte du droit, stipule de plus que le clerc qui abandonne publiquement la foi catholique perd, par une tacite renonciation admise par le droit lui-même, par le fait même, et sans aucune déclaration, tous les offices dont il pouvait être chargé.

2. Les peines dont sont frappés les suspects d'hérésie sont formulées dans le canon 2315 :

Can. 2315. — Suspectus de hæresi, qui monitus causam suspicionis non removeat, actis legitimis prohibeatur, et clericus præterea, repetita inutiliter monitione, suspendatur a divinis; quod si intra sex menses a contracta pœna completos suspectus de hæresi sese non emendaverit, habeatur tanquam hæreticus, hæreticorum pœnis obnoxius.	Le suspect d'hérésie qui, après une monition, ne supprime pas la cause de la suspicion, sera privé du droit d'exercer les actes ecclésiastiques légitimes ; s'il est clerc, en outre, après une deuxième monition, il sera suspens *a divinis*; si, après six mois complets d'infliction de peine, le suspect d'hérésie ne s'est pas amendé, il sera tenu pour hérétique et soumis aux peines des hérétiques.

Notons tout d'abord que cet énoncé général du traitement infligé aux suspects d'hérésie n'infirme en rien un traitement plus sévère imposé à certains cas plus graves de suspicion d'hérésie. La communication *in divinis* avec les hérétiques comporte toujours la suspicion d'hérésie, mais lorsqu'elle consiste précisément dans le mariage contracté devant le ministre acatholique, elle devient un délit, frappé d'une excom-

munication, *latæ sententiæ*, réservée à l'ordinaire (can. 2319, § 1, 1°). De même, la suspense *a divinis*, réservée au siège apostolique est encourue *ipso facto* par ceux qui reçoivent les ordres des mains d'un hérétique. Si l'ordinaire était de bonne foi, qu'il soit privé de l'exercice de l'ordre reçu, de cette sorte, jusqu'à ce qu'il ait obtenu dispense. Can. 2372. L'excommunication réservée à l'ordinaire frappe aussi les suspects d'hérésie, que nous avons énumérés plus haut, sous les numéros *a*, *b*, *c* et *d*. Le profanateur des saintes espèces (n. *i*) est non seulement suspect d'hérésie, mais il encourt l'excommunication, réservée d'une façon très spéciale au souverain pontife : il est par le fait même infâme de droit, et, s'il est clerc, il doit être déposé (can. 2320). Ceux qui font appel des décisions du souverain pontife au concile général (n. *l*) sont excommuniés de l'excommunication réservée spécialement au saint-siège (can. 2332), enfin les simoniaques clercs sont suspens et l'absolution de cette censure est réservée au siège apostolique. Ces cas spéciaux mis à part, il reste vrai que le simple fait d'être suspect d'hérésie n'entraîne par lui-même que la prohibition de l'exercice des actes légitimes ecclésiastiques, et ce encore, seulement après une monition infructueuse. Toutes les spéculations des théologiens, voir Suarez, *De fide*, disp. XXIV, sect. II, doivent être abandonnées en face des précisions du droit actuel. Les actes ecclésiastiques prohibés sont énumérés dans le code, can. 2256, § 2 : la charge d'administrateur de biens ecclésiastiques, les fonctions de juge, d'auditeur, de rapporteur, de défenseur du lien, de promoteur de la justice et de la foi ; de notaire et de chancelier, de curseur et d'appariteur, d'avocat et de procureur dans les causes ecclésiastiques ; de parrain dans les sacrements de baptême et de confirmation ; la participation aux élections ecclésiastiques et l'exercice du droit de patronage. Une deuxième monition doit être faite aux clercs suspects d'hérésie avant de les suspendre *a divinis*. Au bout de six mois complets de coupable persévérance dans le délit qui cause la suspicion, nonobstant la peine infligée, le droit canonique déclare que le suspect d'hérésie doit être traité comme un véritable hérétique et soumis aux mêmes peines, à commencer par l'excommunication : « On ne saurait voir dans cette censure une nouvelle excommunication réservée ; elle n'est autre que la première encourue par le suspect d'hérésie, qui ne s'est pas amendé dans le délai de six mois. » Boudinhon, *Canoniste contemporain*, 1917, p. 489 ; cf. Cappello, *op. cit.*, n. 72.

« L'antique législation, dit M. Boudinhon, si compliquée, concernant les *credentes*, *receptores*, *fautores*, *defensores*, est remplacée par le canon 2316 (celui qui définit le délit de suspicion d'hérésie, voir plus haut) qui constitue un très notable adoucissement. Non seulement on passe sous silence les actes qui ont pour objet la personne des hérétiques, pour se borner à punir ceux qui favorisent la propagation de l'hérésie, mais encore on ne vise que le délit caractérisé, puisqu'on dit *sponte et scienter juvat* ; et ces coupables, on ne les frappe pas aussitôt en hérétiques ; on les déclare suspects d'hérésie, ce qui laisse place à la petite procédure prévue par le canon précédent et on ne les expose à l'excommunication que si, après monition, ils ne se sont pas amendés dans le délai de six mois. » *Ibid.*, p. 490. On remarquera pareillement que la communication *in divinis*, sauf le cas spécial du mariage devant le ministre acatholique, ne comporte plus aucune excommunication, et se résout canoniquement en une simple suspicion d'hérésie.

3. L'affirmation obstinée d'une erreur théologique ou d'une doctrine notée comme proche de l'hérésie était autrefois un des cas de suspicion d'hérésie, noté comme tel par les théologiens. Voir Lehmkuhl, *op. cit.*, t. II, n. 302. Le code actuel précise ce point particulier et lui impose une législation spéciale, au canon 2317.

Can. 2317. — Pertinaciter docentes vel defendentes sive publice sive privatim doctrinam, quæ ab apostolica sede vel a concilio generali damnata quidem fuit, sed non uti formaliter hæretica, arceantur a ministerio prædicandi verbum Dei audiendive sacramentales confessiones et a quolibet docendi munere, salvis aliis pœnis quas sententia damnationis forte statuerit, vel quas ordinarius, post monitionem, necessarias ad reparandum scandalum duxerit.	Ceux qui enseignent ou défendent avec pertinacité, soit publiquement, soit en particulier, une doctrine réprouvée par le saint-siège ou par le concile général, mais non comme formellement hérétique, seront éloignés du ministère de la prédication et des confessions sacramentelles et privés de toutes fonctions d'enseignement, sans préjudice des autres peines qui peuvent être portées par la sentence même réprouvant cette doctrine, ou que l'ordinaire, après monition, estimerait nécessaires pour réparer le scandale.

Il semble que, sur le point particulier que vise ce canon, l'Église ait instauré une discipline plus précise et plus ferme à la fois. Les nécessités de l'époque ne l'y invitaient-elles pas? Notons tout d'abord que les coupables ici visés enseignent ou défendent *avec pertinacité* les propositions condamnées ; il ne saurait donc être question d'appliquer la règle proposée aux auteurs qui errent de bonne foi et accepteraient avec empressement les décisions de l'Église si ces décisions parvenaient à leur connaissance. De plus, il faut remarquer qu'il s'agit ici de doctrines condamnées par le siège apostolique ou le concile général. La condamnation portée par un évêque ou un concile particulier ne suffirait donc pas pour justifier l'application du canon 2317 à ceux qui, avec pertinacité, ne voudraient pas se soumettre à cette décision. En troisième lieu, il ne fait pas de doute que le saint-siège, c'est non seulement le pape, mais encore les Congrégations romaines portant des condamnations doctrinales. Enfin, on ne devra pas négliger de considérer l'extension de cette expression : une doctrine réprouvée par le saint-siège ou le concile général : il s'agit de toute doctrine réprouvée, à quelque titre que ce soit, quoique non formellement condamnée comme hérétique. Bien d'autres motifs que l'erreur ou la témérité, peuvent, en effet, justifier la condamnation. Voir CENSURES DOCTRINALES, t. II, col. 2105. Voilà pourquoi le code, sans parler ici de suspicion d'hérésie, porte une peine différente de celles que nous avons étudiées, soit à propos du délit d'hérésie, soit à propos de la suspicion d'hérésie. Toutefois, comme la faute, en raison même de la variété de son objet, peut revêtir des caractères bien différents, le texte du droit laisse complète liberté à l'ordinaire d'infliger les peines qui lui paraissent nécessaires pour réparer le scandale causé. En toute hypothèse, l'Église, à l'égard de ceux qui enseignent ou défendent des doctrines réprouvées, mais non formellement hérétiques, impose des mesures bien propres à sauvegarder la pureté de la foi dans le peuple chrétien et à éviter la contagion. Les coupables devront être écartés du ministère de la prédication, de la confession, de tout enseignement. Il va sans dire qu'ils demeurent sujets à toutes les autres peines canoniques que le saint-siège ou le concile général auraient pu porter, en condamnant les doctrines en question, contre ceux qui contreviendraient à leur décision. Le canon 2317 laisse expressément intactes toutes ces pénalités. Aux peines complémentaires que l'ordinaire pourrait

juger nécessaires pour réparer le scandale causé, le code ne met qu'une condition, une monition préalable et demeurée sans effet.

4. La constitution *Apostolicæ sedis* promulguait une excommunication réservée spécialement au saint-siège contre « tous ceux et chacun de ceux qui sciemment lisent sans autorisation du siège apostolique les livres des apostats et des hérétiques, propageant l'hérésie, et pareillement les livres de n'importe quel auteur nommément condamnés par lettres apostoliques, ou encore contre ceux qui conservent, impriment et défendent de quelque façon que ce soit ces mêmes livres ». Voir le texte latin, APOSTASIE, t. I, col. 1609. Le texte du code, canon 2318, modifie assez considérablement les dispositions de la constitution de Pie IX : il s'agit toujours d'une excommunication réservée spécialement au saint-siège, mais il n'est plus seulement question des livres écrits par les apostats et les hérétiques et propageant *ex professo* l'hérésie; le code envisage les livres écrits par les apostats, les hérétiques *et les schismatiques* dans l'intention de propager *l'apostasie*, l'hérésie *et le schisme* : de plus, l'incise *scienter*, qui affectait tous les coupables visés par la constitution *Apostolicæ sedis*, cf. Bucceroni, *Commentarius de constitutione Pii IX Apostolicæ sedis*, n. 13, affecte désormais uniquement les *lecteurs* et les détenteurs des livres visés par le canon 2315 ; enfin, toutes les discussions relatives aux *imprimentes* sont supprimées par le fait qu'il n'est plus que tion que des *éditeurs*. Cet adoucissement apporté à la législation canonique était imposé par les conditions de l'industrie et du commerce modernes. Seuls, en effet, les éditeurs des livres mauvais peuvent être pleinement rendus responsables de leur publication.

Voici le texte du canon 2318, § 8 :

Can. 2318, § 1. — In excommunicationem sedi apostolicæ speciali modo reservatam ipso facto incurrunt, opere publici juris facto, editores librorum apostatarum, hæreticorum et schismaticorum, qui apostasiam, hæresim, schisma propugnant ; itemque eosdem libros aliosve per apostolicas litteras nominatim prohibitos defendentes aut scienter sine debita licentia legentes vel retinentes.	Tombent sous le coup de l'excommunication réservée spécialement au siège apostolique, par le fait même de la publication de ces ouvrages, les éditeurs des livres des apostats,des hérétiques et des schismatiques propageant l'apostasie, l'hérésie et le schisme; et pareillement tous ceux qui défendent ou sciemment lisent ou conservent, sans l'autorisation nécessaire, ces livres ou d'autres livres nommément condamnés par lettres apostoliques.

L'excommunication prévue par le canon 2318, § 1, frappe donc *ipso facto*, dès l'instant de la publication des livres propageant l'hérésie et écrits par un hérétique, l'*éditeur* de ces ouvrages. Ceux qui défendent ces livres ou des livres condamnés nommément par lettres apostoliques sont frappés, et pareillement *ipso facto*, de la même peine ; enfin les lecteurs et détenteurs non dûment autorisés, s'ils agissent sciemment, sont excommuniés, au même titre que ee précédents.

Deux observations pour finir. 1. La restriction *sine debita licentia* indique que le saint-siège, par lui ou par ses délégués, peut accorder l'autorisation de lire et de retenir ces livres. L'ancienne formule, *sine auctoritate sedis apostolicæ* est remplacée par la formule plus vague à dessein, *sine debita licentia*, parce que le droit confère à ce sujet aux ordinaires certains droits. Cf. can. 1402, § 1. Le code, canon 1401, a, de plus, consacré l'opinion commune affirmant que la prohibition apostolique de certains livres n'obligeait pas les cardinaux, les évêques, même titulaires, et les ordinaires. — 2. D'après le texte de la prohibition, il s'agit de *livres* et non pas de manuscrits ou de feuilles volantes. Il s'agit de livres écrits par des auteurs notoirement hérétiques (apostats ou schismatiques) ou que leurs livres révèlent tels : le livre d'un infidèle ne tomberait donc pas sous le coup de la prohibition avec censure. Il s'agit enfin de livres propageant intentionnellement l'hérésie : un livre contenant *obiter* quelques propositions hérétiques ne rentrerait donc pas dans cette catégorie; cf. S. C. de l'Index, 27 avril 1880; notons toutefois qu'il n'est pas nécessaire que le livre traite de questions religieuses. A ce sujet, rappelons deux décisions : la lecture des *journaux* rédigés par des hérétiques ne tombe pas sous le coup de l'excommunication, Saint-Office, 27 avril 1880, *Collect.*, n. 1533, à moins qu'il ne s'agisse de publications périodiques reliées en fascicules, ayant pour auteur un hérétique et propageant l'hérésie. Saint-Office, 13 janvier 1892, ad 1um, *Collect.*, n. 1777. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 75-79. Sur la portée exacte des mots *legentes, retinentes, defendentes*, voir APOSTASIE, t. I, col. 1609-1610.

5. Il faut, en dernier lieu, mentionner une peine spéciale : le *refus de sépulture ecclésiastique*. Cette interdiction, formulée au rituel romain tit. VI, *De exsequiis*, c. II, n. 2, est précisée par le code, can. 1240. Le rituel prévoyait le refus de sépulture ecclésiastique *hæreticis et eorum fautoribus*; le droit nouveau ne parle que des hérétiques, et encore de ceux qui notoirement appartiennent à une secte hérétique (1°) ; les fauteurs d'hérésie sont passés sous silence et ne sont exclus de la sépulture ecclésiastique qu'à la condition qu'ils soient *excommuniés*. On sait d'ailleurs que le refus de sépulture ne concerne les excommuniés qu'après une sentence condamnatoire ou déclaratoire (2°). De plus, l'interdiction n'existerait plus, si, avant de mourir, l'hérétique avait donné des signes de repentir, can. 1240, § 1, 1°, § 2. Dans le doute, il faudrait, si on en a le temps, consulter l ordinaire.

Il est donc interdit d'ensevelir les hérétiques dans les tombeaux des catholiques et réciproquement. La première interdiction est la plus sévère, à cause de l'apparence d'adhésion à l'hérésie qu'impliquerait sa transgression. Toutefois, s'il n'y a pas scandale et s'il apparaît clairement qu'on ne fait qu'obéir à des raisons de convenance, étrangères à la communication *in divinis*, et lorsqu'il n'est pas facile de s'en tenir aux règles ecclésiastiques sur ce point, on peut tolérer ces sortes de sépulture. Cf. instruction du Saint-Office, 30 mars 1859, aux évêques de l'Amérique du Nord, *Collect.*, n. 1173, insérée dans les actes du IIe concile de Baltimore, n. 389, renouvelée le 14 novembre 1888 ; réponse de la S. C. de la Propagande, 16 avril 1682. Dans ces documents, il est question de sépultures de personnes unies par les liens de parenté et appartenant, les unes à la religion catholique, les autres aux sectes protestantes.

L'interdiction de sépulture ecclésiastique aux hérétiques donne lieu, dans le droit ecclésiastique, à une pénalité portée contre ceux qui contreviennent à cette défense. La constitution *Apostolicæ sedis* « déclarait frappés de l'excommunication *latæ sententiæ*, non réservée, ceux qui ordonnent ou contraignent de donner la sépulture ecclésiastique aux hérétiques *notoires* ou bien à ceux qui sont *nommément* excommuniés ou interdits. » Excommunications non réservées, n. 1. Le code, can. 2339, reprend substantiellement la même législation, mais avec quelques nuances qui précisent la volonté du législateur :

Can. 2339. — Qui ausi fuerint mandare seu cogere tradi ecclesiasticæ sepul-	Ceux qui oseront ordonner ou contraindre d'accorder la sépulture ecclésias

turæ infideles, apostatas a fide, vel hæreticos, schismaticos, aliosve sive excommunicatos sive interdictos contra præscriptum can. 1240, § 1, contrahunt excommunicationem latæ sententiæ nemini reservatam; sponte vero sepulturam eisdem donantes, interdictum ab ingressu ecclesiæ ordinario reservatum.	tique aux infidèles, aux apostats de la foi, ou aux hérétiques, schismatiques et autres, soit excommuniés soit interdits, contrairement à la prescription du canon 1240, § 1, encourent une excommunication non réservée ; ceux qui spontanément accordent la sépulture aux mêmes encourent l'interdit par rapport à l'entrée de l'église, réservé à l'ordinaire.

Il s'agit ici, en premier lieu, de ceux qui ordonnent ou contraignent d'accorder la sépulture ecclésiastique à *tous ceux* que vise le canon 1240, § 1. Parmi ceux-là se trouvent nommément les hérétiques appartenant à une secte — et ainsi le code précise ce qu'il faut entendre par hérétiques notoires dans la constitution de Pie IX — et les excommuniés après sentence condamnatoire ou déclaratoire. En second lieu, il faut remarquer que la constitution *Apostolicæ sedis* excommuniait absolument *mandantes seu cogentes*; le canon 2339 apporte une nuance adoucissant la pénalité : *qui ausi fuerint mandare seu cogere*. Enfin, le canon précité reprend la discipline de la constitution *Apostolicæ sedis* relative à ceux qui accordent indûment la sépulture ecclésiastique : l'interdit porté par la constitution (part. III, n. 2) affectait ceux qui *sciemment... admettaient* à la sépulture ecclésiastique... et, de plus, la levée de l'interdit était réservée *à celui* dont le coupable *avait méprisé la sentence*. Le mot *sciemment* est enlevé du nouveau texte : mais le terme *sponte*, indiquant la responsabilité personnelle du délinquant, explique la portée de l'interdit. Enfin, l'absolution est toujours attribuée à l'ordinaire.

3° *Absolution des hérétiques*. — L'absolution des hérétiques, aux premiers siècles de l'Église, soulève, quant à son rite, des difficultés d'ordre théologique. C'est la question de la *reconfirmation*, déjà envisagée aux art. Baptême des hérétiques, t. ii, col. 229, et Confirmation, t. iii, col. 1049. Cf. P. Galtier, dans *Recherches de science religieuse*, Paris, 1914; d'Alès, *L'édit de Callixte*, Paris, 1914, p. 446, qui donne la bibliographie relative à la controverse théologique que suscite la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains. Nous renvoyons la question de la procédure inquisitoriale à l'art. Inquisition. Il nous reste donc à considérer uniquement l'absolution du délit d'hérésie, dans le droit canonique actuellement en vigueur.

1. *Absolution au for interne et absolution au for externe*. — Voir For, t. vi, col. 526. — *a*) *Principes*. — *a*. En soi, l'absolution d'une censure, et par conséquent de l'excommunication qu'entraîne le péché d'hérésie externe, devrait être donnée au for externe. En effet, la censure est un lien pénal imposé au délinquant, d'une façon externe, publique, par le pouvoir coercitif que l'Église possède en propre, en tant que société, sur chacun de ses membres; c'est donc par l'exercice de ce même pouvoir social, c'est-à-dire externe, que ce lien peut être brisé. Toutefois, d'une part, la censure peut être encourue à cause d'un délit occulte, sans aucune procédure judiciaire, c'est-à-dire comme peine résultant d'une sentence déjà portée, *tanquam pœna latæ sententiæ;* d'autre part, les censures privent ceux qui en sont frappés de beaucoup de biens spirituels nécessaires au salut, par exemple, de l'usage des sacrements, ou encore elles empêchent l'exercice des pouvoirs ecclésiastiques, exercice que les fidèles sont en droit de demander aux ministres sacrés; enfin, un ministre sacré peut encourir une censure à l'insu des fidèles : lui ôter, en ce cas, l'exercice de ses pouvoirs serait en quelque sorte l'obliger à se diffamer. Aussi l'Église, tout en conservant aux censures leur caractère pénal, a cependant décidé que le délinquant pourrait, sous certaines conditions, se faire relever des censures encourues assez à temps pour ne pas être privé des secours spirituels ou perdre son droit à l'exercice de ses pouvoirs sacrés. En certains cas déterminés, l'Église accorde donc une absolution *au for interne* des censures encourues, absolution qui, relativement aux pénalités prévues, n'aura son *plein* effet que lorsque l'absolution aura été reçue au for externe, mais qui du moins, en attendant, permettra l'usage des sacrements et l'exercice des fonctions sacrées. Wernz, *op. cit.*, n. 174; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. vii, tr. II, n. 136. — *b*. L'absolution donnée au for interne, lequel n'est pas nécessairement le for sacramentel, Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 194 sq., cf. can. 2250, § 3, peut être envisagée, quant à la connexion de son effet avec le for externe, dans trois hypothèses : α. Si la censure est *notoire*, l'absolution reçue au for interne ne libère pas le délinquant de l'obligation de se considérer, vis-à-vis de l'Église, comme toujours lié par la censure, jusqu'à ce que soit intervenue sa réconciliation publique : le juge a, en effet, le droit d'exiger une constatation publique de la réconciliation faite au for interne, tout comme il peut ratifier simplement, pour le for externe, cette réconciliation secrète. — β. S'agit-il de délit et de censure *occultes*, le délinquant, absous au for interne, *peut* se considérer, *même publiquement*, comme en règle avec l'Église, en vertu du principe que tout ce qui n'est pas notoire n'est pas censé déduit au for externe; mais son cas peut toujours être déféré au for externe et lui attirer, de la part du juge ecclésiastique, la punition que comporte, en dehors de la censure, le délit pardonné en secret. Cf. canon 2251. — γ. S'agit-il enfin d'un cas déjà porté devant le juge ecclésiastique, l'absolution au for interne ne peut être donnée tant que la cause est pendante : il résulterait de la pratique contraire une véritable diminution du pouvoir judiciaire et un conflit apparent d'autorités. Cf. Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 206; Benoît XIV, Constit. *Inter præteritos*, § 61-63. — *b*) *Applications*. — *a*. *Hérésie interne*. — Pas de délit, donc pas de censure; donc pas d'absolution au for externe. Tout confesseur peut absoudre ce péché d'hérésie, quelle qu'en soit d'ailleurs la gravité. — *b*. *Hérésie externe occulte*. — Seule, l'hérésie formelle entraîne la censure; donc, non seulement l'entière bonne foi, mais encore l'ignorance, même affectée, excusant de l'hérésie formelle, voir col. 2221, excusent de la censure. La censure encourue par l'hérétique occulte est l'excommunication réservée *speciali modo* au souverain pontife. L'absolution peut en être obtenue, soit au for externe, en déférant le cas à l'évêque, comme l'a décidé le nouveau code de droit canonique, soit au for interne, d'un confesseur muni de pouvoirs spéciaux *ad hoc*. L'absolution au for interne, en vertu des principes énoncés plus haut, est, à la rigueur, suffisante. Mais, afin d'être tranquille au for externe, le coupable *pourra*, en outre, solliciter de l'ordinaire une absolution au for externe. Cf. Saint-Office, *Réponse à un vicaire apostolique*, 7 mai 1822, *Collect.*, n. 771. Enfin, en l'absence de confesseurs munis des pouvoirs nécessaires, tout prêtre peut absoudre, dans les circonstances prévues et aux conditions posées par les décrets du Saint-Office, 23-30 juin 1886 et 16 juin 1897, voir Censures ecclésiastiques, t. ii, col. 2134, rappelées par les termes du canon 2254, § 1. Rappelons toutefois, comme il s'agit ici d'hérésie *externe*, que le confesseur doit exiger du coupable une réparation convenable du scandale donné et la promesse de ne plus participer désormais à l'hérésie en aucune façon. Si l'on doit, conformément aux décrets précités, user du recours à Rome *infra mensem*, il faut, lors de l'absolution sacramentelle,

imposer, outre la pénitence sacramentelle, une pénitence particulière et indiquer dans le recours à Rome cette pénitence pour éviter au coupable réconcilié l'imposition d'une nouvelle pénitence. Cf. *Ami du clergé*, 1903, p. 953. — *c. Hérésie notoire.* — « Celui qui a publiquement *adhéré* à une secte hérétique, à plus forte raison celui qui est né dans l'hérésie, n'est pas libre de se contenter de l'absolution *pro foro conscientiæ;* il doit recevoir celle *du for externe.* » *Diverses décisions sur les hérétiques* (sans nom d'auteur), dans la *Nouvelle revue théologique*, 1894, t. XXVI, p. 44; cf. S. Alphonse, *op. cit.*, l. VII, n. 129 ; Cl. Marc, *op. cit.*, t. I, n. 443, 1884, 1382; Thesaurus, *De pœnis*, c. XXII; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques*, Paris, 1860, p. 244. Cette doctrine, la seule conforme à la pratique de l'Église, résulte de nombreuses décisions du Saint-Office, 18 juillet 1630, 29 novembre 1725, *Collect.*, n. 56, 304, 8 avril 1786. Cf. Bulot, *Compendium theologicæ moralis*, t. I, p. 196. En ce cas, l'absolution au for externe *doit précéder* normalement l'absolution au for interne. Si cependant le recours à l'évêque, dont il va être question, pour obtenir une délégation, est trop long et présente des inconvénients graves pour le pénitent, le confesseur pourra procéder comme il a été indiqué dans les décrets du Saint-Office du 23-30 juin 1886 et du 16 juin 1897. Voir CENSURES ECCLÉSIASTIQUES, t. II, col. 2134.

Notons qu'en certains cas, temps de jubilé ou de de guerre, en vertu de pouvoirs conférés spécialement par Rome, de simples prêtres ont le droit d'absoudre *au for interne* le péché d'hérésie ou d'apostasie *même notoire.* Mais c'est toujours à la condition d'une *réparation publique*, soit une abjuration, soit une absolution au for externe subséquente. Voir les Instructions pour les confesseurs à l'occasion du jubilé de 1886, *Canoniste contemporain*, 1886, p. 268; les déclarations de la S. Pénitencerie pour le jubilé de 1900, *ibid.*, 1900, p. 364; le texte d'indiction de Pie X pour le jubilé de 1913, *ibid.*, 1913, p. 246; le décret du Saint-Office du 1er mai 1779, relatif aux apostats du Thibet, *Collect.*, n. 553; le décret du 28 septembre 1672, relatif aux hérétiques en général, *Collect.*, n. 204; ces deux derniers décrets expliquant la nature des pouvoirs conférés aux missionnaires de la Propagande. Cf. *Ami du clergé*, 1907, p. 1016 sq. Cette exigence d'une réparation publique est de droit naturel : là où il y a eu scandale, il faut également une réparation. C'est aux prêtres à consulter, en chaque cas particulier, la teneur de leurs pouvoirs spéciaux. Voir, pour plus de détails, l'art. ABJURATION, t. I, col. 74.

Le code résume brièvement toutes ces dispositions de la discipline canonique au canon 2314, § 2.

Can. 2314, § 2. — Absolutio ab excommunicatione de qua in § 1, in foro conscientiæ impertienda, est speciali modo sedi apostolicæ reservata. Si tamen delictum apostasiæ, hæresis vel schismatis ad forum externum ordinarii loci quovis modo deductum fuerit etiam per voluntariam confessionem, idem ordinarius, non vero vicarius generalis sine mandato speciali, resipiscentem, prævia abjuratione juridice peracta aliisque servatis de jure servandis, sua auctoritate ordinaria in foro exteriore absolvere potest ; ita vero absolutus, potest deinde a peccato absolvi a quolibet confessario in foro conscientiæ. Abjuratio vero habetur juridice peracta, cum fit coram ipso ordinario loci vel ejus delegato et saltem duobus testibus.

L'absolution de l'excommunication prévue au § 1, accordée au for de la conscience, est réservée d'une façon spéciale au siège apostolique. Si toutefois le délit d'apostasie, d'hérésie ou de schisme est déféré, de quelque façon que ce soit, même par un aveu volontaire, au for externe de l'ordinaire du lieu, ce même ordinaire, mais non pas son vicaire général sans mandat spécial, peut, en vertu de son autorité ordinaire, absoudre au for externe le délinquant venu à résipiscence, à condition de recevoir son abjuration préalable et de suivre toutes les prescriptions que de droit. Le pécheur ainsi absous peut ensuite, au for de la conscience, recevoir le pardon de son péché de n'importe quel confesseur. L'abjuration est considérée comme juridiquement faite, lorsqu'elle a lieu devant l'ordinaire du lieu ou son délégué et devant au moins deux témoins.

L'absolution reçue au for interne, dans ces conditions spéciales, remet le péché et la censure, mais elle ne peut faire qu'il ne soit plus possible, si l'évêque en avait la volonté et le moyen, de poursuivre l'hérétique au for externe. Il serait donc utile de solliciter une absolution au for externe, alors même qu'elle ne serait pas exigée ; mais, en règle générale, on ne l'impose pas, car aujourd'hui, la plupart du temps, les évêques sont dans l'impossibilité de poursuivre les hérétiques et, le pourraient-ils, ils n'intenteraient aucune action contre un hérétique qui, dans l'hypothèse, se serait réconcilié avec l'Église et aurait donné par une réparation publique, une marque certaine de sa conversion. Voir *Ami du clergé*, 1905, p. 90; J. Besson, *Le jubilé, ses conditions et ses privilèges*, dans la *Revue théologique française*, 1904, t. IX, p. 224. Cf. Thesaurus, *op. cit.*, au mot *Censuræ*, c. I, n. 22; Suarez, *De censuris*, disp. VII, sect. V, n. 26; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, n. 206; Wernz, *op. cit.*, n. 174, etc.

2. *Ministre de l'absolution.* — *a) Absolution au for interne du péché d'hérésie externe, occulte ou publique.* — Quand les conditions, prévues par les décrets du 30 juin 1866 et du 16 juin 1897, et par le *Codex juris canonici*, can. 2314, § 2, sont réalisées, tout prêtre ayant le pouvoir de confesser peut absoudre. En dehors de ce cas, il faudrait avoir reçu soit du saint-siège, soit de l'ordinaire, délégué lui-même *ad hoc*, des pouvoirs spéciaux. Les évêques ont, dans leur diocèse, en vertu d'une délégation quinquennale, le pouvoir d'absoudre, soit par eux-mêmes, soit par leurs délégués, les fidèles coupables du péché d'hérésie externe occulte. Saint-Office, 8 juin 1900, *Collect.*, n. 2084. La S. Pénitencerie a même déclaré, le 26 mars 1894, *Collect.*, n. 1864 ; *Canoniste contemporain*, 1895, p. 311, que ce pouvoir d'absoudre s'étendait aux hérétiques *publics, mais non dogmatisants.* — *b) Absolution au for externe.* — *a.* Le ministre normal de cette absolution est l'ordinaire, c'est-à-dire l'évêque ayant juridiction sur le délinquant, *lorsque la cause est, de quelque façon que ce soit*, déférée à son autorité. Saint-Office, 2 janvier 1669, 21 décembre 1895, 8 juin 1900, *Collect.*, n. 2084. Il peut se faire remplacer par un délégué. Saint-Office, 28 mars 1900. *Collect.*, n. 2079, qui renvoie à une instruction donnée le 8 avril 1786. Le vicaire général n'est pas qualifié, sans délégation spéciale, pour donner, au nom de l'évêque, cette absolution. Ce pouvoir *ordinaire* des évêques, cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. IV, n'a pas été supprimé par la constitution *Apostolicæ sedis.* Voir tous les commentateurs et, en particulier, Bucceroni, *Commentarius de constitutione Pii IX Apostolicæ sedis*, n. 9. Cf. Hilarius a Sexten, *Tractatus de censuris ecclesiasticis*, Mayence, 1898, p. 109 ; Marc, *op. cit.*, t. I, n. 443 ; Bulot, *op. cit.*, t. II, n. 941. Il est expressément reconnu par le *Codex juris canonici*, can. 2314, § 2. — *b.* Lorsque la cause n'est pas déférée au for épiscopal, en vertu même de la réserve portée par la constitution *Apostolicæ sedis*, et par le nouveau code, c'est au pape ou au cardinal pénitencier qu'il faut s'adresser pour obtenir, soit directement, soit par un délégué, l'absolution au for externe du péché d'hérésie occulte ou publique. — *c.* En vertu de la concession faite par Pie X, 29 décembre 1912, au Sacré-Collège, les cardinaux ayant le pouvoir de

remettre les censures encourues et réservées même *speciali modo* au souverain pontife, ont, par le fait même, le pouvoir de relever de l'excommunication encourue pour le crime d'hérésie.

3. *Manière d'absoudre du peché d'hérésie externe.* — Voir les principes généraux posés pour l'absolution des censures, t. II, col. 2135. Ajoutons simplement que, lorsque l'absolution est donnée *in foro interno*, l'abjuration ou la rétractation publique qui est imposée et qui est destinée à réparer le scandale donné, doit se faire d'après la formule indiquée par le Saint-Office, le 20 juillet 1859, à l'évêque de Philadelphie. *Collect.*, n. 1178. Voir, pour plus de détails sur ce document, ABJURATION, t. I, col. 75. Au for externe, il faut prendre la formule du rituel, tit. III, c. III. La publicité exigée suppose toujours au minimum deux témoins. Saint Office, 28 mars, 1900 ; *Codex juris canonici*, can. 2314, § 2. La marche à suivre est indiquée dans l'instruction du 20 juillet 1859, et a été rappelée à l'art. ABJURATION.

Les auteurs à consulter ont été cités au cours de l'article, où l'indication des différents ouvrages concernant l'hérésie, au triple point de vue dogmatique, moral, et canonique, a été donnée.

I. SOURCES. — 1° *Ouvrages des Pères.* — 1. Saint Justin avait composé un Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων (*I Apol.*, n. 23, *P. G.*, t. VI, col. 368-370), perdu aujourd'hui. 2. Saint Irénée, *Contra omnes hæreses*, *P. G.*, t. VII, col. 437-1224. 3. Saint Hippolyte avait écrit un Σύνταγμα πρὸς ἅπασας τὰς αἱρέσεις, que Photius avait lu, *Bibliotheca*, cod. 121, *P. G.*, t. CII, col. 401-404, et qui commençait par l'hérésie de Dosithée pour finir à celle de Noët; cet ouvrage perdu a été utilisé par le pseudo-Tertullien, par saint Épiphane et saint Philastre. Il fit ensuite un recueil bien plus important, les Φιλοσοφούμενα, dont les quatre premiers livres exposent la sagesse antique, *P. G.*, t. XVI, col. 3017-3124; les livres V-X exposent les hérésies, *P. G.*, t. XVI, col. 3124-3454. Cf. *Contra hæresim Noeti*, t. X, col. 803-830. Voir A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. XXX-XXXI, 71-104. 4. Pseudo-Tertullien, *Catalogus hæreticorum*, *P. L.*, t. II, col. 61 (dans le *De præscriptionibus*, c. XLVI). 5. S. Épiphane, Κατὰ αἱρέσεων ὀγδοηκοντα πανάριον seu κιβώτιος, *P. G.*, t. XLI, col. 173-1200, t. XLII, col. 9-833. 6. Saint Philastre, *Liber de hæresibus CLVI*, *P. L.*, t. XII, col. 1111-1302. 7. Saint Augustin, *De hæresibus*, *P. L.*, t. XLII, col. 21-93. 8. Théodoret, Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 335-556. 9. *Prædestinatus*, dont le Ier livre parle de 90 hérésies, depuis celle de Simon le Magicien jusqu'à celle des prédestinatiens, qu'il combat dans les deux livres suivants, *P. L.*, t. LIII, col. 587-672. 10. Léonce de Byzance ou plutôt l'auteur du *De sectis*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1193-1268. 11. S. Jean Damascène, *Liber de hæresibus*, *P. G.*, t. XCIV, col. 677-780.

2° *Ouvrages modernes sur les hérésies.* — Alphonse de Castro, *Adversus omnes hæreses*, au nombre de plus de 40, Paris, 1534, etc., voir t. I, col. 905-906; trad. franç., par J. Hermant, *Histoire des hérésies*, 3 in-12, Rouen, 1712; 3e édit., 4 in-12, Rouen (le IVe vol. est sur le schisme d'Angleterre); Gottfried Arnold, *Unparteische Kirchen-und Ketzerhistorie*, en 17 livres, depuis le début jusqu'en 1688, in-fol., Francfort-sur-le-Mein, 1729; 3 in-fol., Schaffhouse, 1740; Wilh. Walch, *Entwurf einer vollständigen Geschichte der Ketzereien*, inachevé, et conduit jusqu'à la querelle des images, Leipzig, 1769; Jean Conrad Fueslin, *Kirchen und Ketzerhistorie der mittlern Zeit*, sur les hérésies de la Suisse, 3 vol., Francfort, Leipzig, 1770-1774; Ch. Ulr. Hahn, *Geschichte der Ketzerim Mittelalter* (hérésies des XIe, XIIe et XIIIe siècles), Stuttgart, 1845-1847; Hilgers, *Kritische Darstellung der Häresien und der orthodoxen Hauptrichtungen* (inachevé), Bonn, 1837; Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884; Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxes españoles*, 2 vol., Madrid, 1880; Alexis Lombard, *Pauliciens, bulgares et bonshommes en Orient et Occident*, Genève, Bâle, 1870; *Du rôle des hérésies dans le développement du christianisme au moyen âge*, dans la *Revue politique et littéraire*, 1879, t. XVII, p. 1195; Ph. Fritz, *Ketzerlexicon*, 3 vol., Ratisbonne, 1838; Pluquet et J.-Jh. Claris, *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne, t. XI et XII, 2 in-4°, Paris, 1847; Louis Vallée, *Dictionnaire du protestantisme, ibid.*, Paris, 1858, t. XXXVI; F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 vol., Munich, 1890; Blunt, *Dictionary of sects*, Londres, 1903.

II. AUTEURS. — 1° *Problème dogmatique.* — S. Raymond de Pennafort, *Summa*, Rome, 1603, l. I, c. *De hæreticis;* S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, et les commentateurs, Cajetan, Bañez, Grégoire de Valencia, Pierre d'Aragon, Silvius; Suarez, *De fide*, disp. III, sect. XI; disp. XIX, sect. II, dans *Opera omnia*, Paris, 1856, t. XII; De Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales*, Paris, 1868, t. I, *De fidei divinæ virtute*, disp. XX; cf. disp. XXIII, XXV; Tanner, *De fide*, q. XI, traitent *ex professo* la question de l'hérésie. Voir également Vasquez, *In Iam p. Sum. theol. S. Thomæ*, Venise, 1608, disp. V, c. III; Bellarmin, *Controversiæ*, Lyon, 1590, l. III, t. IV, c. XX; Bécan, *De virtutibus theologicis*, c. XIV, dans *Summa theologiæ scolasticæ*, 4 in-4°, Mayence, 1612; Turrecremata, *Summa de Ecclesia*, Venise, 1651, l. IV, p. II; Kilber, *De fide*, n. 226, dans les Wirceburgenses, Paris, 1880, t. V; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide*, disp. IX, dub. II; cf. disp. I, dub. IV, Paris, 1879, t. X; Montagne, *De censuris seu notis theologicis*, a. 2, § 1, dans Migne, *Cursus theologiæ completus*, t. I, col. 1120-1161; Bouquillon, *Institutiones theologiæ moralis*, Bruges, 1878, *De virt. theol.*, n. 211 sq.; Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 526-530; Perrone, *De virtutibus fidei, spei et caritatis*, Turin, 1867, part. I, c. IX, a. 2; J. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale, Vertus théologales*, Paris, 1897; Schiffini, *De virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, n. 187, 194, 195; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1885, t. I, n. 408, 675; Billot, *De Ecclesia Christi*, Rome, 1898, th. XI; *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, th. XXIII, XXIV; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Ratisbonne, 1897, n. 397-399; *Prælectiones theologiæ fundamentalis*, n. 130; Franzelin, *De divina traditione*, Rome, 1870, th. XII, scholion III; Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. I, n. 557; t. VIII, n. 377; Van Noort, *De fontibus revelationis*, Amsterdam, 1911, n. 259 sq.; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1885, t. II, n. 856.

Parmi les inquisiteurs, A. de Castro, *Adversus omnes hæreses*, Paris, 1534; *De justa hæreticorum punitione*, Lyon, 1566; Simanca, *De catholicis institutionibus*, Ferrare, 1692, tit. XXX, LIV; Del Bene, *De officio S. Inquisitionis contra hæresim*, Lyon, 1680; Sanctarelli, *Tractatus de hæresi*, Rome, 1625; Eymeric, *Directorium inquisitorum*, Rome, 1578; avec les scolies de Pegna, Rome, 1616; Farinacci, *Tractatus de hæresi*, Rome, 1816; Dandini, *De suspectis de hæresi*, Rome, 1703; Bordoni, *Sacrum tribunal judicum in causis sanctæ fidei contra hæreticos et de hæresi suspectos*, Rome, 1648; Alberghini, *Manuale qualificatorum SS. Inquisitionis*, Palerme, 1642. A côté des indications relatives à la procédure inquisitoriale, on trouve dans ces ouvrages d'intéressantes notions dogmatiques, morales et canoniques touchant l'hérésie.

On consultera également avec profit : Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Venise, 1770, aux mots *Hæresis, Hæreticus;* Thesaurus, *De pœnis ecclesiasticis*, Ferrare, 1761, au mot *Hæresis;* Granderath, dans le *Kirchenlexikon*, au mot *Häresie*, t. V, col. 1442-1451; Ojetti, *Synopsis*, Prato, 1904, au mot *Hæresis*; Choupin, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (d'Alès), art. *Hérésie*, t. III, col. 607-609; ainsi que quelques ouvrages plus spéciaux sur l'Inquisition, mais où la notion d'hérésie se trouve exposée soit historiquement, soit doctrinalement : Garzend, *L'Inquisition et l'hérésie*, Paris, 1913; Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, Paris, 1893; Vacandard, *L'Inquisition*, Paris, 1907, c. VIII.

2° *Problème moral.* — 1. Sur le péché d'hérésie, voir la plupart des auteurs déjà cités, et, au traité de la foi, les manuels de d'Annibale, Bucceroni, Ballerini-Palmieri, Scavini, Noldin, Génicot, Gury-Dumas, Gury-Ballerini, Gury-Ferrerès, Cl. Marc, Tanquerey, etc. Voir plus spécialement Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, n. 298 sq.; t. II, n. 921 sq., et surtout S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, édit. Gaudé, Rome, 1907, t. I, p. 310, où l'on trouvera les références aux anciens auteurs cités au cours de l'article, Malderus. Sanchez, Azor, Sa, Sayrus, Antoine, Filiucci, Laymann, Coninck, etc. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XIV, XXI; Badet, *Le péché d'incroyance*, Paris, Lyon, 1899. — 2. Sur les relations des catho

liques et des hérétiques, voir les documents du saint-siège, dans *Lettres apostoliques de Léon XIII*, édit. Bonne Presse, t. I, p. 41; t. II, p. 51, 234-235; t. III, p. 65-67, 69, 219; t. IV, p. 175, 221, 229; *Lettres de Pie X* (*ibid.*), t. I, p. 113, 217; *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, in-4°, Rome, 1907, *passim; Analecta ecclesiastica*, Rome, 1899, p. 98-99. Cf. *Questions ecclésiastiques*, Lille, 1912, t. II, p. 194 sq.; *Ami du clergé*, Langres, 1900, p. 1604; 1904, p. 112, 879; 1907, p. 287, 600; 1908, p. 444; Mgr Nègre, *Les écoles*, Paris, 1911.

3° *Problème canonique.* — 1. Sources : Décret de Gratien, c. 4, dist. XXX; c. 32, dist. L; Causa I, q. VII; Causa XXIII, q. VII; Causa XXIV, q. I, III; c. 37, 118, dist. IV, *De consecr.*; Complément I, l. V, tit. VI, *De hæreticis*; III, l. V, tit. IV; IV, l. V, tit. V, *De hæreticis et manichæis*; V, l. V, tit. IV, *De hæreticis;* Décrétales de Grégoire IX, l. V, tit. VIII; Décrétales de Clément VIII, édit. Sentis, p. 163 sq.; Pie IX, const. *Apostolicæ sedis.* — 2. Auteurs : outre les grands, commentaires de Schmalzgruber, Reiffenstuel, Pirhing, Ponsius, etc., et les manuels classiques de Devoti, De Angelis, Sanguinetti, Cavagnis, Santl, Soglia, Aichner, Laurentius, Grandclaude, Bouix, Deshayes, Wernz, on consultera avec profit, sur les peines infligées aux hérétiques dans le droit moderne, les commentateurs de la bulle *Apostolicæ sedis*, voir ce mot, t. I, col. 1617-1618; Hilarius a Sexten, *Tractatus de censuris ecclesiasticis*, Mayence, 1894; Gennari, *Consultazioni morali-canoniche-liturgiche*, Rome, 1902; trad. Boudinhon; Heiner, *Katholisches Kirchenrecht*, Paderborn, 1909; *Die kirchenlichen Censuren*, Paderborn, 1884; Kober, *Der Kirchenban*, Tubingue, 1857; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques*, Paris, 1860; Muenchen, *Die canonischen Gerichtsverfahren und Strafrecht*, Cologne, 1865; Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, t. IV, p. 844; t. V, p. 157 sq., 449 sq.; Cappello, *De censuris juxta codicem juris canonici*, Turin, 1919.

On trouvera aussi beaucoup de notions utiles dans Suarez, *op. cit.*, disp. XX-XXIII, et dans de Lugo, *op. cit.*, disp. XXV. Sur la question des livres hérétiques, voir Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, Paris, 1899; Hollweck, *Das kirchliches Bucherverbot*, Mayence, s. d.; A. Vermeersch, *De prohibitione et censura librorum*, Tournai, 1898; Lega, *Prælectiones de judiciis ecclesiasticis*, Rome, 1896-1902, t. III, p. 485; Hilarius a Sexten, *op. cit.*, p. 110; Devoti, *Institutiones canonicæ*, Gand, 1822, l. IV, tit. IV, t. II, p. 243-261; Périès, *L'Index, commentaire de la constitution apostolique Officiorum*, Paris, 1898, et les autres auteurs cités au cours de l'article.

A. Michel.

HERGENRŒTHER Joseph, historien allemand et cardinal, vit le jour à Wurzbourg, où son père était professeur de médecine, le 15 septembre 1824. Il fit avec succès ses premières études au gymnase de sa ville natale; puis il suivit les cours de philosophie et de théologie à l'université, de 1842 à 1844. L'évêque Stahl l'envoya ensuite au Collège germanique de Rome. Ordonné prêtre le 28 mai 1848, il ne put achever son cours de théologie à cause des troubles de la Révolution. Il rentra à Wurzbourg, où il continua ses études. Au mois de mars 1849, il fut nommé chapelain à Zellingen. Il soutint sa thèse de doctorat en théologie le 18 juillet 1850; elle est intitulée : *Die Lehre von göttlichen Dreieinigkeit nach dem h. Gregor von Nazianz, dem Theologen, mit Berücksichtigung der älteren und neueren Darstellungen dieses Dogma's*, Ratisbonne, 1850. Les examinateurs furent si satisfaits de la soutenance qu'ils demandèrent que le jeune docteur devînt *privat-docent* à l'université de Wurzbourg. Au mois de mai 1851, il présenta sa thèse d'habilitation : *De catholicæ Ecclesiæ primordiis recentiorum protestantium systemata, ibid.*, 1851. Il fut nommé professeur extraordinaire le 3 novembre 1852. Le 15 mai 1855, il obtint la chaire de droit canon et d'histoire ecclésiastique, qu'il illustra. Ses premières publications historiques, si on excepte un article sur les *Philosophoumena*, récemment découverts, dans *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 1852, portèrent sur Photius et le schisme grec. Il donna la première édition critique du *Liber de Spiritus Sancti mystagogia*, de Photius, Ratisbonne, 1857 que Migne reproduisit, *P. G.*, t. CII, col. 263-542. Dans l'introduction et les notes, il résolut toutes les difficultés que le patriarche de Constantinople avait soulevées contre la procession du Saint-Esprit *ex Filio*. Il étudia les *Amphilochia* de Photius dans *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 1858. En 1860, il reprit le même sujet dans *P. G.*, t. CI, col. 1-20, et il fournit des collations du texte pour l'édition des œuvres de Photius par l'abbé Migne. Sur l'Église grecque et Photius, il publia successivement : *Entalma græcum Patrum spiritualium officium describens*, avec un commentaire, Ratisbonne, 1865; *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, nach handschriftlichen und gedrückten Quellen*, 3 in-8°, Ratisbonne, 1867-1869; *Monumenta græca ad Photium eiusque historiam pertinentia, ibid.*, 1869. Sa connaissance de l'histoire du schisme lui permit de critiquer l'ouvrage d'Aloys Piepler, *Geschichte der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident*, Munich, 1864, dans le *Chilianum*, 1864-1865, t. V-VII, et dans *Archiv für Kirchenrecht*, 1864, 1865, t. XII, XIV. Il publia aussi dans diverses revues allemandes des articles d'histoire ou de droit canon, et il prit part aux discussions théologiques qui surgirent alors en Allemagne. Notons aussi son étude sur l'histoire de l'exégèse : *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetische Gebiete*, Wurzbourg, 1866. Dans l'audience du 28 novembre 1867, Pie IX le désigna comme consulteur, devant aider à la préparation du concile du Vatican. Prévenu par le nonce de Munich, il accepta avec reconnaissance le concours qu'on lui demandait, mais à la condition formelle qu'il ne cesserait pas son enseignement à Wurzbourg. Il pourrait aller à Rome aux mois de mars et d'avril et à l'automne, dès le début de septembre jusqu'à la mi-novembre. Le 5 février 1868, la Congrégation directrice le nomma consulteur de la Commission de la discipline ecclésiastique. *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 1045, 1058; Cecconi, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Paris, 1877, t. I, p. 361. Pendant la tenue du concile, Hergenrœther prit part à la lutte que souleva en Allemagne la proposition de définir l'infaillibilité pontificale. Il rédigea avec Hettinger la réponse que la faculté théologique de Wurzbourg fit, le 2 juillet 1869, aux questions posées par le prince de Hohenlohe aux facultés de théologie et de droit des universités bavaroises, publiée dans *Der Katholik*, 1871, et traduite en français dans Cecconi, *op. cit.*, t. III, p. 460-524. Quand parut la brochure : *Der Papst und das Concil*, par Janus (attribuée à Dœllinger), il y répondit au bout de quelques semaines par son *Antijanus*, Fribourg-en-Brisgau, 1869; trad. italienne par Taliani, Turin, 1872. Il faisait une critique historique et théologique des idées de Janus. Voir Cecconi, *op. cit.*, t. II, p. 438-441. Quand Dœllinger attaqua ouvertement l'adresse de la majorité des membres du concile sur l'infaillibilité pontificale, Hergenrœther lui répondit : *Die Irrtümer von mehr als vierhundert Bischöfen und ihr theologischen Censor*, Fribourg-en-Brisgau, 1870. Cf. Th. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II, p. 295-302. Il publia encore des articles polémiques : *Die Concilsbriefe der allgemeine Zeitung*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. LXV-LXVI; *Die päpstliche Unfehlbarkeit vor den vaticanischen Concil*, Passau, 1871; *Ueber das vaticanische Concil, ein theologisches Votum*, Mayence, 1871; *Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwickelung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart. Historisch-theologische Essays und zugleich ein Anti-Janus vindicatus*, Fribourg-en-Brisgau, 1872; 2e édit., 1876. Il avait publié aussi : *Die Mariaverehrung in den 10 ersten Jahrhun-*

derte der Kirche, Munich, 1870. Mais l'ouvrage qui a consacré sa réputation d'historien est son manuel : *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, 3 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1876-1880 (les documents et les preuves sont réunis dans le t. III); 3e édit., 1884-1886 (les documents et les preuves sont insérés dans l'ouvrage); 4e édit., 1902-1907, revue par Kirsch; trad. franç., par l'abbé Belet, 5 in-8°, Paris, 1880. En 1877, Hergenrœther avait été nommé prélat de la maison de Sa Sainteté. Il avait projeté de donner une nouvelle édition du *Kirchenlexikon* de Wetzer et de Welte; son élévation au cardinalat l'obligea à laisser à Kaulen l'exécution de son projet; il rédigea pourtant quelques articles pour cette seconde édition. Le 12 mai 1879, Léon XIII avait conféré la pourpre comme cardinal-diacre de Saint-Nicolas *in Carcere* au professeur de Wurzbourg, à cause de ses grands mérites à l'égard de la foi et de la science catholique. A Rome, il fut membre des Congrégations du Concile, de l'Index, des Affaires ecclésiastiques extraordinaires et des Études. Il fut nommé préfet des Archives du Vatican, et il établit dans cet important dépôt un ordre nouveau. Il continua ses travaux scientifiques. Il avait commencé la publication du *Regestum* de Léon X; il en fit paraître huit fascicules in-fol., Fribourg-en-Brisgau, 1884-1885, formant le t. I; le t. II parut, après sa mort, en 1891. Il continua aussi la *Conciliengeschichte* de Hefele, et il publia le t. VIII en 1887 et le t. IX en 1890, qui comprennent la période antérieure au concile de Trente. Mais ces volumes sont remplis surtout par l'histoire des antécédents de la Réforme en Allemagne, et les conciles y tiennent fort peu de place. L'exposition est très détaillée et assez mal ordonnée. Aussi la traduction française, parue en 1917, a-t-elle été réduite par la suppression de longueurs inutiles. Le cardinal Hergenrœther avait été frappé d'apoplexie, et pendant les dernières années de sa vie, le travail lui avait été difficile. Il mourut le 3 octobre 1890, à l'abbaye de Mehrerau, où il avait l'habitude de passer ses vacances.

Steiner, *Cardinal Hergenröther*, dans *Episcopat der Gegenwart*, Wurzbourg, 1882; Heinrich, *Cardinal Hergenröther*, dans *Der Katholik*, 1890, t. II, p. 481-499; Hollweg, *Ein bayerischer Cardinal*, dans *Historisch-politische Blätter*, 1890, t. CVI, p. 721-729; Stamminger, *Rede zum Gedächtnisse Cardinal Hergenröthers*, Fribourg-en-Brisgau, 1892; Zobl, *Trauerrede beim Leichenbegängnisse Sr. Eminenz des Cardinals Hergenröthers*, Feldkirch, 1890; Nirschl, *Gedächtnisserede*, Wurzbourg, 1897; Lauchert, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1906, t. L, p. 228-231; Kirsch, dans *The catholic encyclopedia*, New York, t. VII, p. 262-264; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1913, t. V *b*, col. 1620-1626.

E. MANGENOT.

HERIBERT, clerc normand, hérétique du commencement du XIe siècle. Il faisait partie de la maison d'un chevalier nommé Arefast, qui l'envoya aux célèbres écoles d'Orléans pour y compléter ses études. Là, il se lia intimement avec deux professeurs, Étienne et Lisol, qui, malgré leur science et leur réputation de piété, avaient adopté des doctrines importées d'Italie et renouvelant les erreurs des docètes et des manichéens. Héribert se laissa séduire et, de retour dans son pays, s'efforça de gagner son maître, lui désignant Orléans comme le siège de la science et de la sainteté. Arefast reconnut vite l'hérésie; mais ne laissant pas voir ses véritables sentiments, il vint à Orléans avec son clerc, se fit présenter aux deux professeurs et gagna promptement leur confiance. Sur ces entrefaites, Robert, roi de France, vint à Orléans, et ordonna de saisir les hérétiques pendant une de leurs réunions. Il les fit ensuite comparaître devant un synode convoqué dans l'église Sainte-Croix d'Orléans sous la présidence de Léothéric, archevêque de Sens. Arrêté également, Arefast expliqua comment il se trouvait dans cette réunion et dévoila tout ce qu'il avait appris. Le synode condamna ces hérétiques, parmi lesquels se trouvait Héribert. Au nombre de treize ils refusèrent de rétracter leurs erreurs et subirent la peine du feu (1022).

D'Achéry, *Spicilegium*, in-4°, Paris, 1657, t. II, p. 670; Labbe, *Sacrorum conciliorum nova collectio*, édit. Mansi, in-fol., Venise, 1774, t. XIX, col. 373; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. H. Leclercq, in-8°, Paris, 1911, t. IV, p. 924; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1746, t. VII, p. 101; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ætatis*, in-8°, 1858, t. III, p. 235.

B. HEURTEBIZE.

HÉRICOURT (Louis d'). Louis d'Héricourt du Vatier naquit à Soissons le 20 août 1687, de Charles-Julien, seigneur d'Hédouville, conseiller au siège présidial de Soissons et d'une ancienne famille d'Artois. Entré tout jeune dans l'armée, il la quitta pour les bénédictins, où il reçut la tonsure et les ordres mineurs et s'adonna à l'hébreu; des bénédictins il passa chez les oratoriens, puis se dirigea enfin vers le barreau, où il entra comme avocat en 1712. Il en devait faire partie durant quarante ans et y acquérir une haute réputation de science, en particulier pour les questions de droit canonique; il mourut à Thiais près Choisy-le-Roi, le 18 novembre 1752. Voici l'indication de ses principaux ouvrages : 1° *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église gallicane*, in-fol., Paris, 1719, maintes fois réédité du vivant de l'auteur et après sa mort : c'est un excellent résumé de droit canonique appliqué à la situation de l'Église en France au XVIIIe siècle, et qui permet de saisir exactement et rapidement les relations intérieures de l'Église et de l'État à cette époque. L'édition de 1771, de plus de 1100 pages, présente en appendice le texte d'un certain nombre de décrets, ordonnances, arrêts rendus sur les matières ecclésiastiques après 1734; elle est aussi considérée comme la meilleure; 2° *Traité de la vente des immeubles par décret*, in-4°, 1727; 3° *Observations sur la coutume générale et sur les coutumes locales du Vermandois*, in-4°, 1728; 4° *Abrégé de la nouvelle et de l'ancienne discipline de l'Église*, du P. Louis Thomassin, in-4°, 1717; 5° addition des livres III et IV au *Droit public* de Domat; 6° *Œuvres posthumes*, publiées en 1759 en 4 in-4°, contenant à peu près par égales parts des consultations sur diverses matières de droit civil et de droit canonique, où il développait et modifiait plus d'une fois les opinions émises dans les *Lois ecclésiastiques*. Il avait collaboré aussi de 1714 à 1736 au *Journal des savants*. L'œuvre d'Héricourt est celle d'un jurisconsulte à la fois très religieux et, comme ses collègues et contemporains, très pénétré d'esprit régalien, sur quoi devait déteindre encore le jansénisme de son oncle Louis, promoteur de Soissons. Elle garde une réelle valeur rétrospective par l'ampleur et la sûreté de son information.

Voir surtout la Préface des éditeurs en tête de la publication des *Œuvres posthumes;* Lelong, *Bibliothèque historique*, t. I, p. 467; Moréri, *Grand dictionnaire historique;* Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes; Biographie universelle* de Michaud; *Nouvelle biographie générale* de Didot.

A. VILLIEN.

HÉRINCX Guillaume, né à Helmond dans le Brabant septentrional, en 1621, entra jeune encore chez les frères mineurs récollets de la province de Basse-Allemagne. Nommé lecteur de théologie à Louvain en 1653, il s'acquitta de cette charge avec tant de succès qu'on lui demanda de composer un cours de théologie destiné à servir de manuel pour les jeunes religieux de sa province. Il se mit à l'œuvre et publia une *Summa theologica scolastica et moralis in quatuor partes distri-*

buta, 4 in-fol., Anvers, 1660-1663. Le P. Hérincx était alors ministre provincial, et comme tel il se rendait à Rome l'année suivante, pour assister au chapitre général de son ordre. Sa réputation de théologien était si bien établie qu'il fut invité à diriger une soutenance publique devant le chapitre, et il dédiait alors à dom de Cardenas les *Theses ex universa theologia... quas propugnabit fr. Guilielmus Van Sichen*, in-4°, Rome, 1664. Sa théologie, dans laquelle il avait soutenu le probabilisme en s'appuyant sur les grands docteurs, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Antonin, Scot, demandait à être revue et rendue conforme aux décrets d'Alexandre VII, publiés en 1665 et 1666; le P. Guillaume van Goorlaeken en fut chargé par le chapitre de sa province. Il s'en acquitta de concert avec l'auteur, et la seconde édition, *ab auctore recognita*, fut imprimée à Anvers, 1672-1675. On en trouve des exemplaires avec la date de 1680 et l'auteur y est qualifié d'évêque d'Ypres, dignité qui lui avait été conférée en 1677. Consacré le 24 octobre, il se rendit aussitôt dans son diocèse et commença à le visiter, mais il mourut avant de s'être entièrement acquitté de ce devoir de sa charge, le 17 août 1678. Une 3e édition de sa théologie parut après sa mort, Anvers, 1702-1704. On trouve encore une courte lettre d'Hérincx, adressée à un apostat de son ordre, Pierre Valois, publiée par celui-ci dans son livre, *Causa Valesiana epistolis ternis prælibata*, in-8°, Londres, 1684. Le P. Hérincx se distingue entre tous les théologiens par sa concision et sa clarté. Il fut scotiste par devoir, comme tous les écrivains franciscains de cette époque, mais il le fut modestement, ne combattant les opinions thomistes qu'avec respect pour le docteur angélique et ne se séparant qu'à regret de saint Bonaventure. Une onction toute particulière se fait jour dans ses pages, car, disait-il, l'enseignement théologique ne doit pas se borner à la recherche de la vérité, mais il doit encore servir à la sanctification de celui qui étudie pour travailler à celle de son prochain.

Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographie des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1886, p. 256-260; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 48-49.

P. Édouard d'Alençon.

HERLUISSON Pierre-Grégoire, théologien janséniste, né à Troyes le 4 novembre 1759, mort près de cette ville, à Saint-Martin-des-Vignes, le 19 janvier 1811. Ayant terminé ses études grâce à la protection de Mgr Claude de Barral, évêque de Troyes, il fut ordonné prêtre à l'âge de vingt-trois ans. Quelques années plus tard, à la suite de discussions sur les doctrines jansénistes et sur le bréviaire, il s'abstint, et jusqu'à sa mort, de toute fonction sacerdotale. Il fut professeur à l'école militaire de Brienne, bibliothécaire de l'école centrale de l'Aube et de la ville de Troyes. Parmi les divers écrits de Herluisson, nous avons à mentionner : *La théologie réconciliée avec le patriotisme ou lettres théologiques sur la puissance royale et sur l'origine de cette puissance*, in-12, Troyes, 1790; 2 in-12, Paris, 1791 : l'auteur veut établir que les nations ont le droit de se choisir le gouvernement qui leur convient; *Le fanatisme du libertinage confondu, ou Lettres sur le célibat des ministres de l'Église*, in-8°, Paris, 1792, réponse à une adresse contre le célibat des prêtres, que Dubourg, curé de Saint-Benoît-sur-Seine, avait remise à l'Assemblée nationale. Professeur de rhétorique, Herluisson prononça le 2 septembre 1807 un discours sur *Le fanatisme envisagé au point de vue religieux et philosophique*. Il est aussi l'auteur d'un ouvrage *De la religion révélée ou de la nécessité des caractères et de l'authenticité de la révélation*, in-8°, Paris, 1813, publié par Th.-P. Boulage.

L. Séché, *Les derniers jansénistes*, in-8°, Paris, 1891, t. II, p. 160; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 89; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1912, t. V *a*, col. 582.

B. Heurtebize.

1. **HERMANN** Amand, franciscain originaire de Silésie, enseigna la théologie dans son ordre. Il s'appliqua surtout, avec une science peu commune des Écritures et des Pères, à ramener l'enseignement théologique et philosophique à l'esprit de Duns Scot. On a de lui : *Sol triplex in universo, id est, universæ philosophiæ cursus Augustini, Bernardi et Scoti menti conformatus*, in-fol., Soulzbach, 1676 ; *Ethica sacra scholastica speculativo-practica seu tractatus et disputationes morales de virtutibus theologicis et moralibus, ad mentem Joannis Duns Scoti*, 2 in-fol., Wurzbourg, 1698. Ses *Tractatus theologici ad mentem subtilis doctoris* parurent à Cologne, 1690-1694, in-fol. Hermann mourut le 26 novembre 1700.

Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 337; Greiderer, *Germania franciscana*, l. IV, p. 309, 346.

J. Besse.

2. **HERMANN** Ambroise-Célestin, bénédictin, abbé du monastère de Saint-Trutpert, dans l'ancien diocèse de Constance, vivait dans la première partie du XVIIIe siècle. Il a publié : *Theologia selecta secundum Scoti principia scholastica de Deo ut uno et trino, de angelis, de incarnatione Verbi, de gratia, justificatione et merito*, 3 in-4°, Augsbourg, 1720; *Idæa exacta de bono principe divisa in V partes, scilicet de cura religionis, de cura regni, de religione controverstica bono principi necessaria, de jure belli et obligatione subditorum, de lege æterna, jure naturali et gentium*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1740.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. IV, p. 122-265; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 479; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1340.

B. Heurtebize.

3. **HERMANN** Georges, théologien allemand, né à Schwandorf, dans le Palatinat, le 6 janvier 1693, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 29 septembre 1710, enseigna d'abord la grammaire et les humanités, puis la philosophie et la théologie à l'université d'Ingolstadt. Il porta son attention sur certaines questions soulevées par les tenants de l'atomisme contre la philosophie aristotélicienne, entre autres sur le problème de l'éduction des formes et celui de la diversité des espèces. Dans ses deux traités : *Regula fideliter indicans diversitatem rerum specificam*, Munich, 1725, et *Lapis offensionis atomisticæ*, Ingolstadt, 1730, on reconnaît la marque d'un esprit pénétrant, mesuré et parfaitement maître de son sujet. Ses travaux théologiques reçurent également, des discussions alors en cours, leur orientation. Le P. Hermann a laissé deux traités excellents sur la science et sur la volonté divines : *De Deo sciente disputatio theologica*, Ingolstadt, 1737 ; *Tractatus de Deo volente, ibid*, 1659. Devenu maître des novices, recteur de Dillingen, d'Ingolstadt et de Munich, provincial de Germanis, il consacra ses efforts à ranimer et à renouveler les études supérieures dans les maisons confiées à ses soins. Les mesures prises par lui dans ce but et les considérations émises sur l'esprit et les méthodes de ces études marquent une date dans l'histoire de la pédagogie. Elles sont du 4 août 1755. Le P. Pachtler les a publiées sous ce titre : *Ordinationes circa studia literarum tam superiorum quam inferiorum*, dans les *Monumenta Germaniæ pædagogica*, Berlin, 1890, t. IX, p. 435 sq. Le P. Hermann mourut à Ratisbonne le 12 novembre 1766.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV col. 302 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1912 t. V, col. 21; Mederer, *Annales Academiæ Ingolstadtensis* Ingolstadt, 1782, t. III, p. 208.

P. Bernard.

1. HERMANT Godefroy naquit à Beauvais le 6 février 1617. Il fut d'abord élevé par un oncle, chanoine de la cathédrale en cette ville. L'évêque Potier, frappé des heureuses dispositions de l'enfant, l'envoya à Paris en 1630. Il fit sa rhétorique au collège des jésuites, sa philosophie à Navarre et sa théologie en Sorbonne. Revenu à Beauvais, il professa les humanités. Mais, dès 1639, il retourne à Paris pour diriger les études du neveu de son bienfaiteur, Potier d'Ocquerre. Déjà il collabore à des travaux scientifiques. Il surveille en particulier l'impression du texte grec de la Polyglotte de Vitré, qui parut seulement en 1645. Il enseigne la philosophie au collège de Beauvais, devient bachelier de théologie en 1640, *socius* de Sorbonne en 1642, chanoine de Beauvais en 1643, prieur de Sorbonne l'année suivante, enfin licencié et recteur de l'université en 1646.

Ces honneurs récompensaient une activité incessante en faveur des privilèges universitaires. Le conflit toujours prêt à éclater entre la Sorbonne et les jésuites venait de se manifester une fois de plus. A la fin de 1642, le recteur Gorin de Saint-Amour avait refusé d'admettre la candidature de leurs élèves du collège de Clermont aux grades universitaires. Les pères firent requête, le 11 mars 1643, au conseil privé, contre cette décision. Hermant entre alors en lice avec une *Apologie pour l'université de Paris contre le discours d'un jésuite par une personne affectionnée au bien public*, Paris, avril 1643. C'était une réponse aux bruits répandus, prétendait-il, par les jésuites, contre l'enseignement de l'université. A quelques jours de là, il lance un nouveau factum : *Observations importantes sur la requeste présentée au conseil du roy par les jésuites, tendante à l'usurpation des privilèges de l'université*, Paris, 1643. Enfin, passant à l'offensive, il donne au public : *Véritez académiques, ou réfutation des préjugez populaires dont se servent les jésuites contre l'université de Paris.* L'achevé d'imprimer est du 8 juin 1643. Dans les *Observations*, il discutait les deux demandes de ses adversaires : admission de leurs élèves aux grades, et incorporation du collège de Clermont à l'université. Ici, il faisait une critique de l'enseignement tel que les pères le pratiquaient, et leur opposait la conception des maîtres de l'université. Cette critique est intéressante à plus d'un titre. Ainsi, dans les développements sur les rapports de la philosophie et de la théologie, elle fait pressentir certaines idées de Pascal.

Tous ces ouvrages avaient été publiés sans nom d'auteur. Ils prétendaient représenter la pensée officielle de l'université. Les jésuites firent de même. Ainsi dans l'anonyme *Response au livre intitulé Apologie pour l'université de Paris contre le discours d'un jésuite*, qui parut au mois de juillet 1643. Hermant s'empresse alors de faire paraître la *Seconde Apologie pour l'université de Paris, imprimée par le mandement de monseigneur le recteur donné en Sorbonne le 6 octobre 1643.* Mais bientôt, comme il devait arriver, la polémique dégénérait en personnalités. Au collège de Clermont, un professeur, le P. Airault ou Héreau, avait hasardé certaines propositions sur le sujet toujours brûlant du régicide et du duel. L'occasion était trop belle. Aussitôt paraît un *Advertissement contre une doctrine préjudiciable à la vie de tous les hommes et particulièrement des rois et princes souverains, enseignée dans le collège de Clairmont*, Paris, 1643. Bientôt après, probablement au commencement de 1644, vient s'ajouter, sur le même sujet, un second *Advertissement*, s. l. n. d. Ces deux ouvrages, publiés sans nom d'auteur, semblent bien être le résultat de la collaboration de Hermant et du recteur Gorin de Saint-Amour. Les jésuites, ainsi pourchassés, répondirent par la plume de l'un des leurs, dont les fonctions étaient bien faites pour en imposer, sinon à leurs adversaires, du moins au public. Le P. Caussin, confesseur du roi, fit paraître, en 1644, contre tous ces écrits, une *Apologie pour les religieux de la Compagnie de Jésus.* Mais le champion de la Sorbonne ne se tint point pour battu. Il composa rapidement une *Response de l'université de Paris à l'apologie pour les jésuites qu'ils ont mise au jour sous le nom du P. Caussin.* Elle porte la date de 1644. Pourtant le titre même ajoute : « imprimée par l'ordre de la même université, pour servir au jugement tant de la requeste présentée à la Cour le 7 décembre 1644, que des précédentes. » De plus elle se complète de deux extraits des registres du parlement datés des 5 et 7 janvier 1645. Elle parut donc dans les premiers jours de cette dernière année.

Mais la polémique se croisait dans les sens les plus divers. Arnauld venait de publier son traité *De la fréquente communion.* Ce fut alors un véritable déluge d'attaques. Dans le nombre, Hermant nota les *Remarques judicieuses sur le livre de la fréquente communion*, 1644, que l'on attribue tantôt au prêtre François Renard, tantôt au P. de La Haye, tantôt, avec plus de probabilité, au P. Sesmaisons. C'est contre cet ouvrage qu'il publie, en 1644, une *Apologie pour M. Arnauld docteur de Sorbonne, contre un libelle intitulé : Remarques judicieuses.* En même temps, sur le fond de la doctrine, il essayait de mettre les jésuites en opposition avec eux-mêmes. C'est l'objet des *Réflexions du sieur du Bois sur divers endroits du livre de la fréquente communion du P. Péteau*, Paris, 1644. A la même controverse se rapportent encore deux autres ouvrages qui lui sont attribués par Moréri : *Response à la remontrance à la reine du P. Yves, capucin*, 1644, et *Défense des prélats approbateurs du livre de la fréquente communion*, s. l. n. d. Mais il est difficile d'établir la part exacte qui revient à Hermant dans la composition de tous ces ouvrages, rédigés plus ou moins en commun par tout le groupe des « arnaldistes ».

Il en est de même pour les ouvrages qui suivent et qui représentent un aspect tout différent, mais non moins instructif, de la lutte de l'université contre la Compagnie de Jésus. C'est d'abord la *Réponse aux moyens d'opposition que les jésuites ont fait signifier aux prieur, docteurs et bacheliers de la maison de Sorbonne*, lundi 24 décembre 1646, pour empêcher la clôture de la rue des Poirées, 1647. Puis le *Mémoire apologétique pour les recteur, procureurs, etc., de l'université de Paris contre l'entreprise des Hibernois*, 1651. Enfin, les *Faussetez contenues dans une requeste présentée au parlement par M. Amyot*, 1651. Ces écrits, qui tendent à défendre surtout les intérêts matériels et les privilèges de l'université, durent être rédigés en collaboration avec Gorin de Saint-Amour. Mais ces soucis matériels ne détournaient pas Hermant de ses devoirs essentiels de recteur. En 1648, il promulguait une ordonnance sur la discipline des études, en particulier des études philosophiques. Cette ordonnance fixe le règlement des cours en même temps que la conduite à suivre dans la tenue des collèges. Ici encore, le recteur marque ses préférences et ses antipathies. Il critique ouvertement les méthodes de la Compagnie de Jésus, même sur des points de détail, comme sur la question des comédies que peuvent jouer les étudiants.

A ce moment, le parti janséniste est fortement organisé, dans l'université et au dehors. L'affaire des « cinq propositions » permet de compter les « disciples de saint Augustin ». Hermant reste l'un des plus actifs. Il publie en 1650 la *Défense des disciples de saint Augustin contre un sermon du P. Bernage, jésuite*; en 1651, la *Réponse à un écrit du P. Mathieu, jésuite, publié à Dijon contre les lettres qu'il attribue au P. Parisot de l'Oratoire.* Puis il se retourne contre des adversaires d'un autre genre. Un ancien chanoine d'Amiens, passé au protestantisme, Jean Labadie, avait lancé, on

devine dans quel esprit, son *Grand chemin du jansénisme au calvinisme*, Montauban, 1651. Hermant, sous le pseudonyme de sieur de Saint-Julien, lui répond par la *Défense de la piété et de la foy de la sainte Église catholique, apostolique et romaine contre les mensonges impiétez et blasphèmes de Jean Labadie, apostat*, Paris, 1651. Toujours pour laver les jansénistes de l'accusation de calvinisme, il donne l'année suivante *Fraus calvinistarum retecta, sive catechismus de gratia ab hæreticis Samuelis Maresii corruptelis vindicatus, theologicis aliquot epistolis Hieronymi ab Angeloforti ad Jacobum de Sainte-Beuve.* Cet ouvrage était dirigé contre Samuel des Marets, ministre de Groningue, qui avait essayé la même démonstration que Labadie.

La nomination de Nicolas Choart de Buzenval au siège de Beauvais, en 1651, vint ouvrir à Hermant un nouveau champ d'action. Ce prélat partageait toutes les idées du parti janséniste. Le recteur de l'université devint son homme de confiance, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune. Dès 1653, il publie un *Discours chrétien sur l'établissement du bureau des pauvres à Beauvais*, qui eut du retentissement bien au delà des limites du diocèse et qui fut plusieurs fois réimprimé. Il s'occupe de l'administration diocésaine et de la conduite du séminaire et s'attire par là des oppositions qui allaient trouver occasion de se manifester. La querelle janséniste venait de se rouvrir avec le procès d'Arnauld. Hermant prend une part importante aux délibérations de l'université sur cette affaire et défend éloquemment, mais inutilement, la personne et les idées de son ami. Il est mêlé de très près à tout le mouvement d'où sortent les *Provinciales*. Aussi lui attribue-t-on un rôle dans la série des publications qui accompagnent les *Petites Lettres*. Il aurait eu part, avec Pascal et Périer, à la rédaction du *Factum pour les curés de Paris contre l'Apologie des casuistes*, Paris, 1658; du *Factum pour les curés de Rouen*, 1569, contre la même apologie. Il est certainement le rédacteur de la *Requête de trois cents curés du diocèse de Beauvais*, 1658, présentée à Choart de Buzenval contre l'œuvre du P. Pirot. De même on retrouve sa plume, ses idées et ses passions dans les nombreux mandements et ordonnances de son évêque sur le sujet des casuistes. Mais la condamnation d'Arnauld et son exclusion de la faculté de théologie furent pour lui un coup sensible. Aussi dit-il adieu à l'université et renonça-t-il volontairement aux privilèges de la maison et société de Sorbonne.

D'autres épreuves l'attendaient. Le chapitre de Beauvais, se mettant résolument en opposition avec l'évêque, dressa un statut qui exigeait de ses membres la signature de la bulle d'Alexandre VII et du formulaire de l'Assemblée du clergé relatifs aux cinq propositions. Hermant et quelques autres chanoines, conseillers de Choart, refusèrent cette signature. Après un procès fertile en incidents, ils furent de ce fait exclus du chapitre et privés de leurs bénéfices par un arrêt du conseil en date du 21 juillet 1659. Hermant chercha des consolations dans la retraite et dans l'étude de l'antiquité chrétienne. Il publie, en 1656, la *Traduction d'une épistre de S. Basile à des solitaires qui avaient été persécutez par les ariens*, et, en 1658, le *Traité de la providence composé par S. Chrysostome pendant son exil pour l'édification de ceux qui avoient esté scandalisez des afflictions de l'Église.* Ce n'étaient là que des travaux préparatoires. L'exemple de Le Nain de Tillemont, alors réfugié à Beauvais, et peut-être aussi, comme l'affirme Sainte-Beuve après Ellies Dupin, ses manuscrits le poussent à des œuvres plus approfondies. C'est d'abord une *Vie de S. Jean Chrysostome*, par le sieur Ménart (anagramme de Hermant), qui paraît en 1664 ; la *Vie de S. Athanase*, en 1672 ; la *Vie de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze*, en 1674 ; enfin la *Vie de S. Ambroise*, en 1678. Ces ouvrages, qui eurent un grand succès, forment une véritable histoire de l'Église au temps des grands docteurs. Pagi s'en est souvent inspiré dans ses *Critica in Baronium*.

A cette époque, Clément IX avait rendu, provisoirement au moins, la paix à l'Église. Hermant avait été réintégré dans ses fonctions et revenus, le 31 octobre 1668. Mais il n'oubliait ni ses études, ni l'intérêt pratique qu'elles pouvaient avoir. Il avait publié, en 1668, en collaboration avec Arnauld, et sous leur double prénom d'Antoine Godefroi, un petit traité de *La conduite canonique de l'Église pour la réception des filles dans les monastères.* Il y ajoutait, en 1673, une traduction des *Ascétiques, ou traittez spirituelz de S. Basile le Grand*, publiée cette fois sous son nom. Enfin, en 1690, paraissaient les trois volumes de ses *Entretiens spirituelz sur S. Mathieu.* Ces ouvrages semblent avoir été composés plus spécialement pour les religieuses de Port-Royal, auxquelles Hermant s'intéressait au point que Moréri lui attribue l'*Éloge de la mère Angélique de S. Jean Arnauld*, qui se trouve dans le Nécrologe de Port-Royal. Il était du reste en relations d'amitié avec les hommes les plus éminents de l'Église de France : Bossuet et du Cange étaient en correspondance avec lui. Mais, depuis la mort de Choart de Buzenval, en 1679, il n'exerçait plus aucune action directe dans le diocèse de Beauvais. Il vécut dans le silence et la retraite jusqu'à sa mort, survenue, à Paris, le 11 juillet 1690.

Il avait laissé de nombreux manuscrits, dont quelques-uns ont vu le jour. En 1693, Auger publiait, à Lille, une *Clavis ecclesiasticæ disciplinæ*, remaniée par l'éditeur, et pour cela, déclarée indigne d'Hermant par les critiques contemporains. Il en fut de même pour la *Tradition de l'Église sur le silence chrétien et monastique*, donnée par Muguet en 1697. Tout récemment, M. Gazier publiait les *Mémoires de Godefroi Hermant sur l'histoire ecclésiastique du XVIIe siècle*, 6 vol., Paris, 1905-1910. Enfin, son *Histoire de Beauvais et du Beauvaisis*, restée manuscrite (Bibliothèque nationale, fonds français, n^{os} *8579-8583*), a été largement utilisée par tous ceux qui depuis se sont occupés du même sujet.

A. Baillet, *La vie de Godefroy Hermant*, Amsterdam, 1717; Mézenguy, *Idée de la vie et de l'esprit de messire Nicolas Choart de Buzenval*, Paris, 1717; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. III, p. 127 sq.; t. IV, p. 227 sq.; C. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*, p. 150 sq.; J. Gaillard, *Un prélat janséniste : Choart de Buzenval*, Paris, 1902; Bliard, *Études religieuses* des Pères de la Compagnie de Jésus, 1908, p. 637-664; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1837; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 497-499.

A. HUMBERT.

2. HERMANT Jean, historien, né à Caen en février 1650, mort en octobre 1725. Cet ecclésiastique, curé de Saint-Pierre de Maltrot et chanoine de Bayeux, composa de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *Histoire des conciles contenant en abrégé ce qui s'est passé de plus considérable dans l'Église. Ensemble les canons de l'Église, l'abrégé chronologique de la vie des papes et leurs décisions. Avec des notes pour l'intelligence des canons obscurs et difficiles ou qui méritent quelques observations particulières. Les déclarations des Assemblées générales du clergé de France sur les points de discipline et celles du roy sur la même matière ou pour le maintien de la juridiction ecclésiastique. Avec les édits et déclarations touchant les mariages*, in-12, Rouen, 1695; 4 in-12, 1704; 4e édit., 1730; cf. *Mémoires de Trévoux*, 1704, p. 1735-1743; *Histoire des ordres religieux et des congrégations régulières et séculières de l'Église, avec l'éloge et la vie en abrégé de tous les patriarches et de ceux qui y ont mis la réforme selon*

l'ordre des temps; le catalogue de toutes les maisons et couvens de France, le nom des fondateurs et fondatrices et les années de leur fondation, in-8°, Rouen, 1697; 4 in-12, Rouen, 1710; *Histoire des religions ou ordres militaires de l'Église et des ordres de chevalerie*, in-12, Rouen, 1698, 1725; cf. *Acta eruditorum, Supplementum*, Leipzig, t. III, p. 532-585; *Histoire du diocèse de Bayeux*, Ire *partie, contenant l'histoire des évêques, avec celle des saints, des doyens, et des hommes illustres de l'église cathédrale ou du diocèse*, in-4°, Caen, 1705; les deux autres parties que devaient comprendre cette histoire n'ont pas été imprimées; cf. *Mémoires de Trévoux*, 1706, p. 1117-1132; *Histoire des hérésies et des autres erreurs qui ont troublé l'Église et de ceux qui en ont été les auteurs, avec un traité qui résout plusieurs questions générales touchant l'hérésie, traduit du latin d'Alphonse de Castro*, 3 in-12, Rouen, 1712; dans la 3e édition, 4 in-12, Rouen, 1717, un volume a été ajouté pour l'histoire du schisme d'Angleterre, et a pour titre : *Religion anglicane;* cf. *Mémoires de Trévoux*. En outre Jean Hermant, à la demande de M. de Pibrac, vicaire général du diocèse de Bayeux, fit imprimer : *Homélies sur les évangiles de tous les dimanches de l'année pour le soulagement de ceux qui sont chargés de la conduite et de l'instruction des âmes*, 2 in-12, Rouen, 1705; *Sermons sur les mystères avec plusieurs panégyriques des saints*, 2 in-12, Rouen, 1716.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. v *b*, p. 630; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 91; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1196-1198.

B. HEURTEBIZE.

HERMAPHRODITE. On nomme ainsi, en histoire naturelle, un être qui réunit en soi les deux sexes; plusieurs plantes sont dans ce cas. Au sens humain, voici comment le définit J. Antonelli, *Medicina pastoralis*, t. I, n. 150 sq. : *Hermaphrodita, stricto sensu, dicitur qui simul habet organa essentialia generationis maris et feminæ bene evoluta*. En ce sens, ajoute-t-il, *veri hermaphroditæ, ita intellecti, in specie humana minime exstant. Verum quidem est in specie humana aliquando inventum fuisse hermaphroditismum completum; at hoc tantum in partibus exterioribus corporis apparebat, intus vero reliqua organa deerant; quapropter hermaphroditismus tantum apparens erat et non realis.* L'étude de ces phénomènes rentre de soi dans la tératologie humaine. Toutefois, comme la discipline ecclésiastique s'est plus d'une fois occupée de cette question, il peut être utile d'en traiter au moins brièvement. Les anciens, dont on peut voir de nombreuses citations dans les auteurs, par exemple, dans la *Bibliotheca canonica* de Ferraris, croyaient à l'existence de vrais hermaphrodites, mais surtout dans les pays lointains comme la Floride, sur laquelle couraient les récits les plus invraisemblables. Cependant, la science même que l'on nomme la tératologie ne s'expliquerait pas si quelques êtres anormaux et dont l'existence a été bien contrôlée n'avaient pas quelquefois apparu. L'apparition de ces êtres anormaux suffit à expliquer que la discipline s'en soit occupée. Ce qu'elle a considéré, ce sont moins les êtres dans leur constitution intime que dans leurs apparences. Ces apparences justifiaient une réglementation pratique.

Ferraris donne lui-même, à côté de sa crédulité, le vrai sens des lois sur l'hermaphroditisme : il ne le définit pas par ses caractères intimes, mais par l'extérieur : *Hermaphroditi, seu androgyni sic dicuntur eo quod in ipsis uterque sexus appareat. Bibliotheca canonica*, au mot *Hermaphroditus*, n. 1. Des hermaphrodites apparents ont été constatés à notre époque, c'est-à-dire des êtres humains chez qui apparaissent à la fois des caractéristiques de l'un et de l'autre sexe, non pas toutes les caractéristiques, mais quelques-unes. Qu'il s'agisse de ce qu'Antonelli nomme *androgynia* et dont les médecins relatent plusieurs exemples récents, par exemple, deux cas connus en 1869; ou *gynandria*, dont deux furent aussi constatés en 1864 et 1865; ou *hermaphroditismus neuter*, et dont le savant Orfila, entre autres, a étudié un phénomène célèbre, sans compter beaucoup d'autres exemples que l'on rencontre ici ou là, l'hermaphroditisme apparent, celui seul dont s'occupe la discipline ecclésiastique, a existé et il existe encore.

Au point de vue canonique, l'hermaphrodite est considéré comme irrégulier en vue de l'ordination. Monacelli, *Formularium*, part. III, tit. I, form. 36, n. 30. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. II (1906), n. 80, n. 2 : *judicio medicorum definiendum est quis sit verus ordinandi sexus. Quod si medici in favorem sexus virilis certam ferunt sententiam, non obstante exstrinseca quadam apparentia in contrarium hujusmodi hermaphroditus saltem capax* VALIDÆ *ordinationis est dicendus, licet tanquam monstruosus inter* IRREGULARES *recenseri soleat...* — S'il s'agit de mariage, il faut s'en remettre à l'avis des médecins, et le mariage pourrait même parfois être frappé de nullité pour impuissance. Voir la cause introduite devant la S. C. du Concile, le 22 décembre 1898, dans *Analecta ecclesiastica*, 1899, p. 239 sq. — Quant à la profession religieuse, on peut lire en particulier dans Schulte et Richter, *Canones et decreta concilii Tridentini*, dans les notes et décisions de la S. C. du Concile à la suite du c. XVII, sess. XXV, *De regularibus*, n. 4, toute une dissertation rédigée et la solution de la S. C. touchant un cas précis et concret et de laquelle résulte que l'hermaphroditisme peut entraîner la nullité de la profession. *Dubium professionis*, 22 novembre 1721, Schulte et Richter, *op. cit.*, p. 421-422. — Le *Codex juris canonici* ne s'occupe pas des hermaphrodites.

La question de la réalité et des caractères de l'hermaphroditisme est avant tout une question médicale sur laquelle il faut interroger les ouvrages des médecins comme Debierre, Brouardel, Béclard, P. Garnier, L. Guinard, etc. Quant à la législation canonique, consulter les commentateurs des Décrétales sur le titre *De corpore vitiatis*, Décrétales, l. I, tit. XX, par exemple, Schmalzgruber, Sanchez, Pignatelli, t. IV, consult. XXXIV, et une longue dissertation avec citations abondantes de canonistes dans Monacelli, *Formularium*, part. III, tit. I, form. 36, n. 24-31; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, au mot *Hermaphroditus*.

A. VILLIEN.

HERMAS. — I. Sa personne. II. Son ouvrage. III. Sa doctrine.

I. SA PERSONNE. — 1° *Autobiographie.* — On ne sait de l'auteur du *Pasteur* que ce qu'il a dit de lui-même dans son ouvrage. Et voici les quelques renseignements qu'il donne. Son nom est Hermas; c'est ainsi qu'il se désigne à plusieurs reprises. *Vis.*, I, 1, 4; 2, 2; 4, 3; II, 2, 2. Esclave de naissance, vendu à Rome à une femme nommée Rhoda, il dut être affranchi par elle. Marié, père de famille, mais commerçant peu scrupuleux, il réussit à s'enrichir; car, porté au mensonge et à la dissimulation, il avoue n'avoir jamais dit la vérité. *Mand.*, III, 3, 3. La fortune jeta le désordre dans sa famille; lui-même devint un grand pécheur, *Mand.*, IV, 2, 3; sa femme fut une mauvaise langue et ses fils tournèrent mal au point de renier leur foi et de dénoncer leurs parents. *Vis.*, II, 2, 2. Il perdit sa fortune, *Vis.*, I, 3, 1; II, 3, 2; III, 6, 7, et il ne lui resta plus qu'un champ à cultiver sur la route de Rome à Cumes. *Vis.*, III, 1, 2; IV, 1, 2. Il était donc chrétien ainsi que toute sa famille, mais ils avaient tous péché et devaient faire pénitence pour se relever; et c'est ce qu'ils firent. Comment donc fut-il amené à écrire le *Pasteur?*

Un jour, comme il longeait le Tibre, il aperçut Rhoda, qu'il aimait comme une sœur, se baignant dans le fleuve; il lui tendit la main pour l'aider à sortir de l'eau, non sans se dire à lui-même : « Que je serais

heureux d'avoir pour épouse une femme de cette beauté et de ce mérite ! » Pensée mauvaise pour un homme marié et père de famille; il devait en faire pénitence. Un peu plus tard, comme il se rendait à Cumes, il fut transporté par l'Esprit de Dieu dans un endroit inaccessible; et là il vit dans le ciel Rhoda, qui lui apprit que Dieu était irrité contre lui à cause de sa mauvaise pensée. « Prie le Seigneur, lui dit-elle, et il guérira tes péchés, ceux de ta maison et de tous les tiens. » Réfléchissant alors au moyen d'apaiser Dieu et d'assurer son salut, il eut successivement, à intervalles plus ou moins longs, la vision quatre fois répétée d'une femme, qui représentait l'Église, qui lui lut et lui confia un livre, avec l'ordre de le transcrire en double exemplaire, l'un pour Clément, qui, selon le devoir de sa charge, devait le transmettre aux villes étrangères, l'autre pour Grapta, qui devait en instruire les veuves et les orphelins. *Vis.*, II, 4, 3. Lui-même devait l'interpréter à Rome avec ceux qui présidaient à l'Église. Dans la suite, ce fut la visite d'un homme qu'il reçut; celui-ci, habillé en pasteur, la besace à l'épaule et la houlette à la main, se dit chargé de lui rappeler les visions qu'il avait eues et de lui faire écrire des préceptes et des similitudes : c'était l'ange de la pénitence, *Vis.*, V : de là le livre du *Pasteur*.

Tels sont les renseignements autobiographiques fournis par Hermas sur sa vie et sur l'origine de son ouvrage. Il se présente donc comme un contemporain du pape saint Clément, à la fin du Ier siècle. Mais qu'y a-t-il de vrai dans tout cela ? Hermas s'est-il imaginé avoir eu ces visions? A-t-il voulu faire croire qu'il les avait eues réellement ? N'a-t-il pas plutôt recouru à un simple artifice littéraire pour faire entendre d'une manière saisissante la leçon de morale qu'exigeait une période de relâchement ? Sa personne est restée dans une ombre discrète; mais, en revanche, son livre a joui, dès la seconde moitié du IIe siècle, d'une assez grande célébrité; car il fut lu publiquement dans les églises, tout au moins à titre d'instruction et d'édification, et il passa même, aux yeux de quelques Pères, pour un livre inspiré. Il importe donc de savoir ce qu'en pensa l'antiquité chrétienne.

2° *Tradition primitive chez les grecs.* — Le *Pasteur* a été connu, apprécié et cité par certains Pères grecs. Saint Irénée, par exemple, en a reproduit un passage, en le faisant précéder de ces mots assez significatifs : καλῶς εἶπεν ἡ γραφή. *Cont. hær.*, IV, 20, 2, *P. G.*, t. VII, col. 1032. De même Clément d'Alexandrie, qui admet la réalité et le caractère divin des révélations d'Hermas, cite fréquemment le *Pasteur* et le qualifie d'Écriture. *Strom.*, I, 17, 29; II, 1, 9, 12, 13; VI, 15, *P. G.*, t. VIII, col. 800, 928, 933, 980, 994; t. IX, col. 357. Mais ni saint Irénée, ni Clément d'Alexandrie ne disent formellement qu'Hermas ait été un contemporain des apôtres. Origène, au contraire, qui croit à l'inspiration du livre, identifie son auteur avec l'Hermas nommé dans l'Épître aux Romains : *Puto quod Hermas iste* (celui de l'Épître aux Romains) *sit scriptor libri illius, qui Pastor appellatur, quæ scriptura valde mihi utilis videtur et, ut puto, divinitus inspirata. In Rom.*, X, 31, *P. G.*, t. XIV, col. 1282. Il n'ignore pourtant pas que son opinion n'est pas celle de tout le monde, *In Matth.*, XIV, 21, *P. G.*, t. XIII, col. 1240, et que certains ont peu d'estime pour cet ouvrage. *De princ.*, IV, 11, *P. G.*, t. XI, col. 365. Quatre fois même, quand il en parle, il use de cette précaution oratoire : *Si cui tamen placeat eum legere* ou *recipere*. *P. G.*, t. II, col. 823-826. Il n'y avait donc pas unanimité chez les grecs, du temps d'Origène, sur la question de savoir s'il fallait tenir pour inspiré le livre du *Pasteur*, mais on s'accordait à lui reconnaître une utilité et une valeur morale de quelque importance. Au commencement du IVe siècle, Eusèbe constatait qu'il était lu publiquement dans les églises et servait à l'instruction des catéchumènes, mais que certains mettaient en doute son inspiration. Dans ces conditions, il le retranche des ὁμολογουμένα avec les Πράξεις Παύλου, l'Ἀποκάλυψις Πέτρου, l'Ἐπιστολὴ Βαρνάβα et les Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων, *H. E.*, III, 3, *P. G.*, t. XX, col. 217; il le range parmi les νόθα. *H. E.*, III, 25, *ibid.*, col. 269. Plus tard saint Athanase, tout en l'excluant lui aussi du canon des Écritures, *De decr. Nic. syn.*, 18, *P. G.*, t. XXV, col. 456, le range parmi ceux qu'on doit lire aux catéchumènes : « Pour plus d'exactitude, écrit-il, je suis obligé de dire que nous avons d'autres livres qui ne sont point dans le canon, mais qui, selon l'institution des Pères, doivent être lus à ceux qui veulent être instruits des maximes de la foi. » Et il signale, parmi ces derniers, le *Pasteur* ainsi que des livres de l'Ancien Testament, tels que la *Sagesse de Salomon*, la *Sagesse de Sirach*, *Esther*, *Judith*, *Tobie*, qui n'étaient pas encore reçus dans le canon des Écritures par un consentement unanime. *Epist. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437. Il n'hésite pas, quant à lui, à s'appuyer sur le *Pasteur* pour réfuter les ariens qui l'exploitaient à leur profit. *De incarnatione Verbi*, 3, *P. G.*, t. XXV, col. 101. Didyme l'Aveugle cite de même *Vis.*, III, 2, 8, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1141. L'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthæum* (fin du IVe siècle), XIX, 28, homil. XXXIII, *P. G.*, t. LVI, col. 820, cite *Sim.*, IX, 15. Il est à noter que, dans le *Codex Sinaiticus*, le *Pasteur* se trouve avec l'Épître du pseudo-Barnabé à la suite des livres du Nouveau Testament. Somme toute, jusqu'au IVe siècle, le *Pasteur* d'Hermas a joui parmi les grecs d'une grande autorité, puisqu'on en faisait la lecture publique et qu'on s'en servait pour l'instruction des catéchumènes. Mais bientôt son influence décline. Il est pourtant encore cité par quelques écrivains. Et tandis que Nicéphore l'exclut de la liste des livres canoniques, l'interprète éthiopien en a fait un si grand cas qu'il le regarde comme de la main de saint Paul. Voici, en effet, ce qu'on lit en appendice dans la version éthiopienne, traduite en latin par Antoine d'Abbadie dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 1860, t. II : *Finitæ sunt visiones et mandata et similitudines Hermæ, qui est Paulus.*

3° *Tradition primitive chez les latins.* — Beaucoup moins favorable a été le jugement chez les latins. Vers 180, l'auteur du fragment de Muratori attribue formellement le *Pasteur* au frère du pape Pie, et refuse d'admettre son caractère inspiré : *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris, in urbe Roma, Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo, fratre ejus. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo, neque inter prophetas completum* (completos) *numero, neque inter apostolos in fine temporum potest.* Tertullien, encore catholique, la traitait, il est vrai, de *scriptura*, *De orat.*, 16, *P. L.*, t. I, col. 1172; mais, devenu montaniste, il le qualifia de *Pastor mæchorum* et le repoussa comme un livre apocryphe, *De pudicit.*, 11, 20, *P. L.*, t. II, col. 1000, 1021; sans nul doute parce que la pénitence y était accordée aux adultères, et vraisemblablement parce que le pape Zéphirin avait dû s'appuyer sur le *Pasteur* pour décider l'admission des adultères à la pénitence. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1903, p. 228. Mais cela n'empêcha point l'auteur du *De aleatoribus*, c. IV, édit. Hartel, t. III, p. 96, de le citer comme Écriture. Au commencement du IVe siècle, le décret attribué au pape Pie par le pseudo-Isidore en appelait à Hermas pour réfuter les quartodécimans. Hardouin, t. I, col. 95; Mansi, t. I, p. 672. C'est qu'en effet on prétendait alors que la célébration de la Pâque le dimanche avait été prescrite par l'ange à Hermas. Et le *Liber pontificalis*, dans la notice consacrée au pape Pie, s'est fait l'écho de cette tradition : *Sub hujus*

episcopatum, Hermis librum scripsit, in quo mandatum continet quod ei præcepit angelus Domini, cum venit ad eum in habitu pastoris, et præcepit ut Pascha die dominico celebraretur. Liber pontificalis, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 132. Mais, d'une part, le *Pasteur* ne contient pas la moindre allusion à la Pâque, et, d'autre part, l'usage romain de célébrer la Pâque le dimanche était antérieur au pape Pie, puisque, au témoignage de saint Irénée, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 24, *P. G.*, t. XX, col. 505, Hygin, Télesphore et Xyste le pratiquaient déjà. Le *Liber pontificalis*, qui confond l'auteur du *Pasteur* avec le livre lui-même, s'accorde du moins, quant à la date, avec le fragment de Muratori. Ce titre *Liber Pastoris* a fait croire à quelques écrivains que *Pastor* était un nom d'auteur. L'auteur du poème contre Marcion présente déjà cette confusion, *Adv. Marc.*, III, 9, *P. L.*, t. II, col. 1078; et Rufin tout autant, *In symb.*, 38, *P. L.*, t. XXI, col. 374, ainsi que plus tard (vers. 530) l'auteur de la *Vie de sainte Geneviève*. *Acta sanctorum*, januarii t. I, p. 139. Saint Jérôme, après avoir rappelé les témoignages d'Origène et d'Eusèbe, affirme que le *Pasteur* était presque inconnu chez les latins, *De vir. ill.*, 10, *P. L.*, t. XXIII, col. 625; qu'il ne faisait point partie du canon, *Præf. in libr. Sam. et Malach.*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 556; et il accuse Hermas de folie ou de sottise au sujet de ce qu'il avait dit relativement à l'ange *Tyri* (Thegri). *In Habac.*, I, 14, *P. L.*, t. XXV, col. 1286. On en appelait encore malgré tout au *Pasteur;* c'est ainsi que Cassien s'appuyait sur lui pour soutenir que chaque homme a deux anges. *Collat.*, VIII, 17; XIII, 12, *P. L.*, t. XLIX, col. 750, 929. Mais saint Prosper répliquait à Cassien : *Nullius auctoritatis est testimonium, quod disputationi suæ de libello Pastoris inseruerit. Cont. Collat.*, XIII, 6, *P. L.*, t. LI, col. 250. Le Pasteur se trouve cité dans l'appendice de la liste des Livres saints reproduite dans le *Codex Claromontanus;* mais le décret de Gélase, Hardouin, t. II, col. 941; Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, 1868, t. I, p 463, le rejette parmi les apocryphes. Il ne resta pourtant pas inconnu; il fut même utilisé encore dans l'Église latine, comme en témoignent, vers 530, l'auteur de la *Vie de sainte Geneviève*, qui cite un passage selon la version latine du manuscrit palatin, *Acta sanctorum*, januarii t. I, p. 139, et Sedulius Scotus, au IXe siècle, qui partageait l'opinion d'Origène sur le caractère inspiré de ce livre. *Collect. ad Rom.*, XVI, 14, *P. L.*, t. CIII, col. 124. Quelques manuscrits contiennent la version latine du *Pasteur* parmi les livres de l'Ancien Testament. Des auteurs du moyen âge en citèrent quelques passages.

4° *La critique moderne.* — Du XVIe siècle à la moitié du XVIIIe, la plupart des critiques continuèrent à voir dans Hermas un contemporain des apôtres et plaçaient la date du *Pasteur*, les uns avant la ruine de Jérusalem, les autres vers l'an 92. Mais, en 1740, la découverte et la publication du fragment de Muratori, si précis relativement à l'époque où vécut et écrivit Hermas, firent abandonner cette opinion par la plupart des critiques. On admit qu'Hermas n'avait vécu qu'au IIe siècle. Et c'est aujourd'hui l'opinion à peu près unanime. Mais à ce compte, dit-on, l'auteur du *Pasteur* nous a trompés en se donnant comme le contemporain du pape Clément. Rien de plus vrai. Or, en dehors du témoignage si formel du fragment de Muratori, il y a des raisons internes qui favorisent l'opinion nouvelle. A considérer, en effet, les idées du *Pasteur*, sa composition vers le milieu du IIe siècle, note Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 91, est sinon hors de conteste, du moins très vraisemblable. « Le *Pasteur* se complaît si fort à traiter la grave question du pardon des péchés graves, il y déploie une si étonnante insistance, qu'on se prend naturellement à penser qu'Hermas est au courant et tient compte des premiers pas au moins de l'agitation montaniste. En tout cas, les gnostiques, pour lui, sont déjà l'ennemi. » L'auteur écrit pendant une longue période de paix, qui semble bien être celle d'Antonin le Pieux (138-161); le sens chrétien s'est affaibli chez beaucoup de fidèles; l'esprit du monde reprend de l'empire. *Vis.*, II, 2, 3. Une tempête a précédé ce calme, et les circonstances signalées, *Sim.*, IX, 28, désignent la persécution de Trajan (98-117) plutôt que celle de Domitien (81-96). L'Église se trouve dans un état de crise morale ou de relâchement, qui nécessite un retour à une discipline sévère pour assurer le salut de ses membres. Les apôtres sont morts, *Vis.*, III, 5, 1; *Sim.*, IX, 15, 4; on n'est donc plus aux temps apostoliques.

Si Hermas nous a trompés sur la date, faut-il récuser toute son autobiographie ? Comment accorder ce qu'il dit de lui-même avec l'idée qu'en donne son livre ? Certes, tous les détails cadrent admirablement avec la tendance de l'ouvrage, et laissent l'impression d'une histoire vraie. Hermas et sa maison figurent les plaies de l'Église; aussi est-il visé le premier, ainsi que les siens, par l'appel à la pénitence. La forme apocalyptique qu'il donne à son ouvrage n'a pas lieu d'étonner. Ce n'est l'œuvre ni d'un naïf, ni d'un imposteur. Mgr Freppel, qui s'en tient malgré tout à l'opinion ancienne quant à la date, écrit : « J'incline à penser que nous sommes en présence d'un traité didactique, d'une sorte de trilogie morale qui, sans se donner pour une révélation proprement dite, se développe sous la forme d'une apocalypse, dans une série de communications entre le ciel et la terre. » *Les Pères apostoliques*, 4e édit., Paris, 1885, p. 269. Et c'est encore ici, note Bardenhewer, *op. cit.*, p. 92, une de ces fictions, un de ces artifices littéraires, que goûte et prodigue la littérature des apocryphes, et dont la critique ne saurait être dupe.

Signalons pourtant une troisième opinion, celle de Gaâb, *Der Hirt des Hermas*, Bâle, 1866, et de Th. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868, d'après laquelle le *Pasteur* n'aurait été composé ni par le frère du pape Pie, ni par l'Hermas de l'Épître aux Romains, mais par un personnage de même nom, contemporain du pape saint Clément. Ce fut aussi l'opinion de Peters, *Theolog. Litiraturblatt*, 1869, p. 854 sq., de Mayer, *Die Schriften der apost. Väter*, 1869, p. 255 sq., de Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, 1875, t. III, p. 298, et de Nirschl, *Patrologie*, 1881, t. I, p. 80-88. D'après Salmon, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 912-921, cet Hermas aurait été un prophète comme Quadrat, et son ouvrage ne serait autre qu'un spécimen de l'enseignement des prophètes au début du IIe siècle.

Quant à l'opinion de Champagny, *Les Antonins*, Paris, 1863, t. I, p. 134, n. 1; t. II, p. 347, n. 3, partagée par dom Guéranger, *Sainte Cécile*, 2e édit., p. 132 sq., 197 sq., et d'après laquelle le *Pasteur* aurait deux auteurs, l'Hermas de l'Épître aux Romains pour les *Visions*, et le frère du pape Pie pour les *Préceptes* et les *Similitudes*, elle ne mérite pas, dit Funk, *Opera Patr. apostol.*, Proleg., p. CXX, d'être réfutée, tellement s'impose l'unité d'auteur.

E. Spitta a cru remarquer que le *Pasteur* avait été composé sous Claude (41-54) ou même auparavant par un juif, mais qu'il avait été interpolé en beaucoup d'endroits par un chrétien, vers l'an 130. *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Gœttingue, 1896, t. II, p. 241-447. Daniel Völter, *Die Visionen des Hermas, die Sybille und Clemens von Rom*, 1900, et H. A. van Bakel, *De compositie van den Pastor Hermæ*, 1900, ont plus ou moins adhéré à ce sentiment, qui doit être absolument rejeté. Voir Funk, dans *Theologische Quartalschrift*, 1899, p 321-360. Cf. A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, 1912, p. XXXIX-XLVI.

C'est donc au témoignage du fragment de Muratori, corroboré d'ailleurs par des arguments d'ordre interne, qu'il convient de s'en tenir avec Lipsius, *Bibellexikon*, 1871, t. III, p. 20 sq. ; Heyne, *Quo tempore Hermæ Pastor scriptus sit*, Kœnigsberg, 1872 ; Behm, *Ueber den Verfasser der Schrift, welche den Titel « Hirt » führt*, Rostoch, 1876 ; Harnack, *Patrum apost. opera*, Leipzig, 1876, t. I, p. LXXVII sq. ; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 63 sq. ; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 224 ; A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, p. XXV-XXIX ; Funk, *Opera Patr. apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. CXVII sq. ; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 98-92.

Hermas fait allusion à l'amour des richesses ; bonne preuve que l'Église avait joui d'un temps de paix. Mais des persécutions avaient eu lieu ; il y eut des martyrs et aussi des apostats ; mais quelques chrétiens s'en tirèrent par la seule perte de leurs biens. Hermas lui-même avait été dénoncé par ses fils et ruiné; au moment de ses visions, il ne lui restait plus qu'un champ. Peut-être avait-il été, au temps de sa jeunesse, à l'âge de 30 ou 35 ans, l'une des victimes de la persécution de Domitien auxquelles Nerva, d'après Dion Cassius, 68, 2, avait fait rendre les biens confisqués. Dans ce cas, sous le règne d'Antonin le Pieux (138-161), contemporain du pape Pie (140-155), il aurait été plus que septuagénaire. Il écrit dans un temps où le gnosticisme existe, mais ne paraît pas encore un danger grave pour l'Église; il combat le relâchement des chrétiens, mais sans signaler des erreurs doctrinales. Le seul passage qui se rapporte à un enseignement gnostique est celui où il est question de ceux qui abusent de la chair, *Sim.*, V, 7; mais les faux docteurs visés par Hermas semblent appartenir encore à l'Église et n'en avoir pas été rejetés, comme ils ne tardèrent pas à l'être. Dans le passage plus particulièrement relatif aux gnostiques, *Sim.*, IX, 22, 2, il est encore question de fidèles, πιστοί, qui « veulent tout savoir et ne connaissent rien, » « être des maîtres, quand ils ne sont que des insensés. » Parmi eux beaucoup ont été rejetés, mais d'autres, reconnaissant leurs fautes, ont fait pénitence; à ceux qui restent la pénitence est proposée comme moyen de salut, car ils n'ont pas été mauvais, mais plutôt fous et sans esprit : οὐκ ἐγένοντο γὰρ πονηροί, μᾶλλον δὲ μωροὶ καὶ ἀσύνετοι. *Sim.*, IX, 22, 4. Ce n'est pas ainsi que se serait exprimé Hermas, si de son temps le gnosticisme avait été pour l'Église le danger qu'il devint peu après; il pouvait parler de la sorte avant l'explosion du gnosticisme vers le milieu du IIe siècle.

Était-ce un montaniste? Il n'y paraît guère, malgré certaines affinités de sa morale avec celle du montanisme. Il considère, en effet, l'Église comme étant en droit une société de saints, mais étant en fait un mélange de justes et de pécheurs; il regarde comme imminente la parousie du Seigneur; il a des visions et des révélations. Mais la solution d'Hermas diffère de celle du montanisme et porte la marque d'une date antérieure. Tandis que les montanistes refusaient le pardon aux grands pécheurs, Hermas leur accorde au moins une fois la pénitence et promet le salut aux pénitents. Montaniste, il n'aurait pas loué le mari d'une épouse adultère de la reprendre, si elle venait à faire pénitence, et il aurait condamné les secondes noces. Les montanistes ajoutaient des jeûnes aux jeûnes prescrits par l'Église; Hermas se contente de jeûner les jours de station, sans voir dans cette pratique une obligation et en insistant sur le côté spirituel du jeûne. Il y a donc dans le *Pasteur* moins de rigorisme que dans le montanisme, et il n'y a rien de ce qui est spécial au montanisme. A. Stahl, *Patristische Untersuchungen... III. Der « Hirt » des Hermas*, Leipzig, 1901, a même prétendu que l'auteur combattait les montanistes, mais il date son œuvre des années 165-170. Le témoignage du fragment de Muratori a plus d'autorité que les arguments de Stahl n'ont de valeur.

II. SON OUVRAGE. — 1° *Texte et versions.* — Le *Pasteur* a été composé en grec, mais le texte original ne nous est point parvenu dans son intégrité. Le premier quart, *Vis.*, I - *Mand.*, IV, 3, 6, se trouve dans le *codex Sinaiticus* de la Bible du IVe siècle, découvert en 1859; deux autres morceaux se trouvent dans un papyrus du Ve siècle rapporté de Fayoum et conservé à Berlin; un manuscrit du mont Athos, XIVe-XVe siècle, publié à Leipzig par Tischendorf, en 1856, le contient dans sa presque totalité; trois feuilles de ce manuscrit, comprenant *Mand.*, XII, 4, 7 - *Sim.*, VIII, 4, 3, et *Sim.*, IX, 15, 1, - 30, 2, dérobées par Constantin Simonide, ont été acquises par la bibliothèque de Leipzig. C'est à l'aide de ces manuscrits qu'ont été faites les éditions du texte grec par Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 1866; 2e édit., 1881; 3e, 1887; Gebhardt-Harnack, *Hermæ Pastor*, Leipzig, 1877. En 1880, Lambros découvrit au Mont-Athos un manuscrit contenant une partie du texte grec du *Pasteur* et il constata plus tard qu'il était la source du manuscrit de Leipzig. Robinson fit la collation du texte, *A collation of the Athos codex of the Shepherd of Hermas*, 1888, p. 25-29. Henner fut le premier qui utilisa ce manuscrit dans son édition des Pères apostoliques en 1891. Photographie par K. Lake. Oxford. 1907.

La même année, U. Wilcken découvrit une feuille manuscrite sur papyrus, du IVe siècle, reproduisant *Sim.*, II, 7-10; IV, 2-8, et il en publia le texte. *Tabeln zur älteren griechischen Paläographie*, Leipzig et Berlin, 1891, tab. III. Diels et Harnack rééditèrent et commentèrent ce fragment, trouvé au Fayoum et conservé au musée de Berlin, dans les *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1891, p. 427-431; Albert Ehrhard, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1892, p. 294-303, et K. Schmidt et W. Schubart, *Altchristliche Texte*, Berlin, 1910, p. 13-15. Une feuille de papyrus, contenant une courte citation de *Mand.*, XI, 9 sq., a été publiée par Grenfell et Hunt, en 1899. Des fragments de sept feuilles de papyrus ont été publiés par les mêmes savants papyrologistes, *The Amherst papyri II*, Londres, 1901, p. 195 sq. (*Vis.*, I, 2, 2-3, 1; III, 12, 3; 13, 3, 4; *Mand.*, XII, 1, 1, 3; *Sim.*, IX, 2, 1, 2, 4, 5; 12, 2, 3, 5; 17, 1, 3; 30, 1-4). Cf. A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, p. CIII. Un fragment (*Sim.*, X, 3, 3-6) a encore été publié par les mêmes. Cf. *ibid.*, p. CIII-CIV. Une feuille de parchemin, trouvée en Égypte et conservée à la bibliothèque municipale de Hambourg, du IVe au Ve siècle, contient la fin de *Sim.*, IV, et le commencement de *Sim.*, V. Cf. K. Schmidt et W. Schubart, dans les *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 28 octobre 1909; A. Lelong, *op. cit.*, p. XCV-CII. Un papyrus du VIe siècle donne le début de *Sim.*, VIII, 1, 1-12, publié par K. Schmidt et W. Schubart. *Altchristliche Texte*, p. 17-20.

Jusqu'en 1856, le *Pasteur* n'était connu que par une version latine, dite Vulgate, publiée pour la première fois par Lefèvre d'Étaples, *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, Paris, 1513, et reproduite dans leurs éditions des Pères apostoliques par Cotelier, Fell, Gallandi, Migne, Hefele. Hilgenfeld en a donné une édition critique insuffisante, *Hermæ Pastor*, Leipzig, 1873. Une autre version latine, dite palatine, en a été publiée par Dressel, à Leipzig, en 1857 et en 1863, puis par Hollenberg, à Berlin, en 1868, d'après un manuscrit du fonds palatin du Vatican, du XIVe siècle. Ces deux versions sont indépendantes l'une de l'autre; la première doit avoir suivi de près l'apparition de l'original grec; Tertullien parle du *Pastor*, non du Ποιμήν; la seconde, déjà connue de l'auteur de la *Vie de sainte Geneviève*, vers 530, remonte au Ve siècle et a eu très

vraisemblablement la Gaule pour berceau, Cf. I. Haussleiter, *De versionibus Pastoris Hermæ latinis*, Erlangen, 1884; Ph. Thielmann, dans *Archiv für lat. Lexikographie*, 1885, p. 176; Still, dans *Jahresberichit für Altertumswissenschaft*, 1887, t. XVII, p. 35.

En 1860, Antoine d'Abbadie découvrait en Abyssinie une version éthiopienne du *Pasteur;* il la traduisit en latin et la publia dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 1860, t. II, n. 1. Dillmann démontra qu'elle avait été faite directement sur le grec. *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1861, t. XV, p. 111-118.

On possède aussi de courts fragments d'une version copte. Voir A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, p. CV-CVI.

F. X. Funk, profitant des travaux antérieurs et les améliorant encore, a publié le texte grec avec une traduction latine faite à l'aide de celles qui existaient déjà; à partir de *Sim.*, IX, 30, 3, où l'original grec fait défaut jusqu'à la fin, il a transcrit, d'une part, le texte de la version Vulgate et, d'autre part, la version latine d'Antoine d'Abbadie. C'est à cette édition que nous nous référons, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881. Une seconde édition a paru en 1901 sous le titre : *Patres apostolici*. Voir aussi sa petite édition : *Die apostolischen Väter*. Tubingue, 1906.

Photographie du *codex Sinaiticus* par K. Lake, Oxford, 1911.

2° *Division*. — Par l'étendue des matières, la richesse du fond et l'originalité de la forme, le *Pasteur* constitue un ouvrage à part dans la littérature chrétienne du IIe siècle. Il comprend cinq *Visions*, ὁράσεις, douze *Préceptes*, ἐντολαί, et dix *Similitudes*, παραβολαί; et c'est sous ces trois titres distincts qu'il est divisé dans les éditions actuelles, contrairement aux indications de l'auteur, qui ne signale que deux parties, la première comprenant les quatre premières *Visions*, et la seconde, tout le reste avec la cinquième *Vision* pour préface et la dixième *Similitude* pour épilogue. Cette division de l'auteur correspond aux deux personnages qui sont les interprètes ou les organes des révélations : dans la première partie, c'est l'Église qui paraît et parle à Hermas sous les traits d'une femme; dans la seconde, c'est le *Pasteur* qui lui notifie les *Préceptes*, propose et explique les *Similitudes*. Le tout forme un ensemble cohérent qui accuse nettement l'unité d'auteur; et le titre, Ποιμήν, donné à l'ouvrage, lui vient du personnage qui entre en scène dès la première partie, bien qu'il n'y joue qu'un rôle secondaire, *Vis.*, II, 4, 1; III, 10, 7, mais qui paraît ensuite comme le personnage chargé de faire connaître les *Préceptes* et les *Similitudes* à Hermas.

Les *Visions* indiquent la raison d'être de l'ouvrage et en tracent l'esquisse; les *Préceptes* et les *Similitudes* en sont le développement. Tout s'y ramène à l'idée fondamentale de pénitence ou de réforme morale. Et cette discipline se dessine dans les *Visions* sous forme apocalyptique, se développe d'une manière plus nette et plus précise dans les *Préceptes* et s'achève sous forme de parabole dans les *Similitudes*. C'est cette pénitence qu'Hermas doit s'appliquer à lui-même, et qu'il doit prêcher ensuite aux membres de sa propre famille, à l'Église, aux fidèles et au clergé. Et la raison de cet appel général à la pénitence n'est autre, comme Hermas le donne à entendre, que l'imminence de la persécution et l'approche de l'avènement du souverain juge.

On a discuté l'unité du livre. Le comte de Champagny a soutenu que l'ouvrage actuel est formé de deux livres très différents, comme il a été dit plus haut. Haussleiter a émis une opinion analogue : le *Pasteur* serait composé d'un premier livre, *Vis.*, V-*Sim.*, X, œuvre d'Hermas, frère du pape Pie (un peu avant 150), et d'un second, *Vis.*, I-IV, œuvre d'un inconnu publiée sous le nom d'Hermas, personnage apostolique, à la fin du IIe siècle. *De versionibus Pastoris Hermæ latinis*, Erlangen, 1884. A. Hilgenfeld a discerné trois écrits : un écrit de pastorale, *Vis.*, V-*Sim.*, VII, antérieur au règne de Trajan, une apocalypse, *Vis.*, I-IV, rédigée sous Adrien (117-138), un écrit secondaire, *Sim.*, VIII-X; *Vis.*, V, 5, avec quelques autres additions, joint aux deux premiers par le frère du pape Pie. *Hermæ Pastor*, 2e édit., 1881, p. XXI-XXIX. Ces opinions n'obtinrent aucun succès. Elles furent réfutées par A. Link, *Die Einheit des Pastor Hermas* Marbourg, 1888, et par P. Baumgartner, *Die Einheit des Hermas-Buchs*, Fribourg-en-Brisgau, 1889. Ce dernier toutefois soutint que l'auteur rédigea d'abord séparément *Vis.*, I-IV et *Vis.*, V-*Sim.*, IX, qu'il réunit ensuite en un seul livre. A. Harnack entra dans ces vues et détermina l'ordre successif de la composition des parties. *Geschichte der altchristl. Litteratur*, t. II *a*, p. 260-263. Ses arguments n'ont pas paru concluants.

1. *Les Visions*. — C'est sous forme d'apocalypse ou de révélation que débute le *Pasteur;* et ce procédé rappelle, parmi les auteurs sacrés, les visions d'Ézéchiel et de saint Jean, et, parmi les apocryphes, l'*Ascension d'Isaïe*, le *Livre d'Hénoch* et surtout le *IVe livre d'Esdras*. L'entrée en matière est faite pour piquer la curiosité.

Hermas raconte, en effet, comme nous l'avons vu dans son autobiographie, les incidents qui donnèrent lieu à la rédaction de son livre et à sa mission de prêcher la pénitence : c'est l'objet de la première *Vision*. Dans la seconde *Vision*, il aperçoit encore l'Église sous la forme d'une vieille femme, qui lui confie son livre pour qu'il le transcrive en double exemplaire, et qui lui apprend que ses fils ont péché contre Dieu et blasphémé le Seigneur, qu'ils ont trahi leurs parents et sont tombés dans une grande iniquité, que sa femme a beaucoup péché par la langue, mais qu'ils seront tous pardonnés s'ils font de tout leur cœur une sincère pénitence. Hermas se met à pratiquer le jeûne. Dans la troisième *Vision*, la vieille le fait asseoir, non à sa droite, car c'est la place réservée à ceux qui ont souffert pour Dieu, mais à sa gauche, et lui montre, s'élevant sur les eaux, une tour construite par des anges avec des pierres tirées du fond de l'abîme ou du sein de la terre, qui s'adaptaient si bien entre elles qu'on aurait dit un monolithe. Elle lui conseille de conserver la paix, de secourir les indigents et lui prescrit de recommander aux chefs de l'Église d'éviter les dissensions et d'observer la discipline. — Vingt jours après, comme il se rendait à son champ, priant le Seigneur de lui faire comprendre le sens de ces visions et de lui accorder, ainsi qu'à tous les serviteurs de Dieu, la pénitence, il rencontre une bête énorme et horrible, qui soulevait des flots de poussière. A sa vue, il se met à pleurer et à prier, quand lui apparaît la femme comme une vierge parée, vêtue de blanc. Il reprend aussitôt courage et apprend qu'il a échappé au monstre grâce à la fermeté de sa foi et à la protection de l'ange Thégri. Le monstre annonçait une grande tribulation, à laquelle on n'échappera que par la pénitence et la conversion, par la pureté de la vie et la persévérance, par la confiance en Dieu. — Dans la cinquième *Vision*, qui n'est à vrai dire qu'une transition et l'amorce de la seconde partie, Hermas est dans sa demeure; il vient de prier et est assis sur son lit quand se présente à lui un homme, à l'habit de pasteur : c'est l'ange de la pénitence, qui lui est déjà apparu sous une autre forme, *Vis.*, II, 4; III, 10, 7, et qui se dit chargé de lui rappeler les visions précédentes et de lui faire écrire les *Préceptes* et les *Similitudes*.

2. *Les Préceptes*. — Cette partie n'est pas sans offrir quelques traits de ressemblance avec l'apocryphe connu sous le nom de *Testament des douze patriarches*. C'est un petit traité de morale en douze préceptes,

renfermant la plupart des devoirs de l'homme envers Dieu, envers le prochain et envers lui-même. Il a pour point de départ et pour fondement la foi en un seul Dieu, créateur de toutes choses, et pour but le retour à la vertu par le moyen d'une crainte salutaire et d'un ascétisme bien compris. Dès le début, en effet, sont recommandées la foi, la crainte et la continence, πίστις, φόβος, ἐγκράτεια, trois vertus dont la force et l'efficacité sont montrées à partir du VIe précepte. Le second précepte recommande la simplicité et l'innocence, ἁπλότης, ἀκακία; il interdit la médisance parlée ou écoutée, καταλαλιά, et prescrit l'aumône sans acception de personnes. Le troisième ordonne l'amour et la pratique de la vérité, la fuite du mensonge. Le quatrième prescrit la pureté, ἁγνεία, et proscrit toute pensée ou désir déshonnête, ce qui provoque, de la part d'Hermas, certaines questions sur le mariage, l'adultère et la pénitence. Pour pratiquer la justice, est-il dit dans le cinquième, il faut posséder la longanimité et la prudence, et éviter l'irascibilité, ὀξυχολία, qui chasse le Saint-Esprit et appelle le diable; c'est une sorte de démence qui engendre l'amertume, πικρία, la colère, θυμός, la passion, ὀργή, et la fureur, μῆνις; cette dernière est un péché inguérissable.

Relativement à la *foi*, il faut croire que l'homme a deux anges, celui de la justice et celui de la malice : les inspirations du premier sont à suivre, car elles sont bonnes; les tentations du second sont à repousser, car elles sont perverses. Relativement à la *crainte*, il faut distinguer celle de Dieu de celle du diable : la première est à pratiquer parce qu'elle est salutaire, la seconde à éviter parce qu'elle est pernicieuse. Relativement à la *continence*, il faut distinguer le mal auquel on doit se soustraire, et le bien dont on ne doit pas s'abstenir.

Le neuvième précepte recommande la prière, une prière inspirée par la foi et la confiance, car Dieu est plein de miséricorde, une prière dénuée du moindre doute, quelque temps que s'en fasse attendre le résultat, car le doute est d'inspiration diabolique. Il faut en outre fuir la tristesse, sœur du doute, et revêtir la joie, qui est toujours agréable à Dieu et favorable au bien. *Mand.*, X.

Il existe des prophètes; mais, parmi eux, quelques-uns sont faux et troublent les sens de ceux qui les consultent. Ils n'ont pas l'esprit de Dieu : orgueilleux, sensuels, loquaces, avides, intéressés, on les reconnaît à leurs œuvres, et on doit absolument s'en garder. *Mand.*, XI.

Reste enfin l'ἐπιθυμία, qui est bonne ou mauvaise selon que les désirs qu'elle inspire sont bons ou mauvais; il faut donc éviter la mauvaise concupiscence, qui donne la mort spirituelle, et, pour lui résister avec succès, il convient d'embrasser le désir de la justice et de s'armer de la crainte de Dieu. *Mand.*, XII.

3. *Les Similitudes.* — Cette dernière partie du *Pasteur* a le même caractère que la première, celui d'une apocalypse, et se rattache à certaines paraboles évangéliques. Des comparaisons et des tableaux, qui ne sont pas sans charme, servent à mettre en relief quelques points de doctrine et de morale.

Dans les deux premières similitudes, il s'agit du bon emploi de la fortune. N'ayant pas ici-bas de cité permanente, l'homme ne doit pas s'attacher exclusivement aux biens de la terre; ces biens sont donnés par Dieu pour en faire bénéficier les indigents. *Sim.*, I. Le riche et le pauvre sont l'un pour l'autre comme l'ormeau et la vigne. L'ormeau soutient la vigne, et la vigne pare l'ormeau de ses fruits. Le riche aide le pauvre, mais ne se dépouille pas sans profit, car sa pauvreté spirituelle est secourue par le pauvre, qui par sa prière, enrichit spirituellement le riche. *Sim.*, II.

Une comparaison non moins gracieuse sert, dans les deux similitudes suivantes, à expliquer le mélange en ce monde des justes et des pécheurs, et leur séparation dans le siècle futur. C'est ainsi qu'en hiver les arbres, dépouillés de leurs feuilles, se ressemblent; mais, vienne l'été, tandis que les uns se parent de feuilles et de fruits, les autres ne changent pas et sont morts. De même sur la terre, qui est l'hiver pour eux, bons et mauvais sont confondus; mais le siècle futur, comme l'été, est révélateur des uns et des autres : les justes, chargés de fruits, seront récompensés; les pécheurs, restés stériles, seront punis.

Dans la cinquième similitude s'accuse le caractère profondément spiritualiste de l'ascétisme chrétien, les pratiques extérieures ne devant être qu'un moyen pour opérer la réforme morale. Voici la vraie notion du jeûne : « Ne fais pas le mal dans le cours de ta vie, dit le Pasteur à Hermas, mais sers Dieu avec un cœur pur, observe ses commandements, entre dans la voie de ses préceptes, et repousse jusqu'au désir coupable qui cherche à se glisser dans l'âme. Aie pleine confiance en Dieu; car si tu acceptes ces choses, si tu t'abstiens de tout par crainte de lui déplaire, il te donnera la victoire : voilà le véritable jeûne, celui que Dieu agrée. » Et cela n'est point la condamnation du jeûne pratiqué par Hermas, car l'ange de la pénitence ajoute : « Le jour où tu jeûneras, tu ne goûteras d'aucune nourriture pour te borner au pain et à l'eau. Tu mettras de côté la quantité d'aliments que tu as coutume de prendre chaque jour, et tu la donneras à la veuve, à l'orphelin et aux pauvres; c'est ainsi que tu consommeras la mortification de ton âme. » Telle est la notion complète du jeûne.

A côté de ce précepte, il y a le conseil. Dans la similitude, imitée de l'Évangile, le Maître et le serviteur de la vigne, ce dernier ne se contente pas d'exécuter les ordres reçus, il va au delà, et, ce faisant, il mérite et reçoit une récompense plus grande, il est adopté par le Maître.

Dans la sixième similitude, Hermas voit deux bergers et deux troupeaux : l'ange de la volupté et l'ange de la peine; l'un respirant la douceur et la joie mais perdant les âmes parce qu'elles ne font pas pénitence; l'autre, d'un aspect rude et repoussant, menant ses brebis, le bâton levé, au milieu des ronces et des épines, et leur faisant faire pénitence pour leur salut.

Dans la septième similitude, Hermas demande que l'ange de la peine soit éloigné de sa maison; mais le Pasteur lui montre la nécessité d'expier ses fautes et de faire pénitence, car la pénitence bien acceptée mérite la réconciliation.

Dans les deux similitudes suivantes, VIIIe et IXe, l'Église reparaît sous le double symbole du saule et de la tour. Le saule est ébranché; chaque fidèle en reçoit une tige qu'il devra représenter, et selon l'état de cette tige, sera récompensé ou puni; c'est une manière de faire entendre que chacun sera traité selon ses œuvres. Les pécheurs seront soumis à la pénitence et, s'ils l'accomplissent de tout leur cœur, obtiendront le pardon, sinon ils seront condamnés. Quant au symbole de la tour, il reparaît avec un ensemble de circonstances qui sert à caractériser ceux qui entrent dans la construction pour leur fidélité persévérante ou pour leur sincère pénitence, et ceux qui en sont écartés.

La dernière similitude sert de conclusion : à Hermas de faire pénitence et de persévérer; à Hermas d'enseigner aux autres ce moyen de salut. Puisque le salut est assuré par la pénitence, chacun doit prendre ce moyen tant que la tour est en construction, car après il serait trop tard.

III. SA DOCTRINE. — 1° *Trinité et incarnation.* — Le *Pasteur* est avant tout l'œuvre d'un moraliste préoccupé de remédier aux maux de la société chré-

tienne, et non celle d'un polémiste qui entend réfuter certaines erreurs ou celle d'un théologien exposant avec preuves à l'appui quelqu'une des vérités de la foi. Il n'en affirme pas moins avec netteté certains dogmes, tels que l'unité divine et la création *ex nihilo*, *Mand.*, I, 1, p. 388; cf. *Sim.*, v, 5, 2; VII, 4; mais il est loin d'être aussi catégorique sur la Trinité et la christologie. Là, sa pensée est nuageuse et son langage déconcertant. Ce n'est point sans quelques subtilités que certains critiques ont défendu son orthodoxie; entre autres Jackman, *Der Hirt des Hermas*, Kœnigsberg, 1835, p. 68-73; Hefele, *Opera Patrum apost.*, 4e édit., Tubingue, 1855, p. 386, n. 3; Dorner, *Lehre von den Person Christi*, 2e édit., 1845, p. 190-205; Gaâb, *Der Hirt des Hermas*, Bâle, 1866, p. 77-82; Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868, p. 253-282; Donaldson, *The apostolical Fathers*, 2e édit., Londres, 1874, p. 353-358; Freppel, *Les Pères apostoliques*, 4e édit., Paris, 1885, p. 318; Rambouillet, *L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1880; *Un dernier mot sur l'orthodoxie d'Hermas*, Paris, 1880, dans la *Revue du monde catholique*, 1880, p. 21 sq.; A. Brüll, *Der Hirt des Hermas*, 1882; J. Schwane, *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit*, 2e édit., 1892, p. 61; trad. franç., Paris, 1903, t. I, p. 65; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1895, t. I, p. 22; d'autres, par contre, Lipsius, *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1865, p. 277-282; 1869, p. 273-285; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 94; Funk, *Opera Patrum apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. 458; 1901, t. I, p. CXLI-CXLIII, ont accusé Hermas d'identifier la seconde personne de la Trinité avec le Saint-Esprit, et même, d'après Harnack, dans ses notes, *Vis.*, v, 2; *Sim.*, v, 5, 2; 6, 5; VIII, 1, 2; IX, 1, 1; Duchesne, *Les origines chrétiennes*, édit. lith., Paris, 1885, p. 198, avec l'archange saint Michel. Mgr Duchesne ne parle plus de cette identification, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 232-234. Cf. Lueken, *Michael*, Gœttingue, 1898, p. 87, 148-154; E. Hückstadt, *Der Lehrbegriff des Hirten*, 1889; O. Bardenhewer, *Christi Person und Werk in Hirten des Hermas*, 1886; Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 532-540. Ce que l'on doit reconnaître à tout le moins, c'est que sa terminologie laisse beaucoup à désirer.

Voici, en effet, un premier passage qui permettra d'en juger : il est relatif aux trois personnes divines. Un homme, dit le Pasteur, *Sim.*, v, 2, p. 450-452, possède un domaine et de nombreux serviteurs. Il sépare une partie de ce domaine et y plante une vigne. Puis choisissant un serviteur fidèle et honorable, il le charge d'échalasser cette vigne, en lui promettant la liberté. Le maître parti, ce serviteur se met à l'œuvre, et non seulement il échalasse la vigne, mais encore il en arrache les mauvaises herbes, chose qui ne lui avait pas été prescrite. A son retour, le maître est informé du zèle de son serviteur, et voyant que celui-ci avait fait plus qu'on ne lui avait demandé, il convoque en conseil son fils et ses amis; d'accord avec eux, il décide que le bon serviteur partagera son héritage avec son fils. Ayant fait un festin, il envoie des provisions au serviteur fidèle qui, après en avoir pris sa part, donne le reste à ses compagnons de servitude.

Il y a bien là trois personnages distincts : le maître, son fils et son serviteur. Mais qui sont-ils? Le champ, explique le Pasteur, *Sim.*, v, 5, 2-3, p. 460, représente ce monde, dont le maître est Dieu, créateur de toutes choses. Le fils du maître est le Saint-Esprit. *Filius autem Spiritus Sanctus est*, porte la version Vulgate. Ces mots, il est vrai, ne se trouvent ni dans le texte grec ni dans la version palatine; ils n'en représentent pas moins la pensée de l'auteur, puisqu'il dit ailleurs : « Je veux te montrer ce que t'a montré l'Esprit-Saint, qui t'a parlé dans la personne de l'Église; car cet Esprit est le fils de Dieu : ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ ἐστίν. *Sim.*, IX, 1, 1, p. 498. Quant au serviteur, il est le fils de Dieu; ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ ἐστίν. *Sim.*, v, 5, 2, p. 460. Or ce serviteur, nommé fils de Dieu, prépose des anges à la garde de l'Église; il extirpe les mauvaises herbes ou déracine les péchés par ses labeurs et ses souffrances; et il partage les reliefs du festin avec les autres serviteurs. Telle est son œuvre : œuvre de rédemption, sans que soit mentionnée la mort expiatoire, et œuvre de communication de la grâce par la prédication évangélique. Pas une seule fois l'auteur ne le signale sous le nom de Verbe, de Christ ou de Jésus, pas plus qu'il ne songe à dire la différence qu'il y a entre sa filiation divine et celle du Saint-Esprit.

Voici un autre passage relatif à l'incarnation : « Le maître a appelé en conseil son fils et les anges glorieux pour délibérer sur la participation du serviteur à l'héritage; cela veut dire : l'Esprit-Saint qui préexistait, qui a créé toute créature, Dieu l'a fait habiter dans une chair choisie par lui. Cette chair, dans laquelle habitait le Saint-Esprit, a bien servi l'Esprit en toute pureté et toute sainteté, sans jamais lui infliger la moindre souillure. Après qu'elle se fut ainsi bien et saintement conduite, qu'elle eut aidé l'Esprit et travaillé avec lui en toute action, se montrant toujours forte et courageuse, Dieu l'a admise à participer avec l'Esprit-Saint. La conduite de cette chair a plu à Dieu, car elle ne s'est pas souillée sur la terre pendant qu'elle possédait l'Esprit-Saint. Il a donc consulté son fils et ses anges glorieux afin que cette chair, qui avait servi l'Esprit sans aucun reproche, obtînt un lieu d'habitation et ne perdît pas le prix de son service. » *Sim.*, v, 6, 4-7, p. 462. « Que conclure de là, demande Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 94, sinon que, visiblement, la distinction entre le Saint-Esprit et le Fils de Dieu découle de l'incarnation; le Fils de Dieu avant l'incarnation et le Saint-Esprit ne font qu'un. » Et Bardenhewer ajoute : « C'en est donc fait de la Trinité, dans la pensée d'Hermas, tant que Jésus n'a pas achevé l'œuvre de la rédemption; la Trinité ne se constitue que lorsque l'humanité du Sauveur s'élève au rang du Père et du Saint-Esprit. »

Il est question plusieurs fois, *Vis.*, v, 2; *Mand.*, v, 1, 7; *Sim.*, v, 4, 4; VII, 1, 5; VIII, 1, 1, p. 384, 402, 456, 474, 476, 478, d'un ange qui est au-dessus des six anges supérieurs qui forment le conseil de Dieu; et cet ange est tour à tour qualifié de très vénérable, de saint, de glorieux, σεμνότατος, ἅγιος, ἔνδοξος, dans lequel la plupart des interprètes ont vu le Christ. Mais Hermas finit par le nommer, et il l'appelle Michel. *Sim.*, VIII, 3, 3, p. 484. Serait-ce qu'il identifie le Fils de Dieu avec l'archange saint Michel? La réponse semblerait devoir être affirmative à raison de multiples ressemblances que le *Pasteur* relève entre l'un et l'autre dans leurs fonctions. L'un et l'autre, en effet, sont investis de la toute-puissance sur le peuple de Dieu, *Sim.*, v, 6, 4; VIII, 3, 3, p. 462, 484; l'un et l'autre prononcent sur le sort des fidèles, *Sim.*, VIII, 3, 3; IX, 5, 2-7; 6, 3-6; 10, 4, p. 484, 508, 510; l'un et l'autre remettent les pécheurs à l'ange de la pénitence pour les amender. *Sim.*, VIII, 2, 5; 4, 3; IX, 7, 1-2, p. 480, 484, 510, 512. Mais cette analogie de situations et de missions n'a point paru suffisante à Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868, p. 263-278, et à Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 95, pour en induire l'identité des personnes, d'autant plus que des différences de dénominations et d'attributs sont caractéristiques. C'est ainsi que saint Michel est toujours qualifié d'ange et que le Fils de Dieu ne porte jamais ce nom; si saint Michel a pouvoir sur le peuple, le Fils de Dieu n'est pas seulement le maître du peuple, *Sim.*, v 6, 4, p. 462,

il est encore le maître de la tour, son propriétaire, son possesseur; il en dispose souverainement: αὐθέντης, δεσπότης, *Sim.*, IX, 5, 2, 6, 7; IX, 7, 1, p. 508, 510; et tandis que saint Michel grave simplement la loi dans le cœur des fidèles, « cette loi est le Fils de Dieu, tel qu'il a été prêché jusqu'aux extrémités du monde. » *Sim.*, VIII, 3, 3, p. 484. Cf. Heurtier, *Le dogme de la Trinité dans l'Épître de S. Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas*, Lyon, 1900.

2° *Les anges.* — Hermas, sans parler de la nature des anges, fait allusion surtout à leur nombre considérable et à leurs diverses fonctions. Il distingue, comme nous l'avons déjà observé, les anges supérieurs des anges inférieurs; ceux-ci sont chargés de la vigne ou des membres de l'Église, *Sim.*, V, 5, 3, p. 460; ils travaillent à la construction de la tour mystique, sous la direction des six anges glorieux. *Sim.*, IX, 6, 2, p. 510. Les anges glorieux font partie du conseil de Dieu et assistent à la délibération qui doit donner au serviteur l'héritage divin et à son corps la récompense céleste. *Sim.*, V, 6, 4-7, p. 462. Diverses sont les fonctions des anges : il y a l'ange de la pénitence, qui joue un si grand rôle dans le *Pasteur;* il y a l'ange Thégri, Θεγρί, préposé à la garde des bêtes sauvages, *Vis.*, IV, 2, 4, p. 382; il y a surtout saint Michel, dont nous avons vu le rôle prépondérant. Chaque homme a son ange gardien, ἄγγελος δικαιοσύνης, dont il doit suivre les inspirations et les conseils pour pratiquer la justice et se préserver du mal. *Mand.*, VI, 2, 1-3, p. 406. Mais il a aussi un autre ange, ἄγγελος πονηρίας, *ibid.*, qui n'est autre que le diable, dont il doit se méfier, car celui-ci est l'inspirateur et l'instigateur du péché; toutes ses œuvres sont mauvaises. *Mand.*, VI, 2, 10, p. 408. Il est donc à redouter, car il pourrait empêcher l'accomplissement des préceptes et faire ainsi manquer le salut. Mais il ne peut rien sur les serviteurs de Dieu, car il est dominé par l'ange de la pénitence : ἐγὼ γὰρ ἔσομαι μεθ' ὑμῶν, ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας, ὁ κατακυριεύων αὐτοῦ, *Mand.*, XII, 4, 7, p. 436; il les tente, mais ceux qui sont pleins de foi lui résistent avec succès, et il s'éloigne, faute de trouver place en eux, pour entrer dans les hommes vains, dont il fait ses esclaves. *Mand.*, XII, 5, 4, p. 436.

3° *L'Église.* — Hermas donne peu de renseignements sur l'organisation de l'Église. Il fait allusion à l'épiscopat quand il dit de Clément qui enverra son livre aux villes du dehors selon le devoir de sa charge : ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. *Vis.*, II, 4, 3, p. 350. Il parle des presbytres qui président l'Église. *Ibid.* Parmi les pierres qui s'adaptent parfaitement à la tour, il signale celles qui figurent les apôtres, les évêques, les didascales et les diacres. *Vis.*, III, 5, 1, p. 360. Il recommande aux προηγουμένοις et aux πρωτοκαθεδρίταις, d'éviter toute dissension, d'observer la discipline pour pouvoir faire avec fruit la leçon aux autres, *Vis.*, III, 9, 7-10, p. 370 ; car ils étaient peut-être du nombre de ces fidèles ambitieux qui luttaient pour la première place et les honneurs. *Sim.*, VIII, 7, 4, p. 492. A une époque où le charisme de prophétie avait ses contrefaçons, il met en garde les fidèles contre les faux prophètes qui n'étaient que des exploiteurs de la crédulité publique, *Mand.*, XI, 1-4, p. 424, tandis que le prophète selon Dieu se fait reconnaître à la probité de sa vie, à son humilité, à son ascétisme, à sa discrétion, ne parlant pas en secret, ne répondant pas à quiconque l'interroge, mais s'exprimant en public, dans l'assemblée, sous l'inspiration de l'esprit prophétique. *Mand.*, XI, 7-10, p. 426. Hermas fait enfin allusion au rôle des diaconesses, quand il nomme Grapta, chargée du soin des veuves et des orphelins. *Vis.*, II, 4, 3, p. 350.

Ce qui retient surtout l'attention d'Hermas, c'est l'Église considérée comme une société de saints parfaitement une. Par deux fois il la compare à une tour dont la construction ne forme qu'un monolithe. Une première fois, *Vis.*, III, cette tour est représentée comme bâtie sur les eaux, par une allusion transparente au baptême; et cette tour figure l'Église, qui ne comprend que des saints, les uns déjà sortis de ce monde, les autres vivant encore sur la terre. Il n'y a pour s'adapter parfaitement à elle que les matériaux appropriés, tels que les pierres cubiques et blanches, c'est-à-dire les apôtres, les évêques, les didascales et les diacres, qui ont marché dans la sainteté et ont bien rempli leur ministère, les martyrs et les justes. Quant aux autres pierres, les unes gisent au pied de la tour, les autres sont brisées et rejetées au loin, en attendant qu'une préparation convenable les mette à même d'être utilisées. Une seconde fois, *Sim.*, IX, la tour est bâtie sur un immense roc, dans lequel est pratiquée une porte; allusion au Christ qui est la pierre et la porte de l'Église. Mais cette fois les pierres qui entrent dans la construction à titre provisoire représentent toutes sortes de baptisés, les pécheurs aussi bien que les justes; car, avant d'être achevé, l'édifice doit subir l'inspection du maître qui, éprouvant les pierres employées, écartera celles qui ne sont pas de bon aloi pour les livrer à l'ange de la pénitence. Et celui-ci, selon qu'elles seront devenues aptes ou non à la construction, reste chargé de les utiliser ou de les rejeter définitivement. De telle sorte qu'à la fin l'Église ne comprend plus que des saints et forme un corps, pareil à un monolithe brillant, dont les membres n'ont qu'une pensée, qu'un sentiment, qu'une foi, qu'une charité. Cf. P. Batiffol, *L'Église naissante*, 2ᵉ édit., Paris, 1909, p. 222-224.

4° *Le baptême et la vie chrétienne.* — Nature, nécessité, effets du baptême, obligations qu'il impose, autant de points signalés par Hermas. C'est au baptême par immersion qu'il est fait allusion : « On descend mort dans l'eau (baptismale), et on en remonte vivant. » *Sim.*, IX, 16, 4, p. 532. Ce sacrement assure la rémission de tous les péchés antérieurs. *Mand.*, IV, 3, 1, p. 396. Il imprime un sceau tellement nécessaire pour faire partie de l'Église que les justes de l'Ancien Testament n'ont pu prendre place dans la construction de la tour et en former les trois premières assises qu'après l'avoir reçu. Et comme c'était la seule chose qui manquait à leur justice, c'est aux apôtres qu'ils ont été redevables d'en connaître l'existence et la nécessité comme aussi d'en recevoir l'impression. *Sim.*, IX, 16, 3-7, p. 532. Cette opinion singulière d'une mission posthume des apôtres auprès des justes de l'Ancien Testament en vue de leur prêcher et de leur conférer le baptême, a bien été partagée par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 9; VI, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 980; IX, col. 268-269, mais elle est restée sans autre écho parmi les Pères. Voir t. II, col. 212. Or, « celui qui a reçu le pardon de ses péchés (dans le baptême) ne doit plus pécher, mais persister dans la pureté (baptismale), » ἐν ἁγνείᾳ κατοικεῖν. *Mand.*, IV, 3, 2, p. 398. Il est pleinement justifié, et cette justification confère une sainteté positive, faisant de l'âme la demeure même du Saint-Esprit. « Conservez votre chair pure et sans tache, afin que l'Esprit, qui réside en elle, lui rende témoignage et que votre chair soit justifiée. Gardez-vous de laisser monter dans votre cœur la pensée que votre chair est périssable et d'en abuser par vos souillures (comme faisaient certains gnostiques), car, en souillant votre chair, vous souillez aussi le Saint-Esprit, et si vous outragez le Saint-Esprit, vous ne vivrez pas. » *Sim.*, V, 7, 1-2, p. 464. Tel était le magnifique idéal proposé au baptisé.

La foi, cela va sans dire, et aussi la crainte de Dieu sont recommandées au chrétien par le *Pasteur*, mais tout particulièrement la continence. « Quiconque l'observe (cette continence) sera heureux dans cette vie, et aura la vie éternelle pour héritage. » *Vis.*, III, 8

4, p. 368. Il ne faudrait pas croire que ce soit là un écho de la doctrine outrée des encratites. Car être continent, aux yeux du *Pasteur*, c'est s'abstenir de tout mal et faire le bien; et les maux dont il faut s'abstenir sont l'adultère et la fornication, l'ivrognerie, l'orgueil, le mensonge, le blasphème, l'hypocrisie, le vol, le dol, le faux témoignage, l'avarice, la concupiscence mauvaise et tout ce qui lui ressemble. *Mand.*, VIII, 2-6, p. 412. Être continent, c'est aussi pratiquer la foi, la crainte de Dieu, la charité, la concorde, la justice, la vérité, la patience, et c'est secourir les veuves, les orphelins et les pauvres, exercer l'hospitalité. *Mand.*, VIII, 9-10, p. 412. Tout autant de devoirs qui incombent à la vie ordinaire du chrétien, où il n'est nullement question de l'ascétisme encratite, mais qui montrent bien qu'à la foi on doit joindre les œuvres. Nous avons déjà dit comment le *Pasteur* entendait le jeûne.

Dans l'état de justification, tel qu'il est constitué par le baptême, l'homme peut acquérir des mérites, observer les commandements, suivre même les conseils et pratiquer des vertus héroïques dignes d'une récompense spéciale. Ceci n'est autre que l'affirmation du dogme catholique relatif aux œuvres surérogatoires. Pour avoir procédé à l'arrachement des mauvaises herbes, opération qui ne lui avait pas été prescrite, le serviteur a été adopté comme cohéritier du Fils de Dieu. « Observez les commandements du Seigneur, et vous plairez à Dieu, et vous serez inscrit au nombre de ceux qui observent ses commandements. Mais si vous faites quelque bien qui dépasse les commandements de Dieu, vous vous acquerrez à vous-même une gloire suréminente et vous jouirez auprès de Dieu d'un crédit plus grand que vous ne pouvez l'espérer. » *Sim.*, V, 3, 1-3, p. 454.

Il est vrai que l'observation des commandements paraît très difficile à Hermas. *Mand.*, XII, 3, 4, p. 432. Elle n'est pourtant pas impossible, observe le *Pasteur* : il suffit de se persuader qu'elle est possible pour en rendre l'accomplissement aisé. *Mand.*, XII, 3, 4-5, p. 432. En tout cas elle est obligatoire, car « si tu ne les observes pas, dit le *Pasteur* à Hermas, *Mand.*, XII, 3, 6, p. 432, il n'y aura de salut ni pour toi, ni pour tes enfants, ni pour ta maison, » c'est-à-dire pour personne Mais il y a le diable, remarque Hermas, *Mand.*, XII, 5, 1; et le Pasteur de répondre : On n'a qu'à lui résister, car s'il peut lutter, il ne peut vaincre; l'ange de la pénitence est là pour soutenir les efforts du chrétien tenté.

5° *La pénitence et le salut.* — Comment conserver intact le sceau baptismal, pratiquer la chasteté de la vérité, ἁγνότης τῆς ἀληθείας, et atteindre cet idéal de perfection, quand la fragilité humaine est si grande? Il faut tenir compte d'une chute toujours possible, trop souvent réelle. Le chrétien qui succombe doit-il désespérer de son salut? Ici deux solutions se présentaient, radicalement opposées l'une à l'autre; celle des gnostiques relâchés et celle des rigoristes outrés. Les premiers tenaient pour indifférente toute faute commise après le baptême; mais c'était là « une doctrine étrangère, un enseignement d'hypocrites, » de nature à pervertir les serviteurs de Dieu, surtout les pécheurs, en ne leur laissant pas faire pénitence et en les rassurant par des propos insensés. *Sim.*, VIII, 6, 5, p. 490. Par réaction contre ce cynique relâchement, d'autres prêchaient un rigorisme outré et cherchaient à imposer un ascétisme complet. Comme on peut le voir dans les *Acta Thomæ*, Bonnet, *Acta Thomæ*, Leipzig, 1883, p. 11-13, 55-73, et dans d'autres pièces apocryphes, tels que les *Actus Petri cum Simone*, Lipsius, *Acta Petri*, Leipzig, 1891, p. 85-87, 228-234, et l'*Évangile selon les Égyptiens*, Nestle, *Novi Testamenti supplementum*, Leipzig, 1896, p. 72, l'idéal d'une pureté intégrale, d'une continence absolue, devait être la règle à suivre. L'auteur de la *II^a Clementis*, 7, 8, 9, 13, 15, Funk, *Opera Patrum apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. 152, 154, 158, 160, 162, préconise cet ascétisme. La solution d'Hermas est plus humaine; elle est opposée à ceux qui soutenaient déjà, comme devaient le faire les montanistes, l'impossibilité pour le chrétien failli de reconquérir l'innocence baptismale et d'obtenir après le baptême le pardon de ses péchés.

« Dieu est plein de longanimité, et il veut que l'appel adressé par son Fils ne soit pas frustré. » *Sim.*, VIII, 11, 1, p. 496. « Il connaît l'infirmité de l'homme et l'astuce du diable, et il a pitié de sa créature. » *Mand.*, IV, 3, 4-5, p. 398. Lui seul assure la guérison du pécheur. *Mand.*, IV, 1, 11, p. 396. Comment? Par la μετάνοια. A la volonté divine de sauver les baptisés, à la miséricorde de Dieu prête à pardonner et à guérir, doit correspondre de la part du coupable un acte, ou mieux une conduite morale qui accepte ce moyen et s'y soumette. Or, il ne s'agit ici ni du sacrement de pénitence, dont Hermas ne parle pas, ni du processus canoniquement institué pour la réconciliation officielle des pécheurs, tel qu'il ne tarda pas à fonctionner, mais d'un exercice de la vertu de pénitence, comportant beaucoup plus que ce que signifie le mot latin de *pœnitentia*, à savoir, un changement de l'âme, une réforme intérieure, un renouvellement moral, une transformation des idées, des sentiments et des mœurs, en un mot, une vraie conversion, car telle est la force du mot grec μετάνοια. Et cela comprend, avec le regret du passé et le ferme propos pour l'avenir, c'est-à-dire avec la contrition, l'expiation pénible du péché, c'est-à-dire la satisfaction. « La μετάνοια est une grande prudence; car celui qui l'accomplit comprend qu'il a péché, se repent de son acte, ne fait plus le mal, s'applique à faire le bien, humilie et tourmente son âme parce qu'il a péché. » *Mand.*, IV, 2, 2, p. 396.

Cette μετάνοια s'applique à tous les péchés sans distinction, même à ceux qui, pour un temps assez court, vont être regardés comme des cas réservés, l'apostasie, l'adultère et l'homicide. Hermas ne parle pas, il est vrai, de l'homicide, mais il signale les adultères et les blasphémateurs. L'épouse adultère, dit-il, *Mand.*, IV, 1, 7, p. 394, doit être reçue par son époux, si elle a fait pénitence de son péché. Quant aux apostats, ceux-là peuvent bénéficier de la μετάνοια qui ont renié de bouche et non de cœur. *Sim.*, IX, 26, 5, p. 546

Mais cette μετάνοια, si elle s'étend à tous les péchés, ne convient pas indistinctement à tous les pécheurs : elle ne sert qu'aux chrétiens anciens, et non à ceux qui viennent d'être baptisés ou le seront dans la suite. Ceux-ci ont bien la rémission de leurs péchés (par le baptême), mais ils n'ont pas la μετάνοια. *Mand.*, IV, 3, 3, p. 398. Cette restriction arbitraire accuse bien le rigorisme de l'époque, mais elle n'est pas seule, car il est spécifié que celui qui a profité de la μετάνοια ne peut y recourir qu'une seule fois : μίαν μετάνοιαν ἔχει. *Mand.*, IV, 3, 6, p. 398. Si donc il retombe dans le péché, il n'y a pas à compter sur le secours efficace d'une seconde μετάνοια, et il vivra difficilement : ἀσύμφορόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τοιούτῳ, δυσκόλως γὰρ ζήσεται. *Ibid.* C'est ainsi que, pendant quelque temps, l'Église introduira dans le régime pénitentiel une restriction de ce genre en n'accordant qu'une seule fois au chrétien pécheur le bienfait de la pénitence canonique.

Ces deux points établis, le *Pasteur* énumère par trois fois les pécheurs qui peuvent recourir efficacement à la μετάνοια. Une première fois, au sujet de la tour bâtie sur les eaux. Il n'y a ici de définitivement rejetés de la construction, c'est-à-dire de l'Église, et privés de salut, que les fils d'iniquité : ils ont exaspéré le Seigneur. *Vis.*, III, 6, 1, p. 362. Parmi les pierres non encore utilisées, les unes gisent près de la tour, les autres sont

brisées et rejetées au loin. Les premières ne sont que momentanément délaissées parce qu'elles sont encore impropres à la construction. Il en est de *noires :* ce sont ceux qui ont connu la vérité, mais n'y ont point persévéré. Il en est de *fendues :* ce sont ceux qui n'ont pas gardé la paix vis-à-vis les uns des autres. Il en est d'*ébréchées :* ce sont ceux qui ne possèdent pas la justice intégrale. Il en est de *rondes et blanches :* ce sont les croyants asservis à la fortune, qui, au moment de l'épreuve, ont renié le Seigneur en vue de conserver leurs richesses; et tel fut le cas d'Hermas. Mais toutes ces pierres pourront, après une appropriation nécessaire, faire partie de la tour : les pécheurs qu'elles figurent pourront, après avoir fait pénitence, prendre rang dans cette société de saints qu'est l'Église. Parmi les pierres brisées et rejetées au loin, les unes roulent *hors du chemin :* ce sont ceux qui ont eu la foi, mais qui, par le doute, ont perdu la voie. D'autres sont tombées *dans le feu :* ce sont ceux qui se sont éloignés de Dieu sans songer encore à se repentir. D'autres enfin sont tombées *près de l'eau,* mais sans pouvoir y entrer : ce sont ceux qui ont entendu la parole (de vérité) et ont voulu recevoir le baptême, mais n'ont pas osé le demander afin de pouvoir se livrer à leurs mauvais désirs. Les pécheurs de cette triple catégorie pourront-ils recourir à la μετάνοια et prendre place dans la tour ? A cette question précise d'Hermas le *Pasteur* répond : « Ils ont la μετάνοια, mais ils ne peuvent point prendre place dans cette tour; ils seront dans un lieu bien inférieur, mais après avoir été châtiés. Ils seront transférés pour avoir eu part à la parole du juste. Et il leur arrivera d'être transférés de leurs tourments, s'ils ont au cœur le repentir de leurs iniquités, sinon ils ne seront pas sauvés à cause de la dureté de leur cœur. » *Vis.*, III, 7, 5-6, p. 366. Autrement dit, ces pécheurs n'ont pas encore la justice requise pour faire partie de la société des saints, mais ils sont en voie de purification par la pénitence, et ils restent assurés de leur salut.

Une seconde fois, dans la *Similitude* du saule, tous les chrétiens reçoivent une branche de saule qu'ils devront représenter; l'état de cette branche servira à distinguer ceux qui ont mérité le salut. Or, sur treize catégories de chrétiens, trois représentent les justes et dix les pécheurs. Ceux-ci sont livrés à l'ange de la pénitence; mais tous ne font pas également pénitence d'une manière utile à leur salut. Dieu a prévu ceux qui en profiteraient et ceux qui feraient semblant d'y recourir. *Sim.*, VIII, 6, 2, p. 488. Or une seule de ces dix catégories de pécheurs est rejetée, celle des apostats et des traîtres : ceux-là sont morts définitivement à Dieu. Pourquoi ? Parce que, parmi eux, « aucun ne s'est repenti, bien qu'ils aient entendu ce que je t'ai prescrit de leur prêcher (relativement à la μετάνοια), dit le Pasteur à Hermas; la vie n'est plus en eux. » *Sim.*, VIII, 6, 4, p. 490. Toutes les autres seront sauvées : « Tous ceux qui se seront soumis à la μετάνοια de tout leur cœur et se seront purifiés de leurs iniquités sans en ajouter de nouvelles, auront le remède de leurs péchés et vivront à Dieu; et tous ceux qui ajouteront à leurs péchés et marcheront selon les désirs du siècle se condamneront à la mort, » θανάτῳ ἑαυτοὺς καταχρίνοῦσιν. *Sim.*, VIII, 11, 3, p. 498.

Une dernière fois enfin, au sujet de la tour bâtie sur le roc, il y a d'abord les quatre premières assises définitivement scellées qui représentent les patriarches, les prophètes et les justes de l'Ancien Testament ainsi que les apôtres et les prédicateurs de l'Évangile. Il y a ensuite des pierres de toute sorte, dont quelques-unes sont écartées et d'autres provisoirement employées jusqu'à l'inspection du maître de la tour, qui ne retiendra que les bonnes et confiera les autres à l'ange de la pénitence. La tour reste inachevée pour permettre aux pécheurs de se préparer par la μετάνοια à leur réintégration dans l'édifice. Les pierres sont extraites de douze montagnes, qui représentent le monde entier. Comme plus haut, une seule catégorie, celle des apostats, des blasphémateurs et de ceux qui ont livré les serviteurs de Dieu, est irrémédiablement condamnée : ce sont des endurcis : τούτοις δὲ μετάνοια οὐκ ἔστι, θάνατος δὲ ἔστι. *Sim.*, IX, 19, 1, p. 536. Cinq autres, celle de ceux qui ont conservé la simplicité, l'innocence et la paix, celle des apôtres et des didascales qui ont prêché comme il convenait la parole de Dieu, celle des évêques et des hospitaliers, celle des martyrs, et celle de ceux qui ont gardé la simplicité des enfants, sont assurées de faire partie de cette tour. Pour les six qui restent, la μετάνοια est la condition imposée. Plein de confiance, Hermas s'écrie : *Spero quia omnes, qui antea peccaverunt, libenter acturi sunt pænitentiam, vitam recuperantes.* Et le *Pasteur* de répondre : *Quicumque mandata efficiunt, habebunt vitam... Quicumque vero mandata non servant, fugiunt a sua vita, morti se tradunt, et unusquisque eorum reus fit sanguinis sui.* *Sim.*, X, 2, 3-4, p. 560.

Somme toute, parmi les anciens baptisés, tout pécheur peut obtenir le pardon et la guérison de ses péchés, à la condition de recourir sérieusement à la μετάνοια.

Cette μετάνοια comporte, chez le pécheur, le repentir sincère du péché, le ferme propos pour l'avenir, et une purification laborieuse. Dieu donne alors la guérison, ἴασις. Mais de la part de Dieu, cette μετάνοια constitue une grâce; et le bon usage qu'en fait le pécheur en est une autre. Dieu, en effet, accorde la μετάνοια à ceux qu'il voit disposés à purifier leur âme et à le servir de tout leur cœur, tandis qu'il la refuse à ceux dont il prévoit la duplicité, la malice, l'hypocrisie. *Sim.*, VIII, 6, 2, p. 488. C'est pour avoir reçu l'Esprit de Dieu que les uns en profitent, et c'est par leur faute que les autres la rendent inutile. Le *Pasteur* dit à Hermas : « Tu vois combien ont fait pénitence et ont été sauvés; c'est afin que tu comprennes combien grande et digne d'être glorifiée est la miséricorde du Seigneur, lui qui a rempli de son esprit ceux qui ont été dignes de la μετάνοια. » *Sim.*, VIII, 6, 1, p. 488. Mais le Seigneur ne se contente pas de leur donner cet esprit, il les assiste encore dans l'accomplissement de leur acte, *Sim.*, V, 3, 4, p. 454; il écoute favorablement leur prière. *Sim.*, V, 4, 4, p. 456.

Voilà déjà en germe les éléments satisfactoires du régime pénitentiel futur. L'Église doit être une société de saints. Elle croit possible la conservation intacte de la pureté baptismale, mais elle sait aussi combien est grande la fragilité humaine. Au pécheur, elle offre après le baptême un moyen de salut. Et de même qu'elle règle l'initiation et administre le baptême, elle entend régler l'administration de la pénitence et intervenir à la fin de l'épreuve satisfactoire par un acte juridique pour réconcilier officiellement le pécheur converti. Mais dans ce développement de la discipline pénitentielle, les distinctions arbitraires du *Pasteur* disparaîtront, et son rigorisme fera place de plus en plus à un régime de bénignité et d'indulgence. Cf. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles*, trad. franç., Paris, 1910, p. 139 sq.; A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, p. IV-VII, LX-LXXV; A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 52-113.

6° *Le mariage.* — Relativement au mariage chrétien, l'indissolubilité du lien conjugal, même dans le cas d'adultère, est nettement affirmée, et la question des secondes noces résolue dans un sens nullement prohibitif. Voici, en effet, les cas de conscience proposés par Hermas et résolus par le *Pasteur*. — 1. L'époux pèche-t-il s'il vit avec sa femme coupable d'adultère ? Non, s'il ignore sa faute; oui, s'il vient à la connaître, car alors il se rendrait complice de son péché. — 2. Que

doit-il faire dans le cas où sa femme persévère dans le péché ? Il doit la quitter et rester seul, car s'il contractait alors un nouveau mariage, il commettrait lui-même un adultère. *Mand.*, IV, 1, 4-6, p. 392-394. — 3. Si l'épouse adultère, après avoir été renvoyée, a fait pénitence, non pas souvent mais une fois, μὴ ἐπὶ πολὺ δέ· τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία, l'époux doit la reprendre, sans quoi il commettrait une faute grave. *Mand.*, IV, 1, 7-8, p. 394. — 4. Mêmes solutions pour la femme, quand c'est l'époux qui tombe dans l'adultère. *Ibid.* — 5. Si l'un des deux époux vient à mourir, le survivant pèche-t-il en se remariant? Non, mais il acquerrait plus d'honneur et de gloire auprès de Dieu, en restant dans le veuvage. *Mand.*, IV, 4, 1-2, p. 378-400.

7° *Les subintroductæ.* — Dans la *Similitude* IX, 10, 6, p. 518, Hermas reçoit du *Pasteur* l'ordre de rester près de la tour pour attendre l'arrivée du maître; il est confié à la garde des vierges. Mais, la nuit approchant, il voudrait se retirer; et les vierges de lui dire : μεθ' ἡμῶν κοιμηθήσῃ ὡς ἀδελφός, καὶ οὐχ ὡς ἀνήρ. *Sim.*, IX, 11, 3, p. 520. Elles affirment qu'elles l'aiment, et l'une d'elles l'embrasse. Est-ce une allusion à la coutume des femmes vivant avec les clercs sous le nom de *sorores*, *subintroductæ*, ἀδελφαί, ἀγαπηταί, συνείσακτοι ? Hefele l'a cru, *Opera Patrum apost.*, 4e édit., Tubingue, 1855, p. XCVI; mais ni Gaâb, *Der Hirt des Hermas*, Bâle, 1866, p. 56-59, ni Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868, p. 179-181, ne sont de cet avis. Harnack trouve suspect l'emploi de ces termes κοιμηθήσῃ, ἀγαπῶμεν, καταφιλεῖν, sans regarder comme vraisemblable l'introduction de cette coutume avant le IIIe siècle. Funk, à son tour, *Opera Patrum apost.*, p. 518-519, note, sans nier que le *Pasteur* y fasse allusion, estime que l'usage des *subintroductæ* s'est introduit au IIe siècle, et il appuie son opinion sur le langage tenu par Tertullien, *De jejuniis*, 17; *De virginibus velandis*, 14, et par saint Cyprien, *De habitu virginum*, 19; *Epist.*, IV, 2. Il se peut fort bien, quoiqu'on n'en puisse pas donner une preuve positive, que le langage du *Pasteur* ait favorisé cette coutume, qui ne devait pas tarder à montrer ce qu'elle renfermait de choquant et de dangereux pour les mœurs et à provoquer, dès la fin du IIIe siècle et au commencement du IVe, son interdiction catégorique. Cf. concile d'Ancyre, c. 19; concile de Nicée, c. 3, dans Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altchr. Concilien*, Leipzig, 1896, p. 34, 38. Pour le concile d'Elvire, c. 27, voir t. IV, col. 2388.

I. Éditions. — Lefèvre d'Étaples, *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, Paris, 1513; Cotelier, *Patres ævi apostolici*, Paris, 1672; Leclerc, *Patres ævi apostolici*, Anvers, 1698; Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venise, 1765-1767; Migne, *P. G.*, t. II; Hefele, *Opera Patrum apost.*, 4e édit., Tubingue, 1855; Tischendorf, *Hermæ Pastor græce*, Leipzig, 1856; Anger et Dindorf, *Hermæ Pastor græce*, Leipzig, 1856; Dressel, *Patrum apost. opera*, Leipzig, 1857; Hilgenfeld a publié la version latine dite Vulgate, *Hermæ Pastor*, Leipzig, 1873; 2e édit. à part, et le texte grec dans *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 1866; *Hermæ Pastor græce*, Leipzig, 1881; 3e édit., 1887; Hollenberg, *Pastor Hermæ*, Berlin, 1868; Gebhardt, Harnack et Zahn, *Patrum apost. opera*, Leipzig, 1877; 2e édit., 1894; Funk, *Opera Patrum apost.*, Tubingue, 1881; 2e édit., 1901; A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, 1912 (texte grec, trad. française et introd.); Ant. d'Abbadie a publié une traduction latine de la version éthiopienne d'Hermas, *Hermæ Pastor*, dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 1860, t. II.

II. Travaux. — Outre les prolégomènes et les notes qui accompagnent la plupart des éditions, on peut consulter : Weinrich, *Disquisitio in doctrinam moralem ab Herma in Pastore propositam*, 1804; Jachmann, *Der Hirt des Hermas*, Kœnigsberg, 1835; Gaâb, *Der Hirt des Hermas*, Bâle, 1866; Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868; Freppel, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1859; 4e édit., 1885, p. 257-322; Lipsius, *Der Hirt des Hermas und Montanismus in Rom*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1865, t. VIII, p. 266-308; 1866, t. IX, p. 27-81; Heyne, *Quo tempore Hermæ Pastor scriptus sit*, Kœnigsberg, 1872; Donaldson, *The apostolical Fathers*, 2e édit., Londres, 1874, p. 351-382; Behm, *Ueber der Verfasser des Schrift welche den Titel « Hirt » fuhrt*, Rostock, 1876; Ledrain, *Deux apocryphes du IIe siècle, avec une étude sur la date du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1871; Nirschl, *Der Hirt des Hermas*, Passau, 1879; E. Renan, *L'Église chrétienne*, 3e édit., Paris, 1879, p. 401-425; M. du Colombien, *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, 1880; Brull, *Der Hirt des Hermas*, Fribourg-en-Brisgau, 1882; Duchesne, *Les origines chrétiennes*, édit. lith., Paris, 1886; Link, *Christi Person und Werk im Hirten des Hermas*, Marbourg, 1886; *Die Einheit des Pastor Hermas*, Marbourg, 1888; A. Ribagnac, *La christologie du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1887; Huckstaedt, *Der Lehresbegriff des Hirten*, Anklam, 1888; Baumgartner, *Die Einheit des Hermas Buchs*, Fribourg-en-Brisgau, 1889; Taylor, *The witness of Hermas to the four Gospels*, Londres, 1892; Spitta, *Studien zum Hirten des Hermas*, Gœttingue, 1896; Fessler, *Institutiones patrologiæ*, édit. Jungmann, Inspruck, 1890, t. I, p. 178 sq.; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 84-98; *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 557-578; J. Bénazech, *Le prophétisme chrétien depuis les origines jusqu'au Pasteur d'Hermas*, Cahors, 1901; P. Batiffol, *Les origines de la pénitence, Hermas et le problème moral au IIe siècle*, Paris, 1902 (ou *Revue biblique*, 1901, t. X, p. 327-351); Wenel, dans Hennecke, *Neutestamentliche Apocryphen*, 1904, p. 277-279; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1839-1844; *Dictionary of christian biography*, t. II, col. 912-921; Richardson, *Bibliographical synopsis*, Buffalo, 1887, p. 30-36; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VII, p. 714-718; *The catholik encyclopedia*, New York, t. VII, p. 268-271; Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2132; D. Völter, *Die Visionen des Hermas*, etc., Berlin, 1900; B. Heurtier, *Le dogme de la Trinité dans l'Épître de saint Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas*, Lyon, 1900; J. Réville, *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1900; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 225-235; K. Lake, *The Shepherd of Hermas and christian life in Rome in the second century*, dans *Harward theological review*, 1911, t. IV, p. 25-46; K. O. Macmillan, *The Shepherd of Hermas, apocalypse or allegory ?* dans *The Princeton theological review*, 1911, t. IX, p. 61-94; G. Bardy, *Le Pasteur d'Hermas et les livres hérétiques*, dans la *Revue biblique*, 1911, p. 391-407; Baumeister, *Die Ethik des Pastor Hermæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1912; A. d'Alès, *L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrét.* Paris, 1914, p. 52-113; *A propos du Pasteur d'Hermas*, dans les *Études*, 1912, t. CXXXII, p. 79-94; C. H. Turner, *The Shepherd of Hermas and the problem of ist text*, dans *Journal of théol. studies*, 1920, t. XXI, p. 193-209.

G. Bareille.

HERMES. — I. Biographie. II. Doctrine. III. Condamnation.

I. Biographie. — Le philosophe et théologien Georges Hermès naquit en Westphalie à Dreyerwalde sur le Rhin, le 22 avril 1775. Après de premières études à Rheine au collège des franciscains (1787-1792), il fit sa philosophie et ses humanités au gymnase de Munster (1792-1794). Les doctrines de Kant et de Fichte passionnaient alors les esprits. Hermès céda à l'engouement général et sa foi subit une crise très grave. Les cours de théologie qu'il suivit à l'Académie de Munster de 1794 à 1798, loin d'arrêter ses doutes, ne firent que les accroître. Cependant il ne s'abandonna point tout à fait à l'incrédulité. Content d'un attachement provisoire à la foi de l'Église, il résolut d'étudier à fond la religion catholique afin de se démontrer qu'elle répond à toutes les exigences de la raison. Il fut ordonné prêtre en 1799. Avant cette date et pour donner suite à son projet, il accepta la charge de professeur au collège de Munster. Là il mena de front l'étude de la théologie et de la philosophie, il lut assidûment les écrits de Kant et de Fichte et il réussit à se convaincre de l'inanité de leurs objections et de

la vérité intérieure du christianisme. Mais s'il parvint à se débarrasser de ses doutes, il resta tributaire de l'esprit et de la méthode de ces philosophes. Non seulement il n'accepta jamais qu'on déclamât contre eux dans des articles de revue, mais il céda plus tard à la tentation de faire suivre à ses disciples la route qui l'avait acheminé lui-même à une foi sereine. La méthode du doute qu'il devait préconiser si témérairement date sans doute de cette époque. Il consigna le fruit de ses lectures et réflexions dans une brochure qu'il publia à Munster en 1805 et qui fut très remarquée : *Untersuchung über die innere Wahrheit des Christenthums.* Elle lui fit même obtenir en 1807 une chaire de théologie dogmatique à l'université de Munster. Ses leçons professées en langue allemande, le don qu'il avait d'intéresser, une personnalité imposante, mais surtout son attention à éveiller le doute et à accorder un rôle prépondérant à la raison en tout genre de recherches, comme aussi son dévouement aux intérêts de l'université, lui valurent l'attachement passionné de ses élèves et le premier rang dans le corps professoral. Tant de considération et de succès n'empêchèrent pas des hommes clairvoyants, tels que les frères de Droste-Vischering, de souligner le danger de son enseignement et notamment son esprit de défiance vis-à-vis de la tradition ecclésiastique. Hermès ne recueillait donc pas que des éloges, il fut plus d'une fois contredit.

Plusieurs rapports sur des questions d'études que le ministère prussien lui avait demandés, mais surtout la publication à Munster, en 1819, de l'*Einleitung in die christkatholische Theologie. I Theil, philosophische Einleitung*, 2ᵉ édit., 1831, ouvrage auquel Hermès attachait une valeur exceptionnelle et que l'université de Breslau récompensa par le doctorat en théologie décerné à l'auteur, avaient puissamment accrédité le professeur de Munster. Il y ajouta : *Studirplan der Theologie*, Munster, 1819. Cédant aux offres réitérées du gouvernement royal, Hermès accepta, en 1820, une chaire de théologie à l'université de Bonn, récemment créée pour la province rhénane et la Westphalie. Sa leçon d'ouverture sur les rapports de la théologie catholique avec la philosophie eut un grand retentissement. L'enthousiasme soulevé par le professeur fut tel qu'on s'aperçut à peine des vues erronées du discours. L'enseignement de Hermès à Bonn eut tout de suite beaucoup de vogue. Les étudiants des diverses facultés en grand nombre fréquentèrent assidûment ses cours. Également, les anciens élèves de Hermès à Munster avaient témoigné l'intention de le suivre à Bonn. Ce fut l'occasion d'un incident entre le vicaire général de Droste-Vischering et le gouvernement royal. A la défense que le vicaire général avait faite aux étudiants en théologie du diocèse de Munster de fréquenter les cours d'une université sans sa permission expresse, le ministère prussien répondit en prononçant la fermeture de la faculté de théologie de cette ville, mesure qui fut maintenue jusqu'après la démission de Droste-Vischering. Cependant la haute situation du professeur Hermès à Bonn ne fut pas longtemps sans nuage. Sa popularité même auprès des étudiants lui créa des relations très tendues avec son collègue Leber. Un instant, en 1821, Hermès eut la pensée de passer à l'université de Fribourg-en-Brisgau; et en 1825, il offrit même au ministère royal sa démission avec demande d'être replacé à Munster. Il ne se décida à rester à Bonn que sur une intervention du gouvernement, et quand Leber, désavoué par la faculté, eut abandonné son poste. Après le départ de Leber, l'influence de Hermès à l'université de Bonn fut absolument prépondérante. Pour accroître son prestige, le nouvel archevêque de Cologne, Mgr Spiegel, le nomma, sans qu'il eût à quitter sa charge de professeur, chanoine de sa cathédrale, membre de son conseil et examinateur synodal. En 1829 Hermès fit paraître la IIᵉ partie, *Positive Einleitung*, de son *Introduction à la théologie chrétienne-catholique*, 2ᵉ édit., 1831. Dans la préface de l'ouvrage, il exprimait l'espoir de terminer sa *Dogmatique* et il formait le projet d'écrire une histoire des dogmes. Déjà, pendant un an, sur les instances du ministère, il avait traité cette matière dans ses cours. Mais, soit goût personnel, soit appréhension de la tâche dont il avait peut-être une idée peu juste, et qu'il estimait en conséquence difficile pour un catholique, il était revenu bientôt à ses travaux favoris sur la philosophie, l'introduction à la théologie et sur la dogmatique. La mort en tout cas l'empêcha de tenir ses promesses. Accablé par ses travaux de jour et de nuit, il mourut, le 26 mai 1831, après une pieuse réception des sacrements, et il fut inhumé à Bonn. Une pierre tombale avec cette simple inscription : Georges Hermès, marque le lieu de son repos.

Les œuvres de Hermès comprennent, outre les écrits déjà mentionnés et qui virent le jour du vivant de leur auteur, un ouvrage posthume, *Christkatholische Dogmatik*, 3 vol., Munster, 1834-1836, publié par les soins de J. H. Achterfeld.

II. Doctrine. — Complaisance manifeste pour la philosophie kantienne, qu'il prétend combattre, mais sans en renier la méthode ni l'esprit, oubli volontaire ou même ignorance de la tradition et de l'enseignement de l'Église dans la façon dont il expose et défend les dogmes, mépris des apologistes anciens et modernes et de toute autorité théologique, voilà ce qui caractérise, en somme, le système de Georges Hermès. Ce théologien se proposait très sérieusement de consolider les fondements de la religion chrétienne-catholique. Poursuivie dans cet esprit particulier, l'intention très louable de Hermès ne pouvait que l'égarer, mettre en péril la foi divine même. En fait, il a erré très étrangement et sur beaucoup de points; par la tactique et les armes dont il a fait choix pour défendre et faire accepter la vérité révélée, il a montré clairement qu'il connaissait mal la règle de notre foi et jusqu'à sa nature.

1° *Méthode.* — La méthode hermésienne est celle du doute. Veut-on se démontrer la vérité soit extérieure, soit intérieure de la religion, il faut commencer par en douter, en douter jusqu'à réponse satisfaisante de la raison sur tous les points. Différent du doute cartésien, celui que préconise Hermès s'étend bien au delà et il n'est pas sitôt abandonné. Il ressemble encore moins au procédé du croyant qui, conservant une foi entière, feint de ne pas savoir et tend à établir par le raisonnement ce qu'il croit avec une absolue certitude. Le doute de Hermès est positif, universel, constant et il s'impose à tous. Ainsi il embrasse et très sérieusement les vérités psychologiques, métaphysiques, morales et religieuses, toutes les vérités, sans en excepter aucune, même la vérité évidente, soit de fait, soit de raison : principe de contradiction, existence et réalité objective de notre moi, données immédiates de la conscience, il n'est rien à quoi il ne s'étende. Et c'est à travers un doute persistant, rencontré à tous les détours du chemin, que la démonstration de l'apologiste ou du théologien doit progresser. Ce doute retient leur attention, il les empêche de rien nier, de rien affirmer jusqu'à ce qu'une nécessité absolue de raison les contraigne de tenir et d'admettre quelque chose pour vrai. Non seulement l'infidèle avant de croire, mais le croyant, né et élevé dans la vraie foi, doit s'astreindre à la discipline du doute, condition indispensable d'une croyance prudente et raisonnée. Hermès exige même de ses disciples que, dépouillant toute conviction, toute préférence pour un système théologique ou religieux quelconque, quand ce serait le catholicisme, ils se tiennent, jusqu'à possession certaine de la vérité, dans une indifférence parfaite. « Nous devons être prêt

à suivre l'oracle de la raison, qu'elle soit en contradiction ou non avec les données théologiques ou religieuses enseignées jusqu'ici; autrement nous pécherions contre notre raison. » *Introduction positive*, Munster, 1829, p. 303. Bref, un catholique a le droit et le devoir de mettre sa foi en doute; il ne peut sans cela raisonner sa croyance. Sa méthode, Hermès l'expose au long dans la préface à l'*Introduction philosophique;* il en fait une obligation rigoureuse à ses disciples dans la méthodologie qui précède son *Introduction positive;* loin qu'il la rétracte dans les pages par où débute sa *Dogmatique spéciale*, il en étend l'application à l'étude de chaque dogme en particulier. Voir t. VI, col. 280-284.

Peut-on sortir du doute et parvenir à une vraie certitude ? Cette question, Hermès la pose comme il suit : Y a-t-il pour l'homme une détermination sur la vérité qui soit sûre ? Quelles voies la font connaître ? Peut-on oui ou non en appliquer une à la démonstration du christianisme ? *Introduction philosophique*, p. 83. La certitude procède, suivant lui, et de la raison spéculative et de la raison pratique comme d'une double source. Moins radical donc que Kant et Fichte, il ne demande pas à la raison pratique seule de fonder et de garantir toute certitude; bien peu large cependant est la part en ceci qu'il laisse à la raison pure. Au reste, comme ces philosophes, il entend par raison théorique et par raison pratique non deux fonctions d'une même faculté, mais deux facultés absolues. La raison spéculative tient ce qu'elle affirme pour vrai et réel quand elle y est contrainte par une nécessité insurmontable, ne pouvant tenir le contraire; autrement la certitude pour elle est dans cette nécessité qu'elle voit, qu'elle reconnaît subir par une sorte de violence physique. Cependant d'où vient que l'assentiment de la raison pure soit nécessaire ? Serait-ce un effet de la perception ou de l'évidence de la vérité, de la réalité objective des choses ? Hermès le nie formellement. Il semble bien que dans le *tenir pour vrai* la raison théorique cède à une impulsion aveugle, subjective, que son assentiment prétendu certain se résout en une foi ou croyance à la vérité et réalité de son objet. Hermès avoue par ailleurs que la conviction nécessaire ou le *tenir pour vrai* pourrait bien être en soi un pur phénomène, une illusion; il faut pourtant s'en contenter; car, et il ne trouve à la difficulté d'autre réponse, « soit que ce que je dois tenir pour vrai soit vrai ou faux en soi, dit-il, si je découvre que je dois le tenir pour vrai et que je ne puis pas autrement, alors cela est et demeure vrai pour moi. » *Introduction philosophique*, p. 147. Et ce genre de certitude auquel atteint la raison spéculative n'a lieu que pour les vérités métaphysiquement nécessaires. Il appartient à la raison pratique de nous rendre certains des autres, notamment des faits historiques et des lois de la morale. Elle est dite alors les admettre pour vrais. L'*admettre pour vrai* de la raison pratique consiste en un acquiescement libre ou consentement volontaire à la vérité et à la réalité des choses. Il se produit, non plus comme le *tenir pour vrai* de la raison pure, par une nécessité inéluctable, mais en vertu d'une obligation morale ou de l'impératif catégorique kantien. Conserve en toi et dans les autres la dignité humaine : tel est le suprême impératif catégorique, le but auquel toutes les fins pratiques ou morales sont ordonnées, la source d'où provient leur force obligatoire; tel est aussi le premier critère de certitude pour la raison pratique. La raison pratique est donc la faculté qui admet la vérité en même temps que le caractère obligatoire des choses conformes à la dignité humaine. Soit un devoir quelconque envers Dieu, envers soi ou envers les autres, auquel l'homme ne peut satisfaire s'il n'admet pour vrai et réel tel ou tel objet de connaissance, bien qu'en lui la raison pure persiste à en douter, la raison pratique aura et gardera la persuasion que la chose est vraie et réelle. Prenons un des exemples invoqués par Hermès, le moins étrange. Nous avons le devoir, pour atteindre notre fin morale, faute de science personnelle, de recourir à l'expérience des autres, notamment à l'expérience des siècles passés. Or comment user de ce moyen nécessaire si nous n'admettons pour vraie la connaissance des temps antérieurs, autrement des faits historiques. Voilà fondée et garantie par la raison pratique une des principales certitudes, celle de l'histoire.

Hermès ne prend pas la peine de dissimuler le conflit toujours possible entre la raison pure et la raison morale, celle-ci commandant une persuasion alors que celle-là autorise à douter. Qu'il le veuille ou non, c'est une cloison étanche qu'il dresse entre la conviction et la pratique. L'impératif catégorique n'oblige directement qu'à vouloir et à faire. Qu'arriverait-il donc si le doute théorique concernait la licéité de l'action ou même la vérité de la foi ? Il semble qu'il suffise, conformément aux principes hermésiens, de vouloir et d'agir comme si on tenait la foi chrétienne pour certaine pendant que la raison pure persiste à en douter. Au reste, est-il aisé toujours, en beaucoup de cas n'est-il pas impossible d'établir au regard de la raison pratique que tel sujet de connaissance ou telle persuasion de la vérité est dans un rapport nécessaire avec la dignité humaine, demeure l'unique moyen de la sauvegarder ? Quel lien rigoureux y a-t-il, en particulier, entre la réalité d'un événement de l'histoire et la fin morale d'un individu déterminé ? Mais, et en ceci tout particulièrement se trahit l'étroite affinité du système hermésien et de la doctrine kantienne, la raison pratique n'est une règle suprême de certitude que parce qu'elle est autonome et législatrice. Tel est le postulat faux que plus d'une fois nous aurons l'occasion de mettre en relief dans les élucubrations théologiques de Hermès. Donc, suivant lui, la raison pratique ne relève que d'elle-même; son impératif catégorique, elle l'énonce en son propre nom. Il n'est pas nécessaire d'établir au préalable que Dieu est le fondement et la source de toute obligation ni même qu'il existe, la raison pratique étant à elle-même sa loi, le point d'attache de tout lien moral. Voir t. VI, col. 284-286. Hermès cherchait le moyen d'asseoir une démonstration véritable du christianisme : il crut le trouver dans la raison pratique. Voici les traits principaux d'une apologétique qu'il fait reposer tout entière sur sa théorie de la certitude morale.

2° *Apologétique.* — L'apologétique a pour objet d'établir la vérité historique et le caractère obligatoire de la révélation divine. Ces deux points, Hermès professe ne vouloir pas les prouver comme toute la tradition catholique avant lui. Il estime que la raison pure ne donne pas du fait de la révélation une certitude véritable, mais une simple probabilité, si grande qu'on la suppose. Probables seulement sont au regard de la raison spéculative tous les miracles et les prophéties qui autorisent la mission et la doctrine de Jésus-Christ, l'institution par lui de l'Église; probables de même toutes les preuves qui garantissent la véracité du Maître ainsi que la véracité des disciples, voire même l'existence du Christ; rien que probable non plus l'historicité des Livres saints qui en témoignent. Ce sont là autant de faits contre lesquels on ne se défendra jamais d'un doute théorique, à propos desquels on se demandera toujours ou s'ils furent surnaturels ou même s'ils ont existé. Le remède à ce doute est dans la raison pratique et le devoir qu'elle impose d'accepter comme vraies et réelles les croyances chrétiennes, nonobstant les répugnances de la raison

pure. Hermès croit donc pouvoir passer du caractère obligatoire de la religion révélée à sa vérité objective. Si l'on demande comment il se fait que nous soyons tenus d'admettre la révélation, il distingue entre le cas du philosophe et celui des ignorants et des simples. L'obligation pour les ignorants et les simples se confond avec le devoir même d'embrasser la vérité. Ils n'y peuvent parvenir d'eux-mêmes et par leur raison propre, mais seulement par le moyen d'une révélation; partant, cette révélation, ils sont moralement contraints de la recevoir et de l'admettre pour vraie. Quant au philosophe, la révélation ne lui est pas nécessaire comme aux autres; il ne trouvera donc pas en soi le motif de pressant besoin qui la lui garantirait comme certaine; c'est en dehors de lui, dans le devoir imposé aux ignorants qu'il apprendra à la reconnaître objectivement vraie. Nous acceptons que la révélation s'impose à notre assentiment, qu'elle nous oblige, à la condition toutefois qu'elle soit vraie. Hermès la déclare vraie parce qu'obligatoire, sa logique procède au rebours de la nôtre. Mais il se flatte en vain d'aboutir par le moyen de la raison pratique à une démonstration certaine de la religion révélée. A vrai dire, il n'échappe à l'écueil du scepticisme et au naufrage des croyances chrétiennes où l'entraînent les sophismes de la raison pure que par un expédient illusoire, un misérable biais : celui d'un acquiescement pratique à des vérités dont il renonce, en somme, à faire la preuve, mais qu'il s'effraie de voir disparaître. Invoquer, comme il le fait, en faveur de notre foi et comme l'argument de fond auquel tous les motifs de crédibilité emprunteraient leur force, l'ignorance et le besoin de croire du grand nombre, c'est tomber dans une grossière erreur. L'édifice entier du christianisme a mieux où s'étayer que cette base étroite et de fortune. L'apologétique hermésienne est non moins étrange que fausse. On s'en aperçoit mieux quand on examine au lieu des grandes lignes les détails de sa contexture. Rien n'est capital, selon l'apologétique traditionnelle, comme la preuve par les miracles. A la suite du Maître, les apôtres, les Pères de l'Église et tous les apologistes s'y sont référés comme à un argument certain de la vérité du christianisme. Veut-on savoir comment Hermès s'y prend pour établir que le miracle de la résurrection de Lazare, par exemple, n'est pas douteux ? Il observe avec la science incrédule qu'on ne peut connaître toutes les forces secrètes de la nature, partant qu'en présence d'un événement qui sort des lois ordinaires, il ne sera jamais possible de prononcer avec certitude s'il relève de la nature ou d'une cause surnaturelle. Devant cette difficulté qu'il estime insurmontable la raison pure ne peut que douter. Mais, que s'en suivrait-il si on ne pouvait, en aucun cas, dûment constater le miracle d'une résurrection, autrement une mort réelle suivie d'un retour véritable à la vie ? Il serait impossible de vérifier les décès; de satisfaire à l'obligation d'enterrer les morts; on devrait laisser sans sépulture, au risque d'infecter les airs et de ruiner la santé publique, les cadavres même en putréfaction. Cependant la raison pratique intervient, qui nous contraint au respect de cette loi de l'hygiène, et, conséquence bien inattendue ! nous rend certains du miracle, s'il se produit. Voilà un des nombreux et plaisants tours de force par lesquels Hermès s'évertue à établir entre des faits de l'histoire qui sont à la base du christianisme, afin d'en maintenir la vérité objective, et le devoir moral, tel qu'il s'impose à chacun dans le concret à un moment précis, une connexion nécessaire. Tâche ingrate s'il en fut !

3° *Nature et règle de la foi.* — L'erreur, pour ainsi dire classique, de Hermès a trait à la foi. De la foi théologique il méconnaît le motif essentiel, il supprime le caractère surnaturel et libre. Voici d'ailleurs la définition qu'il en donne : « La foi est en nous un état de certitude et de persuasion par rapport à la vérité de la chose connue, état auquel nous sommes amenés par l'assentiment nécessaire de la raison théorique ou par le consentement nécessaire de la raison pratique. » Qu'est-ce à dire ? Science et foi ne se distinguent plus comme choses d'ordre différent. Le témoignage de Dieu qui révèle cesse d'être la raison formelle pour laquelle nous croyons. Ce qui nous détermine à croire, c'est, en définitive, l'évidence naturelle ou la vérité intime des choses perçues. Toute ferme persuasion sur Dieu et les choses divines constitue proprement la foi, par opposition à la science. Ainsi, il n'est pas nécessaire pour croire de s'être démontré au préalable l'existence de Dieu, de savoir qu'il a parlé; être certain qu'un Dieu existe, c'est avoir déjà la foi. Hermès admet sans contredit la révélation surnaturelle. Mais l'assentiment du fidèle à cette révélation n'est qu'une des variétés de la foi divine; quant à l'autorité de Dieu révélateur, elle représente tout au plus un principe spécial de connaissance sous le contrôle de la raison. A l'encontre donc de toute la théologie catholique, Hermès a méconnu la souveraineté du motif formel de la foi; toute foi, suivant lui, est de sa nature rationnelle, en ce sens que toute foi procède d'une nécessité physique ou morale de la raison.

Le système hermésien de la foi ne garde une apparente cohésion que grâce à plusieurs confusions d'idées. Hermès a confondu certes l'assentiment donné au témoignage divin, et qui est proprement l'acte de foi, avec la connaissance préalable qui justifie aux yeux de la raison cet assentiment; car, selon le mot de saint Thomas, la raison ne croirait pas si elle ne voyait qu'il faut croire. Ce sont là deux actes de notre intelligence, non pas de même nature et nécessairement consécutifs, mais d'ordre différent, entre lesquels s'intercale un acte de la volonté libre. La connaissance dont le propre est de rendre l'acte de foi raisonnable et prudent, et que l'apologétique ou science de la crédibilité peut revendiquer comme son fruit, s'arrête au seuil de la foi; elle ne peut être considérée comme son fondement homogène. L'école hermésienne est conséquente avec elle-même, lorsqu'elle appelle l'autorité de Dieu révélant un motif de crédibilité. Hermès s'est mépris non moins grossièrement sur le rôle de la raison dans la foi. L'acte de foi théologique est d'ordre intellectuel; il exige, par conséquent, l'entrée en exercice de l'intelligence humaine. Notre raison a pour fonction non seulement de se prononcer sur la crédibilité de la révélation, mais encore de connaître les vérités révélées. Or Hermès s'imagine à tort que connaître ces vérités, c'est proprement en juger, ou les saisir dans leur évidence même. Et il pensait pouvoir concilier malgré tout cette démarche de la raison avec l'humilité de la foi chrétienne. Quoique très exigeante en matière de preuve, la raison de l'homme fait œuvre encore d'abnégation, elle se livre, toutes les fois que des vérités s'imposent à son adhésion sans perdre toute leur obscurité. Hermès a enfin confondu deux choses que les théologiens distinguent soigneusement : l'évidence de la vérité perçue en elle-même et l'évidence de la crédibilité, le vrai évident et l'évidemment croyable. C'est pourquoi il n'a pas admis qu'on puisse démontrer la crédibilité de la foi chrétienne, en général, ou d'une vérité révélée, en particulier, sans déroger à la liberté et au mérite de la foi. Il a considéré l'assentiment prudent et raisonnable donné à la révélation surnaturelle, comme la conclusion nécessaire d'un syllogisme. Hermès a cru sauvegarder tout de même le caractère moral de la foi chrétienne par sa distinction de la *foi de connaissance* et de la *foi du cœur*. Il n'y a, selon lui, de vraiment théologique et libre que cette dernière. Elle représente la foi que les théologiens appellent commu-

nément la foi vive, la foi opérant par la charité et qu'il nomme pour sa part la foi efficace. Voici d'ailleurs en quels termes il la décrit : « La seule vraiment théologique, qui nous élève au-dessus des choses terrestres, qui suit la volonté parfaite et le libre désir d'aimer Dieu et qui nous met en possession du domaine parfait de la loi et de l'esprit sur la chair. » — Seule la foi efficace est libre, seule également elle est surnaturelle, elle requiert la grâce. L'assertion est d'ailleurs conforme à la théorie de la grâce admise par Hermès et ses partisans. Selon les théologiens catholiques, la grâce nécessaire à la foi doit affecter tout particulièrement l'intelligence, puisque l'acte de foi est proprement une adhésion de notre esprit et que dans l'intelligence est engendrée et se répand la certitude surnaturelle. Elle n'affecte que la volonté et nullement l'intelligence, au dire des hermésiens.

Comme Hermès a recommandé la méthode du doute et son usage constant, comme il confond d'autre part science et foi, on est curieux de savoir quelle peut bien être, à ses yeux, la règle de la foi catholique. En plus d'un passage, il est vrai, il nomme l'enseignement infaillible de l'Église. Cependant il ne fait aucun cas de l'autorité de l'Église et de la tradition, quand il aborde l'étude détaillée des dogmes. N'exige-t-il pas que la raison, avant de les admettre et comme moyen sûr de les reconnaître, les évoque l'un après l'autre à son tribunal ? A la raison il appartient de décider en dernier ressort, par une démonstration rigoureuse, s'ils sont contenus dans les sources propres de la foi, à savoir dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle. Ce n'est point tout son rôle. Même quand il est établi qu'une vérité est certainement révélée, la raison ne peut ni ne doit lui donner son assentiment, sinon après s'être assurée, par un examen interne de cette vérité, qu'elle n'implique point contradiction. Autant proclamer que la raison humaine, en matière de foi, est la principale ou même l'unique règle.

Hermès a erré sur de nombreux points de la dogmatique spéciale. Il ne pouvait en être autrement, étant donné sa méthode, sa règle de foi et les principes kantiens de sa philosophie. Parmi les erreurs que condamne le bref de Grégoire XVI nous ne parcourrons que les principales.

4° *Dieu : existence, essence et attributs.* — Hermès a traité de Dieu en philosophe et en théologien, c'est-à-dire qu'il a eu recours, pour établir son existence et ses attributs, aux démonstrations de la raison spéculative, aux jugements de la raison pratique et au donné révélé. Dans l'*Introduction philosophique*, il déclare ne toucher aux attributs que dans la mesure où l'exigeait l'apologétique chrétienne. Il en traite plus à fond dans sa *Dogmatique*. Au jugement de Hermès, l'unique preuve certaine que Dieu *existe* est la nécessité tenue par la raison théorique d'une cause première qui rende compte de l'existence des êtres contingents. Inopérants sont les autres arguments ; tel, en particulier, l'argument qu'on tire de l'ordre du monde, cet ordre pouvant être l'effet du hasard. Il ne sert même de rien d'en grouper plusieurs sous prétexte de les renforcer les uns par les autres. On ne réussit par là qu'à les rendre tous suspects. On ne peut non plus demander à la raison pratique de prouver l'existence de Dieu : tous les arguments qui se fondent sur l'obligation morale, la nécessité d'un législateur et d'une sanction, sont sans valeur. Du moment que l'obligation de respecter en soi la dignité humaine explique tout le devoir, la raison pratique ou morale est à elle-même sa loi et sa sanction ; elle n'a pas besoin de Dieu. Non moins étrange est la doctrine hermésienne sur l'*essence* et les *attributs* divins. La raison théorique établit que Dieu est une substance existant par elle-même, unique, éternelle, personnelle, distincte de tout ce qui change dans le monde, d'une puissance, d'une science et d'une bonté incompréhensibles. Mais elle ne peut démontrer que Dieu diffère d'une substance immuable qui ferait partie du monde, tout en restant étrangère aux changements dont le monde est le théâtre, ni davantage que Dieu est un pur esprit ou que ses attributs, notamment sa puissance, sa science, sa sainteté, sa bonté n'ont pas de limites. Autant de vérités dont la révélation seule nous donne la certitude.

Venons aux attributs que la raison pratique, à son tour, exige en Dieu. Nous verrons sans peine en certaines assertions bizarres des conséquences du principe kantien de l'autonomie de la raison morale. Puisque l'homme est à lui-même sa fin, puisqu'il ne peut être rapporté à aucun être, cet être lui fût-il infiniment supérieur, puisque le respect de sa dignité personnelle est pour lui tout le devoir, les positions respectives de Dieu et de l'homme se trouvent essentiellement modifiées. L'homme et non plus Dieu sera le centre où convergent toutes les lignes du créé ; l'homme aura presque tous les droits, et Dieu tous les devoirs ; on devra, pour apprécier les attributs moraux de Dieu et son action au dehors, les considérer du point de vue exclusif de l'homme, de ses propriétés et de son opération morale. N'est-ce pas la règle qu'a formulée Kant : « Si tu veux savoir ce que c'est que Dieu, observe ce que l'homme doit être d'après ce qui est prescrit par la raison pratique ? » On ne peut davantage méconnaître les caractères essentiels de la divinité, renverser plus complètement toute l'économie de la théologie soit naturelle, soit révélée. Voici, par exemple, comment on doit concevoir la *justice* en Dieu. La justice est le principe de la volonté divine qui subordonne toutes les actions de Dieu par rapport aux créatures, au droit absolu et relatif de ces créatures. Elle naît de l'estime que Dieu doit avoir, en toutes les dispositions qui la concernent, de la créature raisonnable ; elle règle sa conduite envers chacune, de manière à ne point blesser son droit ni le droit de quelque autre. Cette mesure s'étend aussi à la dispensation des moyens extérieurs et intérieurs de salut, comme la grâce, la prédication, la foi ou les sacrements. C'est au point que, dans la répartition des dons, Dieu ne pourrait, sans injustice pour autrui, se montrer libéral envers quelqu'un au delà des bornes établies d'une manière générale. De même, Dieu est tenu rigoureusement d'observer dans la répression du mal une parfaite égalité. Il ne pourrait user d'indulgence vis-à-vis de tel ou tel, sans blesser le droit relatif qu'ont les autres à l'exemption des peines et à l'usage non restreint de leur liberté. Les justes notamment peuvent exiger que Dieu punisse les coupables selon la mesure des peines une fois établies. Si cette proportion n'était gardée, ils auraient sujet d'accuser Dieu de les avoir soumis à une loi injuste et arbitraire, en les contraignant à triompher d'eux-mêmes et de leurs passions. Dieu observe donc la justice non par un droit qui lui est propre, mais en vertu d'une obligation toute en faveur de la créature raisonnable. En Dieu aucun droit de punir le mal moral autant qu'il le mérite, ni à cause de sa malice et de son dérèglement essentiels, ni davantage pour l'atteinte qu'il porte à la sainteté divine ; en Dieu, aucun droit d'exiger de l'homme satisfaction pour les offenses qu'il en reçoit. La bonté pleine de sagesse de Dieu, et non sa justice, a primitivement décrété la récompense ou la peine, a proportionné cette récompense ou cette peine à la grandeur du mérite ou de la faute. La justice n'intervient que dans l'exécution du plan divin, afin de diriger Dieu, l'inclinant à respecter le droit de la créature raisonnable. Cette doctrine, Hermès la présente comme conforme non seulement à la droite raison, mais encore aux Écritures, et il déclare faux et arbitraire tout ce qu'ont

enseigné sur la justice vindicative de Dieu les théologiens catholiques.

La *liberté* essentielle de Dieu dans ses œuvres *ad extra*, non plus que sa bonté libre et gratuite dans la communication de ses dons, ne sont possibles selon les principes de la théologie hermésienne. Dieu doit vouloir à tous les êtres raisonnables, dit Hermès, tout le bien et toute la félicité qu'il connaît possible et dont ils sont capables, et la félicité dans le degré le plus parfait. Autant prétendre que n'importe quel don, voire même l'élévation à l'état et au bonheur surnaturels, est exigible. Hermès fixe pourtant à Dieu, dans la distribution de ses grâces, une mesure qu'il ne doit pas dépasser. Il est permis à Dieu d'en donner à quelqu'un toujours de nouvelles et autant qu'il peut, sans nuire aux autres. Passons sur ce prétendu tort ou dommage à autrui; mais est-ce là l'idée catholique d'un Dieu, qui, n'étant débiteur de ses grâces à personne, les accorde comme il veut, à qui il veut et dans la mesure qu'il lui plaît, selon le dessein toujours juste et droit de sa volonté ?

Au détriment de la liberté divine encore, Hermès exalte l'indépendance de l'homme. « Dieu ne peut en aucune façon, prétend-il, par des commandements positifs et révélés, prescrire immédiatement à l'homme ni certaines dispositions de l'esprit ni certains sentiments du cœur. » Par là, Hermès n'entend pas seulement que tout précepte de ce genre présuppose dans l'homme la ferme persuasion d'une révélation divine et l'obligation naturelle d'en accepter les dispositions. Il ne dirait rien que n'aient affirmé et que n'affirment encore tous les théologiens orthodoxes. Au jugement de Hermès, nous avons beau reconnaître qu'un précepte positif émane vraiment d'une autorité et d'une révélation divines, notre raison n'est pas assurée pour autant que son objet est digne de Dieu, juste et vrai. Il faut examiner au préalable le commandement en lui-même, établir s'il a quelque rapport avec notre raison, enfin juger s'il est conforme ou non à la vérité et à la justice. Jusque-là, quoiqu'on sache de science certaine que le précepte est divin, il ne vaudra que comme un encouragement, une instruction, une règle, et non comme une loi obligatoire. Les préceptes positifs révélés n'obligeant plus directement et par eux-mêmes, la morale chrétienne est amputée de ses principes propres; c'est, par le fait, son élimination prononcée. Voilà du moins la conséquence immédiate la plus claire. On n'a pas de peine à reconnaître d'où procède l'erreur. Hermès applique ici aux vérités morales, comme il applique ailleurs aux vérités dogmatiques, sa méthode du doute et sa règle de foi rationaliste.

La raison pratique détermine encore en Dieu, ou plutôt prescrit moralement à Dieu, la *fin* qu'il a dû se proposer en créant toutes choses. Cette fin n'est pas sa gloire extérieure à procurer, ou la manifestation de ses perfections essentielles, quoi qu'en dise la tradition catholique. Elle ne peut être que la félicité des créatures intelligentes. Dieu créa l'homme pour l'homme, et tout le reste se rapporte à l'homme, à sa félicité et la plus grande possible. Parler de gloire extérieure de Dieu, c'est avancer une chose que nulle part la révélation ne certifie, c'est prêter à Dieu un égoïsme ou une ambition que la raison pratique condamne. Et cependant Hermès ne prouvera jamais qu'agir pour une fin utile et se proposer en agissant une fin digne de soi sont une même chose.

Hypnotisé par son principe de l'autonomie de la raison pratique, Hermès a, en somme, ramené la divinité aux proportions de l'homme, ou même voulu hausser l'homme au niveau de Dieu.

5° *État de l'homme avant la chute; le péché originel.* — Parmi les erreurs de Hermès, le bref de Grégoire XVI a signalé encore ses vues particulières sur la condition de nos premiers parents et le péché originel. L'homme avant la chute avait avec Dieu une double ressemblance : l'une physico-spirituelle, résultant des facultés d'intelligence et de volonté, essentielles à l'être raisonnable; l'autre morale, consistant dans une rectitude de sa volonté. Au jugement de Hermès, cette dernière est proprement le privilège de l'état d'innocence. Elle impliquait un parfait équilibre des facultés, c'est-à-dire la soumission des sens à la raison, une intelligence sans erreur et une volonté droite dans l'ordre de la moralité. Cette rectitude faisait de la nature de l'homme une nature intègre, ou, ce qui est une même chose pour le théologien allemand, le constituait dans un état de justice et de sainteté, l'homme, en vertu de cette loi droite de ses facultés, étant capable de produire des actes justes et saints. Faut-il regarder cette rectitude comme surnaturelle, un don absolument gratuit ? Hermès répond : elle n'est pas essentielle à l'homme, l'idée d'homme subsistant sans elle. Mais on aurait tort de la déclarer surnaturelle, puisqu'elle ne découle pas de la grâce sanctifiante; il faut la nommer morale et rien de plus. Elle est gratuite, car l'homme n'a pu mériter d'être placé dans l'état qu'elle suppose. L'homme eut-il aussi, dès le premier instant, la grâce sanctifiante, une grâce qui l'élevait à un état absolument au-dessus de sa nature ? La réponse est affirmative, mais il importe d'en comprendre le sens. La grâce sanctifiante, suivant Hermès, est la bienveillance de Dieu pour l'homme juste et saint, entendons moralement intègre, bienveillance qui lui vaut tous les secours surnaturels pour bien agir. Elle n'est donc pas une réalité surnaturelle, inhérente à l'homme; elle découle rigoureusement, et comme un droit exigible, de la rectitude morale. On voit sans peine les étroites affinités du système hermésien avec les erreurs condamnées de Baius, Jansénius, Luther et Calvin.

Ces affinités sont non moins visibles dans la conception du péché originel. Le formel de ce péché, prétend Hermès, est tout entier dans la concupiscence désordonnée. La rectitude morale suffisait à elle seule à rendre Adam et Ève justes et saints; leur faute fit cesser le rapport de parfait équilibre entre la raison et les sens, déterminant ainsi un véritable changement de leur nature. Le péché originel dans leur descendance, c'est cette même concupiscence désordonnée dont nous héritons avec la nature humaine. Et la culpabilité transmise à la postérité d'Adam consiste tellement dans ce désordre, qu'il n'y a pas lieu pour la définir d'établir un lien entre le péché originel et la faute actuelle du premier homme ni même faute volontaire quelconque. Dans la définition de la tache héréditaire il ne peut être question non plus de la grâce sanctifiante perdue. Autrement, Adam et Ève, par la disparition de la rectitude morale, devinrent injustes et pervers; ils le fussent devenus, même sans aucune faute volontaire de leur part, par le fait seul de la concupiscence; et on peut en dire autant de leur descendance. Si on objecte que le baptême efface le péché originel sans pourtant faire disparaître la concupiscence, Hermès réplique : La concupiscence sans la grâce attire l'homme vers le mal et le rend abominable à Dieu; mais dès l'instant que la grâce est reçue, la concupiscence ne peut nuire, rendre l'homme coupable et un objet de déplaisir à Dieu. Réponse de l'erreur acculée, et qui trahit plus d'un rapport de conformité avec le système protestant. Elle justifie d'ailleurs le mot de Bellarmin : les novateurs, en faisant consister le péché originel dans la concupiscence, ont fini par le réduire à rien. Hermès n'est pas loin de le regarder comme n'étant pas vraiment un péché. N'est-ce pas la raison pour laquelle il le nomme constamment la qualité ou disposition coupable ?

6° *La satisfaction de Jésus-Christ.* — La chute de l'homme a pour pendant sa restauration par le Christ rédempteur. Hermès traite longuement du dogme catholique de la satisfaction de Jésus-Christ. Sous prétexte de ruiner les objections sociniennes, il propose de substituer à l'enseignement des théologiens catholiques un système qu'il estime plus évangélique et non moins orthodoxe. D'accord avec tous, il admet que la satisfaction de Jésus-Christ fut réelle, nécessaire, propre à apaiser Dieu, même en stricte justice. Mais voici où il s'écarte de la pensée commune. En réalité, il n'y avait en Dieu ni offense ni irritation; partant, sa justice ne pouvait exiger et n'exigeait en fait aucune expiation ni de l'homme ni de la victime substituée, le Christ. Les peines immenses que le Christ endura n'étaient ni vraiment dues pour le péché, ni demandées effectivement par Dieu. Jésus-Christ n'a tant souffert que pour faire connaître à l'homme ce que Dieu aurait pu exiger de lui dans l'hypothèse qu'il l'eût voulu, ce qui eût été requis pour apaiser Dieu dans l'hypothèse qu'il se fût tenu pour offensé. Ainsi la passion et la mort du Christ ne seraient qu'une mise en scène propre à instruire l'homme, « lui révélant l'ineffable amour de Dieu, son infinie majesté », de nature aussi à exciter en son âme une vive horreur du péché, l'amour de la vertu et de la sainteté. Ne sont-ce pas là des conséquences du système hermésien sur la justice divine, sur la fin assignée à l'œuvre de la création ? La justice de Dieu n'a pas à intervenir pour venger ses droits méconnus, mais pour protéger et favoriser les droits de l'homme. La félicité de l'homme, c'est tout le but que Dieu, par pur amour et sans aucun égard à soi, s'est proposé en créant toutes choses.

Sur le terrain de la *christologie*, Hermès a plusieurs thèses non moins contraires à la doctrine des théologiens catholiques. Notamment, il explique le *descendit ad inferos* du symbole en ce sens que l'âme du Christ entra dans l'état commun des âmes humaines séparées. Dans cet état elle goûtait le bonheur naturel qui peut convenir à l'âme la plus sainte. Hermès lui refuse d'ailleurs la jouissance, avant l'ascension, de la vision béatifique. Il semble tenir aussi que la divinité se sépara du corps du Christ durant les trois jours passés au tombeau.

7° *Justification et grâce sanctifiante.* — Hermès professe sur la justification une doctrine bizarre, mais en étroite connexion avec ce qu'il enseigne sur l'état de l'homme avant sa chute, sur le péché originel et sur la rédemption. Il distingue une double justification : l'une habituelle, qui regarde tous les hommes et qui les délivre du péché originel, l'autre actuelle, propre aux seuls adultes. La justification habituelle consiste dans la volonté positive de Dieu d'accorder à l'homme, en temps favorable, à cause de la satisfaction de Jésus-Christ, les secours actuels qui lui seront nécessaires pour vaincre la concupiscence désordonnée, autrement le péché originel. Universelle, elle s'étend à tous les fils d'Adam comme la faute héréditaire; elle se réalise pourtant en chaque individu par le moyen du baptême, qu'il est nécessaire, en vertu d'un ordre positif de Dieu, d'avoir reçu ou de désirer recevoir. Cependant le baptême, par rapport à la justification, n'est qu'une simple condition et non partie intégrante; il est la condition positivement imposée à l'homme d'être réuni extérieurement à l'Église du Christ. Nombreuses et déconcertantes sont les questions que soulève cette idée nouvelle de la justification. La justification ne serait-elle plus une régénération intérieure de l'homme, régénération telle que le pécheur n'est pas seulement réputé, mais qu'il est fait véritablement juste ? Le péché originel, dont la grâce actuelle a pour fonction de triompher en temps opportun, subsisterait-il toujours, même en celui qui est baptisé ? Qu'est-ce que cette justification s'étendant à tous les hommes comme une bienveillance de Dieu, que leur a méritée la satisfaction du Christ, et qui ne s'opère pourtant que par le moyen du baptême? N'est-ce pas une erreur profonde de considérer le baptême, instrument nécessaire de régénération et de sainteté, source d'un caractère indélébile dans l'âme, comme une simple condition de la justification, c'est-à-dire comme une chose qui lui serait extérieure ? Et peut-on laisser croire que le baptême ne soit qu'un signe de réunion au corps de l'Église?

Ces assertions malsonnantes et fausses ont toutes leur point de départ dans une conception également erronée de la grâce sanctifiante chez Hermès. Qu'il suffise de compléter ce que nous avons dit plus haut. La grâce sanctifiante se distingue de la grâce actuelle comme la bienveillance et le don qui en procède. Elle n'est pas inhérente ou intérieure à l'homme, à la manière d'une forme qui le sanctifierait; elle se réduit à un simple rapport de l'homme avec Dieu. Elle est plutôt un mode d'être en Dieu. On peut la définir : une bienveillance positive de sa part, qui l'incline à accorder à l'homme tous les secours actuels nécessaires pour accomplir le bien moral. Aussi la grâce sanctifiante est le fondement et la condition de la grâce actuelle, et par conséquent, ajoute-t-il, c'est par la nécessité de celle-là qu'on peut mieux prouver la nécessité de celle-ci. N'est-ce pas le renversement de la doctrine catholique sur la grâce ?

Cet exposé sommaire du système hermésien montre à quel point il est contraire à la foi orthodoxe et à la théologie catholique. Tant d'erreurs manifestes, tant d'assertions téméraires et bizarres, tant de contradictions même procèdent de sa méthode comme d'une source unique. Il a cru légitime de parcourir tous les détours du doute et d'y faire passer les autres après lui, s'imposant pour règle de n'admettre une chose comme vraie que si sa double raison individuelle l'y contraignait. Il a donc soumis les dogmes catholiques à l'épreuve du doute universel et constant; et ils en sont sortis non pas mieux enchaînés et plus lumineux, mais faussés et méconnaissables. Sans doute, il aliment e sa science théologique aux deux sources de l'Écriture et de la tradition qu'il tient d'ailleurs pour infaillibles; mais loin qu'il s'incline respectueusement devant le donné révélé, comme tel, il le plie et l'accommode, selon sa règle suprême, aux exigences de la raison spéculative et pratique. La méthode hermésienne n'était bonne qu'à introduire dans l'enseignement des sciences ecclésiastiques un rationalisme subtil et pernicieux. Il n'en fallait pas davantage pour motiver l'intervention du saint-siège.

III. Condamnation. — Du vivant de Hermès, sa doctrine avait été plus d'une fois l'objet de vives critiques. Aussitôt après sa mort, les attaques se répétèrent, et si véhémentes que ses élèves crurent devoir fonder une revue destinée à défendre leur maître. Elle parut à Cologne dès l'année 1832, sous le titre de *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*, et dura jusqu'en 1852. Cependant à l'étranger les idées hermésiennes étaient jugées avec défaveur. Rome s'émut des accusations portées contre le système nouveau et Grégoire XVI demanda au nonce de Munich un rapport sur l'affaire. Mais l'archevêque de Cologne, Spiegel, s'entremit et soutint que l'orthodoxie de Hermès était au-dessus de tout soupçon. Cette déclaration d'un évêque en faveur d'un enseignement peu catholique a de quoi nous surprendre. Ce qui l'explique et ne la justifie pas, c'est d'abord l'abaissement général des études ecclésiastiques en Allemagne, à cette époque, c'est ensuite l'affirmation de Hermès, souvent reproduite par ses disciples, qu'il fallait considérer ses écrits comme un simple préambule philoso-

phique à la théologie. A vrai dire, Hermès avait eu la prétention de poser les fondements d'une apologétique chrétienne. Comme on taxait le maître de pélagianisme et de socinianisme, ses élèves, âpres déjà dans la défense, dépassèrent les bornes et se montrèrent agressifs vis-à-vis de leurs adversaires, qu'ils accusaient de renouveler les erreurs de Bautain et de Lamennais. En 1833, quelques prélats allemands dénoncèrent au saint-siège, comme contraire à l'enseignement de l'Église, la méthode hermésienne. C'était au fond la seule marche à suivre; car alors tous les évêques allemands n'étaient pas convaincus du danger de l'hermésianisme. Au reste, la doctrine et l'esprit de Hermès se répandaient avec une rapidité surprenante. Trente chaires de théologie étaient occupées par des hermésiens, et les professeurs de religion dans les gymnases s'inspiraient de leur système. Le pape créa donc une commission dont fit partie le jésuite Perrone, pour examiner les écrits et les doctrines de Hermès. Une circonstance favorisa singulièrement les adversaires de l'hermésianisme; ce fut la publication par Achterfeld de la *Dogmatique* du théologien allemand. Entreprise avec la pensée de servir la cause du maître, elle contribua à le faire condamner. Grégoire XVI saisit la Congrégation du Saint-Office de l'affaire et, sur avis conforme des cardinanx inquisiteurs, il publia le 26 septembre 1835 un bref de condamnation. Vint ensuite, le 7 janvier 1836, une déclaration du souverain pontife par laquelle les deux volumes de la *Dogmatique*, parus après la promulgation du bref, étaient compris dans la condamnation précédente. Le décret pontifical signalait en ces termes les maîtres d'erreur, dont Hermès : « Ils infestent les études sacrées par des doctrines étrangères et dignes de réprobation, ils profanent sans sourciller l'enseignement public dont ils sont chargés dans les écoles et les académies, et ils altèrent visiblement le dépôt sacré de la foi que pourtant ils se flattent de défendre. Et parmi ces maîtres de l'erreur on compte, d'après l'opinion presque générale et constante de l'Allemagne, Georges Hermès, en ce qu'il s'écarte audacieusement de la voie royale de la tradition universelle et des saints Pères pour expliquer et défendre les vérités de la foi, et qui, la méprisant et la condamnant, ouvre la voie ténébreuse de toutes sortes d'erreurs, et « par le doute positif qu'il a posé « comme base de toute recherche théologique », et par le principe en vertu duquel « il veut que la raison soit « la norme principale et le moyen unique par lequel « l'homme peut acquérir la connaissance des vérités « surnaturelles. » — Les livres de Hermès sont dits « contenir beaucoup d'absurdités et d'assertions contraires à la doctrine de l'Église catholique, notamment, en ce qui concerne la nature et la règle de la foi, la sainte Écriture, la tradition, la révélation et le magistère de l'Église, les motifs de crédibilité, les preuves habituelles de l'existence de Dieu, l'essence divine, la sainteté, la justice, la liberté de Dieu, et la fin qu'il s'est proposée dans les œuvres dites *ad extra*, touchant aussi la nécessité et la dispensation de la grâce, la récompense et les châtiments éternels, l'état de nos premiers parents, le péché originel et les forces de l'homme déchu. » Le bref proscrit et condamne ces écrits comme renfermant des doctrines et des propositions respectivement fausses, téméraires, captieuses, conduisant au scepticisme et à l'indifférentisme, erronées, scandaleuses, injurieuses pour les écoles catholiques. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1618-1621.

Le bref de Grégoire XVI eut sur les hermésiens l'effet d'un coup de foudre inattendu. Il ne rencontra pourtant d'opposition sérieuse que de la part d'un groupe de professeurs. Les évêques le reçurent avec soumission et s'employèrent à le faire exécuter. A Cologne seulement il donna lieu à des incidents. Le vicaire général Hüsgen, qui administrait l'archidiocèse depuis la mort de Mgr Spiegel et qui avait autorisé l'impression du 1[er] volume de la *Dogmatique*, garda le bref durant huit mois sans le promulguer, sous prétexte qu'il n'en avait pas reçu communication du gouvernement royal. Le nouvel archevêque Clément Auguste publia le décret et exigea la soumission des professeurs de l'université de Bonn et du séminaire ecclésiastique de Cologne, et, sur leur refus d'obéir, il retira l'autorisation épiscopale à leurs cours publics. Le professeur Achterfeld, qui dirigeait le séminaire, répondit par des menaces de renvoi et de retrait de bourses à l'adresse des élèves qui céderaient aux injonctions de l'archevêque. Les étudiants préférèrent quitter tous l'établissement, les moins fortunés s'en remettant à la générosité du prélat, qui en prit soin. Mgr Clément prit une autre mesure énergique. Il fit rédiger des thèses réprouvant les doctrines condamnées par le bref apostolique, et il exigea des ordinands et de tous les candidats aux charges ecclésiastiques qu'ils affirmassent par serment les recevoir. A ce moment les rapports de l'Église avec l'État prussien étaient loin d'être bons. Le gouvernement royal demanda aux professeurs Ritter et Baltzer, deux hermésiens, leur avis sur l'orthodoxie catholique des thèses épiscopales. Évidemment, l'avis fut défavorable. Coupables d'hermésianisme, les opposants se donnèrent encore le tort de courtiser le pouvoir civil et tombèrent dans le libéralisme. Les hermésiens n'eurent pas honte de renouveler la fameuse distinction des jansénistes : ils avouaient que les opinions condamnées par le bref du pape étaient réellement condamnables, mais ils prétendaient en même temps que Hermès ne les avait pas enseignées, que ses écrits ne les contenaient pas. Enfin ils ne cessaient de répéter que le désaveu par le pape du fidéisme de l'abbé Bautain, était une approbation du système de Hermès. Voir Elvenich, *Acta hermesiana*, Gœttingue, 1836, et à l'encontre, W. Zell, *Acta antihermesiana*, Sittard. 1836; 2[e] édit. plus complète, Ratisbonne, 1838. Persuadés que le saint-siège connaissait mal la doctrine hermésienne, enhardis d'ailleurs et soudoyés par le gouvernement prussien, les deux professeurs Elvenich et Braun demandèrent et obtinrent de Rome l'autorisation de venir se présenter devant le pape. Grégoire XVI ne s'était montré condescendant que par le désir de les convaincre de leur erreur. Pleins de confiance dans le succès de leur cause, ils montrèrent tout de suite qu'ils étaient venus non pour être instruits, mais pour instruire, non pour se soumettre, mais pour obtenir la revision du procès de Hermès. Ils n'eurent pas à se plaindre de l'accueil qu'on leur fit, même des personnages éminents. Malgré des démarches sans nombre, d'habiles menées, ils finirent par se convaincre que la cause de Hermès était jugée, et ils durent, après un an de séjour à Rome, reprendre le chemin de l'Allemagne (1838). Voir leurs *Acta romana*, Hanovre et Leipzig, 1838; *Meletemata theologica*, *ibid.*, 1838. Leur insuccès entraîna la conversion d'un grand nombre d'hermésiens. Les professeurs du séminaire de Trèves donnèrent un bel exemple d'obéissance dans une déclaration publique. Baltzer lui-même se soumit en 1840. Malheureusement il tourna plus tard au gunthérianisme, et il mourut vieux catholique. L'apparition de l'encyclique de Pie IX, *Qui pluribus abhinc annis*, le 9 novembre 1846, parut aux derniers adeptes de l'hermésianisme une occasion de relever la tête. Comme elle traitait des rapports de la foi et de la raison, ils prétendirent que leur système était absolument conforme à l'enseignement de Pie IX, et qu'ainsi le bref de Grégoire XVI se trouvait rapporté. Le coadjuteur de Cologne, Mgr de Geissel, dut informer le pape de l'attitude des opposants. Une réponse de

Pie IX au prélat, où il confirmait, le 25 juillet 1847, la condamnation portée par son prédécesseur, ruina leur espérance, mais sans les persuader. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1634-1639. Les docteurs Braun et Achterfeld ne répudièrent jamais complètement leur erreur. L'autorité ecclésiastique ne laissa pas cependant de les traiter avec beaucoup d'indulgence. Braun mourut en 1863 et Achterfeld en 1877.

Le concile du Vatican a porté le dernier coup à la théorie de Hermès sur la foi et à sa méthode du doute dans le c. III de la constitution *Dei Filius* et dans les canons 2, 5 et 6 correspondants. Voir col. 117.

G. Esser, *Denkschrift auf G. Hermès* (panégyrique), Cologne, 1832; Droste-Hullohoff, dans *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*, 1832, p. 1-29 (éloge); Reusch, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XII, p. 192-196; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. v, col. 1878-1899; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VII, p. 750-756; Perrone, *De locis theologicis*, part. III; Id., *Réflexions sur la méthode introduite par Georges Hermès dans la théologie catholique*, dans les *Démonstrations évangéliques de Migne*, Montrouge, 1843, t. XIV, col. 945-1024; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 1113; cf. p. 844; Werner, *Geschichte der katholische Theologie*, 2e édit., 1889, p. 405-406, 423-424; J.-M.-A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, Lyon, 1895, t. I, p. 120-128; t. II, p. 67-70, 76, 196; Bruck, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland*, t. II, p. 496-497; trad. franç., Paris, 1887, t. III, p. 396-397; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1912, t. v, col. 899-906; *Kirchliche Handlexikon* de Buchberger, Munich, 1907, t. I, col. 1932-1933; *The catholik encyclopedia*, New York (1910), t. VII, p. 276-279. Pour une bibliographie plus complète, voir *Kirchenlexikon*, t. v, col. 1898-1899; Gla, *Repertorium der katholisch-theologischen Literatur*, Paderborn, 1904, t. I *b*, p. 355-370.

A. THOUVENIN.

1. HERMIAS, philosophe chrétien. — I. Sa personne. II. Son œuvre.

I. SA PERSONNE. — A la suite des œuvres des apologistes du IIe siècle, se trouve un tout petit traité en dix chapitres, de quelques pages à peine, sous ce titre : Ἑρμίου φιλοσόφου διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, *Hermiæ philosophi gentilium philosophorum irrisio. P. G.*, t. VI, col. 1169-1180. Ce traité offre tant d'intérêt qu'on s'étonne qu'il ait été passé sous silence par les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles. Il porte le nom d'Hermias. Mais quel est ce personnage ? où et quand a-t-il vécu ? Autant de questions insolubles dans l'état actuel de la littérature chrétienne de l'époque patristique, car les renseignements font défaut et les critères internes se réduisent à bien peu de chose. On en est donc réduit aux conjectures. Les uns ont voulu identifier cet Hermias avec l'historien grec du Ve siècle, Hermias Sozomène, mais la différence de style est trop caractéristique; les autres avec l'hérétique Hermias, disciple d'Hermogène et chef de la secte des hermiens, mais rien ne prouve qu'il ait été hétérodoxe. Aussi ces deux hypothèses ont-elles été abandonnées. Cet Hermias est qualifié de philosophe, et à juste titre, semble-t-il, si l'on entend par là la connaissance des philosophes grecs et de leurs systèmes. En les appelant ceux « du dehors », il donne à entendre qu'il se distingue d'eux. Peut-être même, tout comme saint Justin et Tatien, dont il a certainement connu les écrits, a-t-il déserté leur camp pour embrasser la foi chrétienne; en tout cas, il ne dit pas le moindre mot de cette foi, ni de Jésus-Christ, ni de l'Église. Il montre du moins, et cela dès les premières lignes, qu'il partageait la manière de voir de l'apôtre saint Paul, puisqu'il se propose de justifier cette parole, que la sagesse de ce monde est une folie aux yeux de Dieu : ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ. I Cor., III, 19. L'époque où il a vécu est difficile à fixer. L'opinion commune, dit Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 191, le fait vivre à l'âge des apologistes, à la fin du IIe siècle ou au commencement du IIIe. On se fonde, d'une part, sur le nom de philosophe donné à l'auteur dans le titre traditionnel des manuscrits, comme c'est aussi le cas pour saint Justin, pour Athénagore et pour d'autres apologistes; et, d'autre part, sur diverses indications de l'opuscule lui-même : la vie et la chaleur du langage annoncent une époque de luttes, où les écoles des philosophes sont encore florissantes, où le christianisme n'a pas encore remporté la victoire. » Mais ce sont là des points de repère assez vagues; et Diels, son dernier éditeur, le croit beaucoup plus récent, plutôt du Ve siècle, sinon du VIe. *Doxographi græci*, Berlin, 1879, p. 259-263. Le champ reste donc ouvert à la discussion.

Ce qui est certain, c'est que l'auteur s'adresse à des personnes qui lui sont chères, ses enfants, des disciples ou des fidèles : ὦ ἀγαπητοί, *Irrisio*, 1, *P. G.*, t. VI, col. 1169. Et c'est aussi qu'il peint d'un trait vif, acéré et mordant les philosophes païens et leurs opinions; il rappelle le ton railleur de Lucien dans son *Hermotime* ou le *Choix des sectes* et les *Sectes à l'encan*, avec cette différence qu'il appuie plus légèrement, qu'il ne manifeste pas une préférence pour le système d'Épicure et qu'il n'aboutit pas au scepticisme ; mais sa critique est tout aussi virulente et négative. Tandis qu'un saint Justin ou un Clément d'Alexandrie se gardaient de condamner en bloc toute philosophie, parce qu'on trouve partout des parcelles de vérité et que la philosophie a droit à être cultivée, Hermias avoue n'avoir qu'un but, celui de montrer que les philosophes sont en contradiction les uns avec les autres, que la recherche des choses se perd dans le vague et l'inconnu et que le résultat reste inexplicable et inutile, vu qu'il ne repose ni sur l'évidence, ni sur un enseignement certain : βουλόμενος δεῖξαι τὴν ἐν τοῖς δόγμασιν οὖσαν αὐτῶν ἐναντιότητα, καὶ ὡς εἰς ἄπειρον αὐτοῖς καὶ ἀόριστον πρόεισιν ἡ ζήτησις τῶν πραγμάτων, καὶ τὸ τέλος αὐτῶν ἀτέκμαρτον, καὶ ἄχρηστον, ἔργῳ μηδενὶ προδήλῳ καὶ λόγῳ σαφεῖ βεβαιούμενον. *Irrisio*, 10, *ibid.*, col. 1180. Pour un auteur chrétien, une telle conclusion est insuffisante et laisse une déception, quand il semblait si naturel d'indiquer, au moins d'un mot, sinon que l'impuissance de la raison démontre la nécessité relative d'un enseignement révélé, du moins que ce que la philosophie païenne n'avait pu atteindre était pleinement donné par la foi chrétienne. Hermias, comme d'autres aux origines du christianisme, croyait que la prétendue sagesse de ce monde provient des anges déchus et attribuait à cette origine suspecte son impuissance et ses contradictions. *Irrisio*, 1, *ibid.*, col. 1169. Peut-être aussi, à l'exemple de Tertullien, affichait-il un superbe dédain pour toute curiosité ou recherche d'ordre philosophique et scientifique : *nobis curiositate opus non est, post Christum Jesum; nec inquisitione, post Evangelium. De præscript.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 20. Il aurait fait partie, dans ce cas, du nombre de ces ennemis intransigeants de la philosophie, que Clément d'Alexandrie a cru pouvoir, non sans raison, censurer.

II. SON ŒUVRE. — L'auteur, nous l'avons dit, prétend justifier cette parole de saint Paul : *La sagesse de ce monde est une folie aux yeux de Dieu.* Quant au mode de justification, il s'est manifestement inspiré de ce passage de Tatien : « Vous suivez les enseignements de Platon, mais voici qu'un sophiste de l'école d'Épicure vous résiste ouvertement en face. Vous voulez vous attacher à Aristote, mais c'est alors un sectateur de Démocrite qui se moque de vous. » *Adv. Græcos*, 25, *P. G.*, t. VI, col. 860. Et opposant philosophe à philosophe, opinion à opinion, sans se préoccuper le moins du monde de l'ordre chronologique, de la suite et de l'ensemble des doctrines dont il se moque, Hermias montre que ces doctrines sont con-

tradictoires et s'annulent les unes les autres : οὐδὲ σύμφωνα, οὐδὲ ὁμόλογα δόγματα. *Irrisio*, 1. col. 1169.

Et cette contradiction se manifeste d'abord sur la nature, le souverain bien et la destinée de l'âme et de l'homme. « Tantôt je suis immortel, et je m'en réjouis; tantôt je redeviens mortel, et j'en pleure. Tantôt je me résous en diverses matières : je deviens eau, air, feu; puis, un instant après, je ne suis plus ni air, ni feu; on fait de moi une bête sauvage, un poisson. Et j'ai pour frères des dauphins. A me regarder, je redoute mon corps et ne sais quel nom lui donner : homme, chien, loup, taureau, oiseau, serpent, dragon ou chimère; car, au gré de ces amis de la sagesse, j'appartiens à toutes les espèces d'animaux... Je nage, je vole, je m'élève dans les airs, je rampe, je cours, je reste assis; mais voici Empédocle : il fait de moi un arbuste. » *Irrisio*, 2, col. 1172. Tel est le ton, spirituel et sarcastique, mais un peu trop superficiel.

Si les philosophes s'accordent si peu sur l'âme et l'homme, comment s'entendraient-ils sur Dieu et le monde, sur les principes des choses ? Moins encore. Ce qu'allègue Anaxagore est combattu par Parménide, et Parménide est contredit par Anaximène. *Irrisio*, 3. Préfère-t-on suivre Empédocle, Protagoras vous enlève à lui, et Thalès à Protagoras, et Anaximandre à Thalès. *Irrisio*, 4. Grande fut, certes, la célébrité d'Archélaüs; mais Platon ne pensa pas comme lui, ni Aristote comme Platon. *Irrisio*, 5. Leucippe traite de nuée la doctrine de Phérécyde. *Irrisio*, 6. A Démocrite, qui rit, s'oppose Héraclite, qui pleure. Lequel entendre ? Me voilà saturé et enivré de principes; et Épicure me prie de ne point dédaigner sa belle théorie des atomes et du vide. O Épicure, le meilleur des hommes, je n'y contredis pas; mais Cléanthe, mettant la tête hors du puits, se moque de toi. Je n'ai qu'à accepter ses principes, quand accourent à moi, du fond de la Libye, Carnéade et Clitomaque, qui repoussent l'opinion de tous les autres, et qui prétendent que rien ne peut être compris et que toujours à la vérité se mêle une imagination mensongère. Que devenir ? La vérité échappe à l'homme et la philosophie tant vantée, loin de posséder la science des choses, n'est qu'une lutte contre des ombres : ἀλήθεια ἐξ ἀνθρώπων οἴχεται, ἡ δὲ ὑμνουμένη φιλοσοφία σκιομαχεῖ μᾶλλον ἢ τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην ἔχει. *Irrisio*, 7, col. 1177. Heureusement le grave Pythagore me livre le secret de tout : c'est la monade. Avec des lignes et des nombres, on peut tout mesurer. Je mesure donc le monde, le feu, l'air, l'eau, l'empire de Jupiter et de Neptune, la terre, les étoiles. Et Épicure me crie : Il est d'autres mondes encore. En effet, il en est jusqu'à mille et plus. « Me voilà donc obligé de visiter une multitude d'autres cieux, de nouvelles plaines éthérées, des mondes nouveaux. Partons sans plus tarder; prenons des provisions pour plusieurs jours, et parcourons les mondes d'Épicure. Je vole au delà des limites de Thétys et de l'Océan. Arrivé dans un monde nouveau comme on arrive dans une nouvelle cité, j'ai tout mesuré en peu d'heures. Je passe de là dans un troisième monde, puis dans un quatrième, un cinquième, un dixième, un centième, un millième; et jusqu'où donc irai-je ? Ne suis-je pas bien convaincu maintenant que tout n'est que ténèbres, nuit trompeuse, erreur sans fin, conception imparfaite, abîme d'ignorance ? Pour qu'il soit dit que mon esprit investigateur n'a rien négligé, je compterai jusqu'aux atomes qui ont donné naissance à tant de mondes. Mais n'y aurait-il pas quelque chose de mieux, de plus essentiel à faire ? Est-ce de tout cela que dépend le bonheur de la famille et de la cité? » *Irrisio*, 9, 10, col. 1177-1180.

Telle est cette satire pleine de verve où, dans une exposition rapide, spirituelle et dramatique, et sous une forme ingénieuse et piquante, sont passés en revue tous les systèmes de la philosophie grecque, du VIe siècle au IIe avant Jésus-Christ. Elle mérite d'être lue, à titre d'œuvre littéraire; mais elle ne saurait passer pour une œuvre apologétique, faute précisément d'avoir rendu témoignage d'une manière positive à la vérité du christianisme. Et son auteur n'a pas droit à prendre place au même rang que saint Justin, Athénagore et les autres apologistes du IIe siècle.

Texte dans Migne, *P. G.*, t. VI, col. 1169-1180, et dans Otto, *Corpus apologetarum christianorum*, Iéna, 1872, t. IX. La première édition de l'*Irrisio*, texte grec et traduction latine, a été donnée à Bâle, en 1553; la dernière est due à Diels, *Doxographi græci*, Berlin, 1879, p. 649-656. Sur la tradition du texte, voir Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, part. I, Leipzig, 1893, p. 782-783.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. III, p. 67; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1869, t. VI, p. 332-333; Freppel, *Les apologistes chrétiens*, 3e édit., Paris, 1887, p. 55-74; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 190-191; *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 299-303; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1899-1900; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 927-928; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2132.

G. BAREILLE.

2. HERMIAS, hérétique. G. Salmon croit, selon toute probabilité, qu'Hermias fait double emploi avec Hermogène. *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 3. Telle est également l'opinion de Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., t. I, p. 191. Mais il y a le texte formel de saint Philastrius, qui, parmi les hérésiologues des premiers siècles, est le premier à parler de cet hérétique, et, à vrai dire, le seul, puisque saint Augustin, qui en parle également, n'a fait que le résumer. Or il distingue, à quelques lignes d'intervalle, Hermias d'Hermogène, et les disciples de cet Hermias, les hermiosites ou proclionites, comme il les appelle, des hermogéniens. *Hær.*, 55-56, *P. L.*, t. XII, col. 1169-1171. Il convient donc, semble-t-il, de maintenir la distinction, et de voir en Hermias un disciple d'Hermogène, qui concurremment avec Seleucus, propagea sa doctrine dans la province de la Galatie. C'est dire d'abord qu'il professait, comme Hermogène, la double erreur de croire que la matière est éternelle et que le Sauveur, au moment de son ascension, laissa son corps dans le soleil. Mais, par ailleurs, il prétendait que les âmes sont tirées de la matière par les anges, et non par Dieu; que le baptême d'eau est inutile, parce que l'âme, formée de souffle et de feu, n'a d'autre baptême à recevoir que celui de l'esprit et du feu, dont avait parlé saint Jean-Baptiste; qu'il n'y aura ni résurrection de la chair, ni jugement futur, attendu que la résurrection des corps n'est autre chose que la procréation incessante des enfants; que le Fils de Dieu ne s'est pas réellement incarné. Connaissait-il et réprouvait-il l'application faite par saint Irénée aux évangélistes de la célèbre vision d'Ézéchiel? Nous l'ignorons; mais Philastrius nous apprend, *loc. cit.*, qu'il en faisait une tout autre application. A ses yeux, en effet, le lion représentait le roi des Parthes; le veau ou le bœuf, le roi d'Égypte; l'aigle, les Romains; et l'homme, les gens pieux. Hermias se servait de la *Sagesse de Sirach*.

S. Philastrius, *Hær.*, 55-56, *P. L.*, t. XII, col. 1169-1171; S. Augustin, *De hær.*, 59-60, *P. L.*, t. XLII, col. 41-42.

Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 191; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, p. 766; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 929; t. III, p. 3.

G. BAREILLE.

HERMOGÈNE, hérétique de la fin du IIe siècle et du commencement du IIIe.

1° *Les sources*. — La principale source de renseignements sur Hermogène est Tertullien, qui ne s'est pas

contenté, vers 205 ou 206, de réfuter par écrit un ouvrage latin où cet hérétique soutenait que la matière est éternelle et que l'âme naît des énergies de la matière et non du souffle de Dieu, mais qui, en outre, chaque fois que l'occasion s'en présentait, l'a nommé en termes peu sympathiques. *De præscript.*, 30, 33; *Adv. Valent.*, 16; *De anima*, 1, 3, 21, 22, 24; *De monogamia*, 16, *P. L.*, t. II, col. 43, 46, 570, 646, 652, 685, 687, 951.

Mais, d'autre part, et antérieurement à l'année 180, les erreurs de ce même Hermogène avaient été combattues, au témoignage d'Eusèbe de Césarée, *H. E.*, IV, 24, *P. G.*, t. XX, col. 389, par saint Théophile d'Antioche dans un traité Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους, qui ne nous est point parvenu. Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 286-287. On ignorerait donc l'objet de cette première réfutation si l'on n'était fondé à croire que c'est dans le traité de saint Théophile qu'ont puisé soit Clément d'Alexandrie, qui rapporte l'opinion singulière dans laquelle Hermogène soutenait qu'au jour de son ascension le Christ avait laissé son corps dans le soleil, *Ex script. prophet.*, 56, *P. G.*, t. IX, col. 724, soit l'auteur des *Philosophoumena*, qui attribue au même hérétique non seulement l'opinion signalée par Clément d'Alexandrie, mais encore les erreurs réfutées par Tertullien, et quelques autres. *Philosoph.*, VIII, 17, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 417-418.

Longtemps après, de 383 à 391, saint Philastrius, sans faire connaître les sources où il a puisé, ajoute de nouveaux détails totalement inconnus de Tertullien. Il semble, en effet, attribuer la même hérésie, avec une différence de noms, aux sabelliens, aux praxéens et aux hermogéniens, ces derniers ainsi appelés du nom de leurs chefs, Praxéas et Hermogène, qui vécurent en Afrique et furent chassés de l'Église pour cause d'hérésie. Il attribue, en outre, à deux hérétiques de Galatie, Séleucus et Hermias, les erreurs d'Hermogène. *Hær.*, 54-56, *P. L.*, t. XII, col. 1168-1171. Plus tard encore, au Ve siècle, Théodoret de Cyr signale d'autres erreurs d'Hermogène et note que cet hérétique fut réfuté par Origène. *Hæret. fab.*, I, 19, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 369. Si ce dernier renseignement est vrai, et rien ne prouve qu'il soit faux, il en résulterait que la réfutation d'Hermogène par Origène s'est perdue.

D'après ces sources, il est un départ à faire entre ce qui concerne Hermogène en personne et ce qui regarde ses disciples. Des renseignements contemporains il résulte que c'est à Antioche ou dans les environs de la capitale de la Syrie, et du temps de Marc-Aurèle (161-180), qu'Hermogène a répandu d'abord sa doctrine et recruté des disciples, ce qui provoqua l'intervention de saint Théophile. De là il passa dans l'Afrique proconsulaire, où il vivait du temps de Tertullien, qui parle toujours de lui comme d'un personnage encore vivant et bien connu à Carthage

2° *Le personnage.* — Aux yeux de l'austère Tertullien déjà passé au montanisme, Hermogène présentait deux tares, celle d'exercer la profession de peintre et celle d'avoir contracté un second ou un troisième mariage. Sa profession trahissait des attaches avec l'idolâtrie et son état d'homme remarié était sans excuse pour les montanistes, adversaires résolus des secondes noces. De là ce portrait peu flatteur que trace de lui la plume mordante et exagérée de Tertullien. « Le génie inquiet d'Hermogène, dit-il, le destinait naturellement à l'hérésie. Il se croit éloquent parce qu'il parle beaucoup; son impudence, il la prend pour de la fermeté; et dire du mal de tout le monde, voilà ce qu'il appelle l'office d'une conscience vertueuse. Ajoutez à cela qu'il peint illicitement et qu'il se marie assidûment : d'un côté, invoquant la loi de Dieu dans l'intérêt de sa passion; de l'autre, la méprisant au profit de son art; deux fois faussaire, et par le pinceau et par la plume; adultère des pieds à la tête, et dans sa doctrine et dans sa chair, puisqu'il participe à la contagion de ceux qui réitèrent le mariage et qu'il n'a pas plus persévéré dans la règle de foi que cet autre Hermogène, dont parle l'apôtre. Du rang des chrétiens il est passé à celui des philosophes, et de l'Église à l'Académie et au Portique. » *Adv. Hermogenem*, 1, *P. L.*, t. II, col. 198.

Bien qu'il n'ait eu affaire qu'à la doctrine erronée d'Hermogène, Tertullien ne peut s'empêcher de décocher de temps en temps quelque trait satirique contre sa personne ou sa profession. C'est, dit-il, un peintre, qui fait de l'ombre sans lumière, *ibid.*, 2, col. 198; qui n'a rencontré la matière éternelle que parmi ses couleurs, *ibid.*, 33, col. 228; qui, habitué à épouser plus de femmes qu'il n'a pu en peindre, *De monogamia*, 16, *ibid.*, col. 951, a fait son propre portrait en représentant la matière à l'état informe et chaotique. *Adv. Hermog.*, 45, *ibid.*, col. 238. Heureusement, cette verve sarcastique cède la place, sous la plume de Tertullien, à une vigoureuse et maîtresse réfutation des erreurs d'Hermogène.

3° *Les erreurs d'Hermogène.* — Tertullien en signale deux, l'une sur l'origine de l'âme, l'autre sur la création du monde, et il a consacré un livre spécial à la réfutation de l'une et de l'autre, le *De censu animæ*, qui ne nous est point parvenu, et le *Adversus Hermogenem*, dont il va être question.

Relativement à l'âme humaine, Hermogène la croyait issue des seules énergies de la matière, et nullement du souffle de Dieu, comme il est raconté dans la Genèse. Il est regrettable que le *De censu animæ* soit perdu; mais voici en quels termes Tertullien y fait allusion : *De solo censu animæ congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiæ potius suggestu, quam ex Dei flatu, constitisse præsumpsit. De anima*, 1, *P. L.*, t. II, col. 646. Qui a fait jaillir l'âme humaine de la matière? Ce sont les anges, disent les disciples d'Hermogène, et nullement le Christ. Et ainsi, sur ce point capital de l'origine de l'âme, le désaccord était complet avec la doctrine catholique.

Relativement à l'origine du monde actuel, du κόσμος, Hermogène en attribuait bien l'organisation à Dieu mais non la création proprement dite. Il soutenait, en effet, l'existence d'une matière *neque nata, neque facta, nec initium habens omnino nec finem, ex qua Dominus omnia postea fecerit. Adv. Hermog.*, 1, *P. L.*, t. II, col. 198. Par là il était du nombre de ces *materiarios*, comme les qualifie Tertullien à l'aide d'un barbarisme, *ibid.*, 25, col. 219, qui, distinguant la matière informe et confuse de la matière organisée et ordonnée, prétendaient que Dieu n'a fait le monde actuel qu'au moyen d'une matière préexistante et éternelle, de telle sorte qu'au lieu d'en être véritablement le créateur, il n'en aurait été que le démiurge. Une telle manière de concevoir la matière sous deux aspects différents avait pour motif d'expliquer l'existence du mal sans en rendre Dieu responsable. Ce motif était illusoire, et la thèse qu'il prétendait justifier, insoutenable, comme a eu soin de le prouver Tertullien.

Voici l'argumentation d'Hermogène : Dieu a tiré le monde, ou de sa propre substance, ou du néant, ou d'une matière préexistante. Or, il serait absurde de prétendre qu'il l'ait tiré de sa propre substance, parce que les êtres ainsi produits seraient autant de parcelles de lui-même. Dieu n'admet point de partage, étant indivisible et immuable. S'il tirait le monde de lui-même, il serait à la fois complet et incomplet : complet, parce qu'il existe; incomplet, parce qu'il devient. L'être parfait exclut le devenir, car l'on ne devient que parce qu'on n'est pas tout ce que l'on pourrait être. En outre, Dieu, la bonté même, n'a pu faire que des choses bonnes. Si donc, comme le prouve l'expé-

rience, il existe des choses mauvaises, cela ne peut provenir ni de son choix, ni de sa volonté : il faut nécessairement qu'il ait trouvé un obstacle dans une matière préexistante, où le mal a son origine. *Adv. Hermog.*, 2, *ibid.*, col. 199. De plus, Dieu ne saurait acquérir de nouveaux titres ni de nouvelles perfections. Et de même qu'il n'a jamais cessé d'être Dieu, il a dû être toujours Seigneur; et comment l'aurait-il été sans l'existence d'une matière à dominer? *Ibid.*, 3, col. 200. Donc, concluait Hermogène, des trois hypothèses qui peuvent servir à expliquer l'origine du monde actuel, les deux premières sont à écarter, et la troisième seule doit être retenue. C'était là supprimer l'un des dogmes capitaux du christianisme, celui de la création, inscrit au symbole des apôtres.

Que répond Tertullien? Ceci : en droit, la matière ne peut pas être éternelle; en fait, rien ne prouve que Dieu ait fait le monde avec une matière préexistante. D'où la conclusion : ce monde a été créé par Dieu *ex nihilo* : cette expression de Tertullien est restée dans la langue théologique.

En droit, et directement, la matière ne saurait être éternelle car, en la déclarant *innata, infecta æterna*, c'est l'égaler à Dieu et faire deux Dieux, puisque c'est lui attribuer un attribut essentiellement divin. Or, *veritas sic unum exigit Deum, ut solius sit quidquid ipsius est. Ibid.*, 5, col. 202. C'est plus encore, la rendre supérieure à Dieu, puisque, d'après l'hypothèse, Dieu a besoin d'elle et est sous sa dépendance pour organiser le monde. *Ibid.*, 7-8, col. 203-204. En droit, et indirectement, Tertullien prouve encore la non-existence d'une matière éternelle, car cela implique une contradiction; il est contradictoire que ce qui est éternel, étant par là même parfait, puisse être mauvais comme cette prétendue matière; et si la matière est essentiellement mauvaise, le mal est nécessaire; alors pourquoi le combattre? Si Dieu, avec cette matière essentiellement mauvaise, a fait quelque chose de bon, il l'a changée; or ce qui est éternel ne peut changer. *Ibid.*, 11-12, col. 206-208. Quant au mal qui persiste, ou Dieu l'a voulu, ou, ne le voulant pas, il ne l'a pas empêché : dans l'un et l'autre cas, il résulte de graves inconvénients. Quant au bien produit, d'où vient-il? De la matière? c'est impossible, puisque vous la déclarez d'essence mauvaise. De Dieu, par émanation? Pas davantage, puisque vous la niez. Il reste donc qu'il a été créé *ex nihilo. Ibid.*, 14-15, col. 209-210. Si la matière n'apparaît ici que pour justifier Dieu du reproche d'être l'auteur du mal, Dieu n'en est pas moins l'auteur du mal même en présence de cette matière. Conséquemment, la matière une fois exclue par le fait même que disparaît la nécessité de sa présence, il n'y a plus qu'à tirer cette conclusion : Dieu a tout fait de rien, ou, en d'autres termes, aucune raison n'existe d'admettre une matière éternelle. *Ibid.*, 16, col. 211.

En fait, rien ne montre que Dieu ait fait le monde avec une matière préexistante. Sans doute, par une interprétation violente du texte de la Genèse, et notamment du mot *principio*, du terme *terra*, et de l'imparfait *erat*, Hermogène essayait de prouver le bien-fondé de son opinion, mais Tertullien le ramène à une interprétation littérale et obvie qui la ruine. Par son silence relatif à une matière avec laquelle Dieu aurait créé le monde, l'Écriture montre assez qu'il l'a créé de rien. Quant à une matière éternelle, ajoute Tertullien, je la cherche vainement dans le récit mosaïque; Hermogène a pu la rencontrer parmi ses couleurs, il ne la trouvera certainement pas dans les Écritures de Dieu. *Ibid.*, 19-32, col. 214-228. Donc *satis est quod omnia et facta a Deo constat, et ex materia non constat; quæ etiam si fuisset, ipsam quoque a Deo factam credidissemus, quia nihil innatum præter Deum præscribentes, obtineremus. Ibid.*, 33, col. 228.

Avant de finir, Tertullien relève les contradictions d'Hermogène dans les explications qu'il donne sur l'état de cette matière et sur la manière dont Dieu aurait agi sur elle. Et d'abord, *de censu materiæ*, votre matière serait à la fois corporelle et incorporelle, *ibid.*, 35-36; bonne et mauvaise, *ibid.*, 37; localisée et infinie, *ibid.*, 38; immuable et changeante, *ibid.*, 39; douée d'un mouvement confus, désordonné, tel que celui de l'eau qui bout dans une chaudière, *ibid.*, 41-43. Et ensuite, sur le mode d'intervention qu'il attribue à Dieu : Dieu aurait agi sur elle, en lui apparaissant ou en s'en approchant, *apparens et appropinquans*, à la manière de la beauté qui frappe l'esprit ou de l'aimant qui attire le fer. Vraiment, pour un Dieu qui est présent partout, c'est un voyage lointain qu'on prête à Dieu pour apparaître à la matière et se rapprocher d'elle. *Ibid.*, 44, col. 237. Ce n'est pas ainsi que les prophètes et les apôtres ont enseigné que Dieu a fait le monde. Et Tertullien tire la conclusion générale, qui ne va pas seulement à ruiner l'erreur d'Hermogène, mais encore à prouver la création *ex nihilo : Igitur in quantum constitit materiam nullam fuisse, ex hoc etiam quod nec talem competat fuisse qualis inducitur, in tantum probatur omnia a Deo ex nihilo facta. Ibid.*, 45, col. 238.

4° *Les hermogéniens ou disciples d'Hermogène.* — Comme on vient de le voir, Tertullien ne relève que deux erreurs dans Hermogène, sans faire la moindre allusion à un rapport quelconque entre lui et le sabellianisme; et c'est la même erreur sur l'origine du monde que lui attribue l'auteur des *Philosophoumena*. Celui-ci précise que, d'après Hermogène, Dieu n'a pas utilisé toute la matière préexistante, mais seulement une partie, laissant l'autre à son mouvement désordonné; la partie organisée est le κόσμος, l'autre reste l'ὕλη ἀγρία καὶ ἄκοσμος. *Philosoph.*, VIII, 17, p. 417. Hermogène, ajoute-t-il, *ibid.*, p. 418, confesse que le Christ est le Fils de Dieu, qui a tout fait; qu'il est né, comme le raconte l'Évangile, de la Vierge et du Saint-Esprit; qu'il est ressuscité après sa mort et qu'il apparut corporellement à ses disciples, ἐν σώματι ; et qu'en remontant vers son Père, il laissa son corps dans le soleil. Cette dernière opinion, il l'appuyait sur ce texte mal compris et mal interprété du psalmiste : *In sole posuit tabernaculum suum*. Ps. XVIII, 6.

Ces erreurs d'Hermogène se retrouvent naturellement chez ses disciples; mais ceux-ci, non moins naturellement, ont pu en emprunter ou en inventer d'autres, auxquelles leur chef a été étranger. Et par suite, si Hermogène, sur la question de personnes divines, est personnellement à l'abri de tout reproche, on n'en saurait dire autant de ses disciples. Ceux-ci ont été nommément accusés de sabellianisme par saint Philastrius. *Hær.*, 54, *P. L.*, t. XII, col. 1168. Ils habitaient l'Asie Mineure et étaient plus particulièrement cantonnés en Galatie, où deux personnages, Séleucus et Hermias, propagèrent l'hérésie d'Hermogène. *Ibid.*, 55, col. 1169-1170. Parmi les erreurs qui leur sont attribuées on compte les suivantes. D'après eux, le diable et les démons doivent se dissoudre un jour et retourner a la matière première. Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 19, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 369. Le mal procède tantôt de Dieu, tantôt de la matière. Il n'y a pas eu de paradis visible. Le baptême d'eau est inutile, car les âmes, ayant été formées de souffle et de feu, n'ont d'autre baptême à recevoir que le baptême d'esprit et de feu, dont avait parlé saint Jean-Baptiste. Le monde terrestre est à vrai dire l'enfer. La résurrection des corps n'est autre que la procréation des enfants. Philastrius, *Hær.*, 55-56, *P. L.*, t. XII, col. 1170-1171.

La secte des hermogéniens n'a pas laissé d'autre trace dans l'histoire. Saint Augustin, *De hær.*, 41, en parle comme d'une chose passée, sans rapporter

autre chose que l'accusation de sabellianisme relevée contre elle par saint Philastrius. *Nec tamen istæ* (sabelliens, praxéens et hermogéniens) *plures sectæ sunt; sed unius sectæ plura nomina, ex his hominibus qui in ea maxime innotuerunt.*

Tertullien, *Adversus Hermogenem*, *P. L.*, t. II, col. 197-238; *Philosophoumena*, VIII, 17, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 417-418; Philastrius, *Hær.*, 54-56, *P. L.*, t. XII, col. 1168-1171; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 19, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 369.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. III, p. 65-68; Freppel, *Tertullien*, 3e édit., Paris, 1887, t. II, p. 265-287; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 321; *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 344; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, t. II, p. 534-535; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, p. 767-775; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1900-1902; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 1-3; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2132; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 46-50, 104-106, 110, 112, 113, 119, 200.

G. BAREILLE.

HERNHUTES, secte morave. Voir ZINZENDORF.

HERNIO Jacques, dominicain breton, né à Rennes, prit l'habit au couvent de la même ville. Il fut reçu maître en théologie le 7 décembre 1678. Il gouverna pendant quatre ans, en qualité de vicaire général, la congrégation dominicaine dite de Saint-Vincent-Ferrier, comprenant la Bretagne (1678-1682). Il mourut le 4 septembre 1706. Il était particulièrement versé dans les études de droit canonique et publia sur ces matières un *Traité de l'usure, avec les réponses au traité de la pratique des billets et à une dissertation sur les intérests des deniers pupillaires selon l'usance de Bretagne*, Rennes, 1699. Un jurisconsulte breton, René de Kerhuel, tenta une réponse et publia un *Traité des deniers pupillaires contre le livre précédent*, (Cologne), 1699. Hernio ne répondit pas.

Coulon, *Scriptores ordinis prædicatorum*, XVIIIum sæc., 1910, p. 82; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 961 et note 2.

R. COULON.

1. HERRERA (Alphonse de), dominicain espagnol, du couvent de Léon, étudia la théologie à Saint-Jacques de Paris, où il fut assigné par le chapitre général de Rome, en 1530. Il ne semble pas cependant qu'il y ait, selon la coutume, pris les grades académiques; du moins son nom ne figure pas sur les listes des licenciés. D'après Fernandez, *Concertatio prædicatoria*, Salamanque, 1618, p. 486, de Herrera fut nommé prédicateur ordinaire de Charles-Quint. Il mourut vers 1558. Des auteurs espagnols, cités par Échard, font son éloge, comme d'un homme très versé dans la science des Écritures, et intrépide défenseur de la foi, en même temps que prédicateur éloquent. Il composa un traité, *De valore bonorum operum adversus lutheranos disceptatio*, Paris, 1540. Martinez-Vigil cite aussi comme étant de lui, mais publié probablement après sa mort : *Consideraliones de las amenazas del juicio y pena del infierno sobre el Psalmo XLVIII*, Séville, 1617. Thomassin, dans ses *Mémoires sur la grâce*, Louvain, 1668, p. 268, et dans les éditions qui suivirent, prétend avoir retrouvé dans Herrera ses propres idées sur la grâce et sur la prédétermination physique; mais il ne paraît pas cependant que de Herrera se soit jamais écarté de la doctrine thomiste reçue.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 165; Martinez-Vigil, *La orden de predicadores*, Madrid, 1884, p. 301.

R. COULON.

2. HERRERA (Augustin de), théologien espagnol, né à San Esteban de Gormez le 28 août 1623, reçu au noviciat de la Compagnie de Jésus le 13 mars 1638, s'adonna d'abord à la prédication, puis enseigna la philosophie et la théologie pendant vingt-cinq ans à l'université d'Alcala. Il a publié plusieurs traités importants : *De prædestinatione sanctorum et impiorum reprobatione*, Alcala, 1671; *Tractatus de scientia Dei, ibid.*, 1672; *Tractatus de voluntate Dei, ibid.*, 1673; *Tractatus de altissimo Trinitatis mysterio, ibid.*, 1674; *Tractatus de angelis, ibid.*, 1675. Tous ces ouvrages se font remarquer par une lumineuse précision de termes et de pensée comme aussi par une étonnante subtilité de recherches souvent ingénieuses, toujours curieuses. On a du même auteur un manuel excellent de théologie morale : *Medula de la theologia moral*, Alcala, 1700, et une défense des doctrines du P. Hurtado de Mendoza : *Discursus politicus et apologeticus*, Madrid, 1682. Le P. de Herrera mourut le 18 septembre 1684 au collège d'Alcala, dont il était recteur.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 312 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 361.

P. BERNARD.

3. HERRERA (Pierre de), religieux dominicain, né à Séville en 1548, entra à dix-neuf ans dans l'ordre, au couvent de Salamanque, et fit profession le 24 février 1567. Il enseigna la théologie suivant la doctrine de saint Thomas à l'université de Salamanque et y acquit le renom d'un théologien du premier mérite. En 1593, il occupa la chaire de Scot. Vers la fin de l'année 1604, la première chaire de théologie étant devenue vacante par la mort de Bañez, elle fut mise au concours selon la coutume. Elle fut fortement disputée aux dominicains par Alphonse Curiel, que la plupart des docteurs et des collèges favorisaient. Pierre de Herrera l'emporta cependant sur son compétiteur et fut nommé, le 22 décembre. Clément VIII l'en félicita. Le frère prêcheur occupa cette chaire à la satisfaction entière de l'université jusqu'en 1617, lors qu'il devint le premier titulaire d'une autre chaire de théologie, fondée par Philippe III. Au mois de février 1621, ce roi le nomma évêque des Canaries. Il fut sacré le 21 novembre de cette année. L'année suivante, il fut présenté au siège de Tuy. En 1630, il fut transféré à Tarragone, mais il mourut à Salamanque, le 31 décembre de cette année, avant d'avoir pris possession de son nouveau siège. Gravina l'a appelé un nouvel Aioth, luttant des deux mains : il a loué sa subtilité dans l'interprétation de saint Thomas et sa profondeur dans celle de l'Écriture. *Vox turturis*, part. II, c. XXIII. Un seul de ses ouvrages a été imprimé : *Tractatus de Trinitate D. Thomæ Aquinatis cum commentariis et disputationibus*, in-4°, Pavie, 1627, édité par J.-B. Rubens. Antonio avait vu à Madrid chez un dominicain un traité manuscrit *De conceptione Deiparæ Virginis*. Les autres ouvrages manuscrits du P. Pierre de Herrera étaient conservés aux archives de l'ordre à Rome : ils comprenaient un commentaire de toute la *Somme* de saint Thomas, et des explications morales et littérales de l'Écriture entière.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1721, t. II, p. 467; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1788, t. II, p. 200-201; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 658.

E. MANGENOT.

HERSENT Charles, théologien, né à Paris, mort après 1660 au château de Largoue, en Bretagne. D'après Moréri, il était docteur en Sorbonne, mais il ne prit jamais lui-même ce titre en tête de ses ouvrages. D'ailleurs, il était entré très jeune, vers 1615, à l'Oratoire et s'y fit remarquer par ses prédications véhé-

mentes et claires, à Troyes, à Dijon, à Angers, à Langres et à Paris. Au retour d'un voyage à Rome et à Lorette, qu'il avait fait sans permission en 1624, il abandonna, l'année suivante, sa congrégation, contre laquelle il écrivit : *Avis touchant les prêtres de l'Oratoire, par un prêtre qui a demeuré quelque temps avec eux*, in-12, 1625; et *Articles concernant la congrégation de l'Oratoire en France, aux illustrissimes et révérendissimes cardinaux, archevêques et évêques de l'Assemblée du clergé*, in-4° et in-8°, 1626; réimprimé en 1670; écrit que l'auteur désavoue, peu après, pour se libérer de l'interdit jeté sur lui par l'archevêque de Paris pour un autre sujet, par un autre libelle : *Jugement sur la congrégation de l'Oratoire de Jésus, par un prêtre qui en est sorti depuis quelque temps*, in-12, Paris, 1626. Quelques mois avant, il avait fait imprimer : *In D. Dyonisii Areopagitæ de mystica theologia apparatus, interpretatio, notæ, commentarii et paraphrasis*, in-8°, Paris, 1626. L'année suivante, il publiait : *Éloge funèbre de très haute et très puissante princesse Madame Gabrielle de Bourbon, fille naturelle du roi Henri IV, légitimée de France, duchesse de La Valette, première femme de Jean-Louis de Nogaret, duc d'Épernon* (trois discours prononcés à la cathédrale de Metz), in-8°, Paris, 1627, ce qui lui valut apparemment d'être nommé chancelier de l'église de Metz et lui donna l'occasion de faire paraître un traité *De la souveraineté du roi à Metz, pays messin, et autres villes et pays circonvoisins qui étaient de l'ancien royaume d'Austrasie ou Lorraine, contre les prétentions de l'Empire, de l'Espagne et de la Lorraine, et contre les maximes des habitants de Metz qui ne tiennent le roi que pour leur protecteur*, in-8°, Paris, 1632. Il semble qu'à ce moment Charles Hersent fut rentré à l'Oratoire, car il prend le titre de révérend père, mais le P. de Condren, supérieur général de cette congrégation, l'invita en 1634 à en sortir de nouveau, à cause de ses trop fréquentes invectives contre les ordres religieux. Le P. Batterel croit que le titre de révérend père ne prouve rien, et qu'il n'y eut, sous le P. de Condren, qu'un projet de rentrer à l'Oratoire, projet qui ne fut pas réalisé. Le bruit ayant été répandu que Richelieu voulait créer à son profit un patriarcat en France et ainsi acheminer ce pays vers le schisme, Charles Hersent fit paraître : *Optati Galli de cavendo schismate liber paræneticus*, in-8°, Paris, 1640. Cette courte brochure, écrite avec vigueur, fut saisie et condamnée, le 23 mars 1640, à être brûlée par la main du bourreau. Quelques jours plus tard, le 28 mars, les évêques de la province de Paris la condamnèrent. Seize prélats, réunis à Paris, souscrivirent cette condamnation, Cf. H. Reusch, *Der Index der verbotenen*, Bonn, 1885, t. II, p. 362, et quatre théologiens crurent devoir combattre le libelle de Charles Hersent : Rigault, *Apotrepticus adversus inanem Optati Galli de cavendo schismate paræneticum;* Isaac Habert, *De consensu hierarchiæ et monarchiæ;* de Marca, dans *Concordia sacerdotii et imperii;* le jésuite Rabardeau, *Optatus Gallus benigna manu sectus*, 1641. Une rétractation de ce libelle se lit dans le ms. français *17623*, de la Bibliothèque nationale, fol. 201-221 : *Optati Galli libellus de pænitentia ad illustrissimos Ecclesiæ gallicanæ primates, archiepiscopos et episcopos*. Il demande pardon de sa faute, qu'il rejette sur le démon, son instigateur, et il réfute six erreurs qu'il a commises. Des *Notæ ad Optati Galli libellum* se lisent, fol. 228-238. Étant retourné à Rome, Hersent, en 1645, présenta au pape Innocent X un mémoire sur la bulle d'Urbain VIII contre Jansénius : *Super bulla Urbani VIII adversus Jansenium animadversiones quædam*, reproduit dans le *Journal de Saint-Amour*, III[e] partie, c. VII, p. 222. En 1650, ayant été invité à prêcher à Saint-Louis-des-Français, il se plut à faire entrer dans l'éloge du saint les questions controversées de la grâce. Il fit imprimer cet éloge : *L'empire de Dieu dans les saints, ou bien l'éloge de saint Louis de France*, etc., in-4°, 1651. A la suite de ce discours, il fut, à bon droit, accusé de jansénisme et cité au tribunal de l'Inquisition; il refusa de comparaître et se réfugia à l'hôtel de l'ambassadeur de France. Il échappa ainsi à une arrestation, mais il ne put éviter d'être condamné par contumace et excommunié. Rentré en France, il fit imprimer ce panégyrique avec une apologie de sa conduite, qu'il n'hésita pas à dédier à Innocent X. Hersent se retira ensuite près du marquis d'Asserac, au château de Largoue en Bretagne, où il mourut. Outre les ouvrages déjà mentionnés, Charles Hersent publia : *Discours sur la prise de La Rochelle*, in-8°, Paris, 1629; *La Pastorale sainte, ou paraphrase du Cantique des cantiques selon la lettre et selon le sens allégorique ou mystique*, in-8°, Paris, 1635; *Le sacré monument dédié à la mémoire du très puissant et très invincible monarque Louis le Juste, composé en trois discours prononcés à Saint-Germain-l'Auxerrois, Saint-Gervais et Saint-Jacques-la-Boucherie*, in-8°, Paris, 1643; *De la fréquente communion et du légitime usage de la pénitence, ou observations sur le livre de M. Arnauld*, in-4°, Paris, 1644; *Le scandale de Jésus-Christ dans le monde*, in-8°, Paris, 1644.

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, édit. Ingold, Paris, 1902, t. I, p. 362-383; R. Simon, *Lettres critiques*, lettres XX-XXVIII, t. I; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. V *b*, p. 644; *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis 1600 jusqu'en 1716*, in-12, s. l., 1720, t. II, p. 140-224; [dom Gerberon], *Histoire du jansénisme*, in-12, Amsterdam, 1700, t. I, p. 332; *Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, p. 221; P. René Rapin, *Mémoires sur l'Église et la société, la cour, la ville et le jansénisme*, in-8°, Paris, 1865, t. I, p. 123, 167-170, 322-324; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, Paris, 1907, t. V, p. 343-352.

B. Heurtebize.

HERTZIG François, controversiste et moraliste, né à Mugliz, en Moravie, le 27 janvier 1674, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 9 octobre 1693, enseigna les humanités et la philosophie, puis la théologie et l'Écriture sainte. Il écrivit de nombreux ouvrages, d'une solide doctrine, qui ont trait à la théologie morale ou pastorale, surtout à la controverse, et qui ont rendu son nom très populaire en Allemagne au XVIII[e] siècle. Son *Manuale parochi, seu methodus compendiosa munus parochi apostolicum rite obeundi* Augsbourg, 1716, 1717, 1720, 1721; Venise, 1723, etc., fut le manuel classique du clergé allemand et polonais de même que son *Manuale confessarii*, 2 in-8°, Augsbourg, 1717, 1720, 1724; Venise, 1723, etc. Ses ouvrages de controverse embrassent toutes les erreurs en cours à cette époque : protestantisme, jansénisme, quesnellisme, doctrines de Bœhme, de Schwenkefeld : *Calvinus Cornelii Jansenii Iprensis episcopi S. Scripturæ, pontificibus, conciliis, et sanctis Patribus, præsertim Augustino e diametro oppositus*, Breslau, 1716; *Propositiones Quesnellii per bullam Unigenitus justissime damnatæ*, Breslau, 1717; Brunsberg, 1722; *Propositiones Jansenii et Quesnellii*, Breslau, 1718; *Hæresis bonorum, ut se vocant, christianorum a Jacobo Bœhm inventa*, Breslau, 1718; *Hæresis Schwenkfelica etiam nunc per quosdam Silesiæ ducatus inferioris serpens*, Breslau, 1719. Le meilleur de son œuvre se trouve condensé dans un traité devenu rare, mais dont les éditions furent nombreuses dans tout le cours du XVIII[e] siècle, le *Manuale controversisticum seu methodus compendiosa veritatem fidei catholicæ contra errores oppositos nervose propugnandi*, Breslau, 1718. On a encore du P. Hertzig un traité ascétique sur la mort : *Scientia sanctorum nosse mori*, Tarnopol, 1731, et des *Meditationes devo-*

tissimæ, Olmutz, 1739. Il mourut à Breslau le 17 février 1732.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 328-330; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1050.

P. BERNARD.

HERVÉ Noël, surnommé le Breton, dominicain, était issu de la noble famille de Nédellec. Il était né au diocèse de Tréguier, on ne sait à quelle date. Il entra jeune dans l'ordre de saint Dominique au couvent de Morlaix et y fit sa profession religieuse. Il alla ensuite étudier au couvent de Saint-Jacques à Paris. Il professa les sciences humaines et divines en divers lieux de la France. Reçu bachelier, il fut appelé à Paris pour y expliquer les *Sentences*. Vers Pâques de l'année 1307, il obtint le grade de licencié et fut, pendant deux ans, régent et professeur à l'école de la province de France au couvent de Saint-Jacques. Le 14 septembre 1309, au chapitre de Chartres, il fut élu provincial de France. Au chapitre de Lyon, le 10 juin 1310, il devint maître général de l'ordre, le XIVe, il succédait à Bérenger et il fut choisi à l'unanimité, au premier tour de scrutin. Il remplit cette charge pendant cinq ans et trois mois. Au retour du chapitre général, tenu à Barcelone, il mourut au couvent de Narbonne, dans la nuit du 6 au 7 août 1323. Saint Antonin dit qu'il était très subtil en logique et en philosophie. On a signalé des commentaires manuscrits des *Catégories* et du livre de l'*Interprétation* d'Aristote. *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1762, t. XXIV, p. 459. Ses principaux ouvrages de théologie sont les suivants : *In IV P. Lombardi libros Sententiarum*, in-fol., Venise, 1505; Paris, 1647, avec le traité *De potestate papæ*, déjà publié séparément, Paris, 1500; in-4°, 1506; *Quodlibeta IV*, in-fol., Venise, 1486; le IVe est contre Pierre Auriol; ils ont été réédités avec sept autres *Quodlibeta*, qui sont dits *parva* par rapport aux précédents, *majora*, Paris, 1513; on y a ajouté huit traités : *De beatitudine*; *De verbo*; *De æternitate mundi*; *De materia cæli*; *De relationibus*; *De unitate formarum*; *De virtutibus*; *De motu angeli*. Un fragment du traité *De unitate formarum* avait été publié sous le titre *De formis*, dans la *Summa philosophica* de Cosme Alaman, Paris, 1639; il était regardé comme un écrit authentique de saint Thomas. *De secundis intentionibus*, in-4°, Paris, 1489; Venise, 1513. On a attribué parfois à Hervé l'opuscule XLVIII, publié dans les œuvres de saint Thomas et intitulé : *Totius Aristotelis logicæ summa*. On a mis à tort sous son nom le commentaire des Épîtres de saint Paul, qui est de Hervé de Bourgdieu. Voir H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, über Justitia Dei (Rom., I, 17) und Justificatio*, Mayence, 1905, p. 54-56. Noël Hervé est peut-être le premier dominicain qui ait défendu solidement la doctrine de saint Thomas contre les attaques de Duns Scot et de Hervé de Gand et contre les opinions de Durand de Saint-Pourçain. Cependant, il a fait quelques concessions au nominalisme, que le dominicain Jean de Naples a relevées.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 533, 536; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. II, p. 327 sq.; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1896, p. 388-390; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1905, t. II, p. 531-572; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. V, col. 1916-1917; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 476-477; *Realencyclopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VII, p. 771-773.

E. MANGENOT.

HERVET Gentian naquit à Olivet, aux portes d'Orléans, en 1499. Il fit ses études dans l'un des collèges de l'université de cette ville. Puis, tout jeune, il commence la vie de précepteur chez les grands qu'il mènera pendant de longues années. Il entre dans la famille de Laubespine, puis accompagne le savant Thomas Lupset en Angleterre, et, probablement par son entremise, devient le maître des enfants de la comtesse de Salisbury, Arthur et Réginald Pole. Il connaît là Linacre et More. Il suit ses élèves en Italie, à Padoue et à Venise, et noue des relations avec les humanistes les plus célèbres de la péninsule, Egnazio, Andrelini, Thomeo Leonico. Il rentre en France vers 1533, et fait partie du groupe de littérateurs itinérants qui, sous la direction de Jean de Tartas, allaient fonder à Bordeaux, au collège de Guyenne, l'un des foyers de la Renaissance française. Il paraît y avoir enseigné le grec. Mais il se brouille bientôt avec Tartas. Il revient à Orléans, où il est nommé professeur de grec à l'université. Il publie, en 1535, à Paris, son premier ouvrage, *Eruditionis plenus libellus in quo cum multa tum varia notatu digna de pilis et barba radenda comprehenduntur*. Il renferme trois déclamations d'école sur un sujet que le pape Jules II avait mis à la mode : le port de la barbe chez les ecclésiastiques. L'année suivante, il dédie à Guillaume du Bellay un nouveau volume, qui reproduit le précédent, y ajoute quelques discours sur des sujets de morale et la traduction d'un opuscule de Plutarque. Tel est le contenu de ce petit volume : *Gentiani Herveti Orationes*, imprimé par Jean Barbous, à Lyon, pour le compte de François Gueiard, libraire à Orléans.

Il ne reste pas longtemps dans ce poste. Mais la raison qu'en donne plus tard un de ses adversaires, Loys Micqueau, paraît être une pure calomnie. Après quelques pérégrinations dans les Flandres, en compagnie du cardinal de Genève, il se fixe pour quelque temps à Lyon. Il y retrouve des amis littéraires, Jean de Gouttes et surtout son compatriote Étienne Dolet. Celui-ci imprime, en 1541, le volume, aujourd'hui très rare, *Sophoclis Antigone tragœdia a Gentiano Herveto Aurelio traducta e græco in latinum. Ejusdem epigrammata*. Dans ces dernières, l'auteur exprime déjà très vivement les sentiments d'opposition à la Réforme qu'il manifestera de plus en plus. Un autre volume sorti des mêmes presses, sous le titre : *Gentiani Herveti quædam opuscula*, Lyon, 1541, ajoute à l'Antigone et aux épigrammes quelques discours de Hervet et la traduction de deux sermons de saint Basile. Une dédicace au cardinal de La Baume, archevêque de Besançon, datée de janvier 1541, pourrait faire croire que ce volume est antérieur au précédent.

Il ne semble pas que Hervet ait jamais partagé les idées affichées par Dolet. Au contraire, il paraît préoccupé de combattre le matérialisme plus ou moins avéré du groupe d'humanistes lyonnais avec lesquels il avait été d'abord en relations. Il publie à cette fin, en 1544, *Aristotelis Stagiritæ de anima libri tres*, traduction latine du texte grec et du commentaire de Jean Philopon. Cet ouvrage est dédié à Reginald Pole. La même année paraît *Alexandri Aphrodisæi de fato et de eo quod est in nostra potestate liber unus*, traduction latine du texte grec dédiée à François Ier lui-même. L'immortalité de l'âme et la liberté humaine, voilà les croyances que niaient plus ou moins sourdement les libertins comme Dolet, Rabelais ou même Jean de Gouttes. Ces œuvres de Hervet coïncident avec les poursuites de l'inquisiteur Michel Orry — nostre maistre Doribus — et de la Sorbonne, contre les partisans ou les suspects de cette doctrine. Mais il y eut probablement entre Hervet et Dolet autre chose qu'une lutte d'idées. Dans les préfaces et les privilèges de ces deux traductions, il y a des plaintes et des précautions contre l'indélicatesse de certains imprimeurs dont la pointe paraît bien tournée contre Dolet. Aucun historien n'a d'ailleurs relevé ni expliqué ces allusions.

Mais Lyon, pas plus qu'Orléans ou Bordeaux, ne satisfait les ambitions ou les besoins de Hervet. Il est attiré par l'Italie. Il se retrouve, quelques années plus tard, dans la *famiglia* de Reginald Pole, devenu cardinal. Il exerce à son service ses talents de traducteur, qu'il applique surtout aux écrivains ecclésiastiques. Il prend ainsi sa part des travaux préparatoires aux décrets du concile de Trente. Ainsi paraissent, en 1546, à Venise, *Zachariæ Scholastici dialogus Ammonium*; en 1548, à Venise encore, *Alexandri Aphrodisiensis quæstiones naturales et de anima morales*; puis, la même année, *Nicolai Cabasillæ de divino altaris sacrificio*. Mais il intervient plus directement dans leur rédaction. Il fait partie des congrégations de théologiens mineurs, où se discute leur première forme. C'est ainsi qu'il donne son opinion motivée, le 28 octobre 1546, sur le projet d'articles concernant la justice imputative et la certitude de la grâce. Il combat la première et il admet le seconde. De même, le 29 janvier 1547, il prend part à la discussion des articles concernant les sacrements en général, et, le 12 février 1547, à celle qui élabore le projet d'articles concernant l'eucharistie. Enfin, en mars, il écrit et peut-être prononce un long discours très intéressant sur les traductions de la Bible en langue vulgaire. Il se déclare nettement pour l'utilité et même la nécessité de semblables traductions. Archives du Vatican. Rex suec. cod. lat. *1570*, fol. 88-93 *a*. Cf. Maichle, *Das Dekret de editione et usu sacrorum librorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1914, p. 73.

Mais le concile est interrompu. Reginald Pole cède son traducteur à son collègue Marcello Cervini, le futur Marcel II. Hervet continue à son service ses publications érudites. C'est, en 1549, à Bâle, *Theodoreti episcopi Cyrenensis Eranistes*; la même année, à Venise, *S. Chrysostomi opera*. En 1551, à Florence, paraît l'une de ses traductions les plus importantes et qui est restée célèbre. Pietro Vettori avait donné l'année précédente l'édition princeps du texte grec de Clément d'Alexandrie. Hervet le mit à la portée des théologiens dans *Clementis Alexandrini omnia quæ quidem extant opera latine facta*. Il revint plus tard sur ce travail, auquel il ajouta un commentaire, superficiel du reste, qu'on peut trouver dans l'édition de Potter. L'année suivante paraissent, à Florence, *Theodoreti commentarii in quatuordecim S. Pauli epistolas*, et, à Anvers, *S. Joannis Chrysostomi aurea in Psalmos Davidis catena*. Mais le concile reprend ses séances. Hervet prend de nouveau une part importante à ses travaux préparatoires, en particulier pour l'édition authentique de la Bible qui était en projet. Il collationne pour Cervini le codex Bezæ, que Guillaume du Prat, évêque de Clermont, avait apporté à Trente. C'est même très probablement par lui, selon Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirlet's Annotationen zum neuen Testament* Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 40, que Robert Estienne put utiliser les variantes du célèbre manuscrit pour l'*editio regia* du texte grec du Nouveau Testament.

Mais il s'occupait aussi des questions dogmatiques et disciplinaires que l'on soulevait au concile. L'une d'entre elles intéressait plus spécialement la France et les théologiens français : la question des mariages clandestins. Hervet lui consacre une *Oratio ad concilium Tridentinum, qua suadetur ne matrimonia quæ contrahuntur a filiisfamilias habeantur deinceps pro legitimis*, Paris, 1556. Le concile, transféré à Bologne, n'eut pas alors le temps de la traiter. Hervet soutient, au point de vue théologique, les principes que l'on retrouve dans le célèbre édit d'Henri II sur la nullité des mariages clandestins. Plus tard, en 1561 quand le concile reprendra ses séances, Hervet donnera de son discours une nouvelle édition, dédiée à Jean de Morvillier, évêque d'Orléans et ambassadeur de France à Trente. La thèse française de la nullité ayant été repoussée par les Pères, l'ouvrage de Hervet figure à l'Index de Quiroga. Il est reproduit dans Le Plat, *Monumenta ad historiam concilii Tridentini pertinentia*, t. VI, p. 366-386.

Mais le concile était de nouveau interrompu, Cervini, devenu Marcel II, mourait après un très court pontificat. Heureusement, le rôle joué par Hervet l'avait mis en relation avec de nouveaux personnages, en particulier Jean de Hangest, évêque de Noyon, et Morvillier. Le premier donna à Hervet le titre de vicaire général. Le second le nomma à la cure, alors importante, de Cravant, près de Beaugency. Ces nominations n'interrompirent point ses travaux. Il publie à Paris, en 1555, *Palladii episcopi Helenopolitani historia lausiaca et Theodoreti religiosa historia*, et, en 1561, *Canones sanctorum apostolorum*. Toutes ses études convergent alors autour de la discipline ecclésiastique dont la restauration, en France, est à l'ordre du jour. Pour appuyer ces essais de réforme, que la menace protestante exige de plus en plus impérieusement, il publie, en 1561, *De reparanda ecclesiasticorum disciplina*. Il préconise, comme remède infaillible à tous les maux de l'Église, la résidence des évêques. C'était aussi la seule solution qu'avaient trouvée les édits royaux du même temps.

La controverse protestante prenait une acuité tous les jours plus grande. Catherine de Médicis essaie de provoquer une entente au colloque de Poissy. Morvillier y députe Hervet. Les actes de la fameuse assemblée n'ont pas gardé trace d'une action immédiate du curé de Cravant. Mais il fit la rencontre de l'homme qui allait décider de son avenir. Charles de Guise, cardinal de Lorraine, l'avait remarqué. Il l'enrôla dans le groupe de théologiens qu'il voulait former pour combattre les progrès du calvinisme. Il lui offrit une stalle de chanoine en son archevêché de Reims, avec la perspective d'une chaire à l'université qu'il y voulait fonder. Avant même de s'y rendre, Hervet avait entamé la polémique avec le groupe de ministres qui allaient faire d'Orléans la capitale protestante de la France. Il publie, en 1561, à Paris une *Épistre aux ministres prédicans et supposts de la nouvelle Église de ceux qui s'appellent fidelles et croyans à la parolle*. La même année, il traduit, de Guillaume Lindanus, un *Recueil d'aucunes mensonges de Calvin, Melanchthon, Bucere et autres nouveaux évangélistes*. Ce volume renferme en outre différentes pièces très intéressantes pour l'histoire de la diffusion du protestantisme dans l'Orléanais, un *Sermon de Gentian Hervet après avoir ouy prescher un prédicant suspect d'hérésie*, une *Épistre du mesme Hervet par laquelle est clerement monstré qu'en la saincte eucharistie est realement et de faict le precieux corps et sang de Jesu-Christ*, et surtout une *Épistre du mesme Hervet à un prédicant sacramentaire qui ce caresme mil cinq cens soixante et un a osé publiquement dogmatiser en la ville de Beaugency-sur-Loyre*. Il y ajouta la traduction de trois traités de saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nysse et saint Nicolas de Modon sur le saint sacrement de l'autel, et enfin, « l'oraison » de Gennade, archevêque de Constantinople, « à un dieu en trois personnes ». Les protestants ne laissèrent naturellement pas passer ces attaques sans réponse. Hervet publia de nouveau contre eux un *Brief discours sur certain advertissement au lecteur duquel les ministres de la nouvelle Église réformée d'Orléans ont remparé une gentille response qu'ils ont faict imprimer pour respondre aux epistres de Gentian Hervet*, Paris, 1562. Enfin, il termine cette période orléa-

naise de sa polémique par une *Épistre envoyée à un quidam fauteur des nouveaux évangéliques*, dirigée contre un bourgeois de Beaugency, mais publiée à Reims par Bacquenois, l'imprimeur du cardinal de Lorraine.

En effet, dès le début de 1562, Hervet résigne sa cure de Cravant et se fixe à Reims, qu'il ne quittera plus. Mais il ne lâche pas ses adversaires. Aussitôt arrivé, il publie un *Traité de purgatoire auquel sont confutées les opinions des nouveaux évangélistes de ce temps*. L'épître dédicatoire est datée du 18 février 1562. Puis il donne les *Ruses et finesses du diable pour tascher a abolir le saint sacrifice de Jésus-Christ*, Reims, 1562. Là-dessus, le concile de Trente se réunit à nouveau. Hervet fait partie de la suite des théologiens qui accompagnent le cardinal de Lorraine. De son activité on connaît surtout les deux lettres qu'il écrivit, l'une, le 28 février 1563, au P. Salmeron, l'autre, le 7 juin, au cardinal Hosius, sur la question de la résidence des évêques. Il y soutient énergiquement la thèse française du droit divin des évêques, qui fut du reste repoussée par les Pères. Ces lettres n'ont été publiées qu'au commencement du XVII[e] siècle, dans le *Mercure jésuite*. Mais il est difficile, malgré la vivacité des sentiments qu'elles révèlent, de douter de leur authenticité.

Cependant la guerre religieuse déchirait la France. Mais elle n'avait pas fait taire les polémistes. De Trente, Hervet adressa « au peuple de Rheims et des environs » un *Discours sur ce que les pilleurs, voleurs et brusleurs d'églises disent qu'ils n'en veullent qu'aux moynes et aux prebstres*, Reims, 1563. Ce petit livret lui valut, de la part d'un maître d'école, rémois d'origine et fixé à Orléans, une première réplique. *Response au discours de M. Gentian Hervet*, par J. Loys Micqueau, Lyon, 1564. Hervet lui retourna: une *Response de Gentian Hervet contre une invective d'un maistre d'escolle d'Orléans, qui se dit de Reims*, Reims, 1564. D'où *Seconde response de J. Loys Micqueau, maistre d'escolle à Orléans, aux folles resveries... de Gentian Hervet*, Orléans, 1564. Sur les entrefaites, Hervet était rentré à Reims. Il y prenait une part active aux délibérations du concile provincial de 1564, où le cardinal de Lorraine faisait adopter les décrets de Trente et cherchait à les faire appliquer. Pour seconder ses vues, Hervet publiait une traduction française complète, la première en date, de ces décrets, sous le titre: *Le saint, sacré, universel et général concile de Trente*, traduit de latin en françoys par Gentian Hervet, Rheims, 1564.

Au même temps, le cardinal de Lorraine donnait une vive impulsion à son université, qui devait avant tout combattre les nouvelles doctrines. Hervet semble avoir fait partie du corps enseignant. Mais il est difficile de dire à quel titre. D'ailleurs il continuait inlassablement ses polémiques. En 1561 avait paru un volume de propagande calviniste intitulé : *Sommaire recueil des signes sacrez, sacrifices et sacremens instituez de Dieu depuis la création du monde*. On l'attribue d'ordinaire à Théodore de Bèze. Hervet y répondit par une *Confutation d'un livre pestilent et plein d'erreurs, nommé par son auteur les signes sacrez*, Reims, 1565. Il composait la même année, contre du Rozier, son *Antihugues, c'est-à-dire response aux escrits et blasphèmes de Hugues Sureau, soy disant ministre calviniste à Orléans*. Le volume, en effet, est daté à la fin : de Rheims, le troisiesme de juin 1565. Mais il ne dut paraître qu'en 1567. Cette polémique, du reste, se prolongea. Marnix de Sainte-Aldegonde la reprenait en 1580 par son *Commentaire et illustration de l'epistre missive de M. Gentian Hervet aux desvoiés de la foy*. Le vieil écrivain reprit la plume et donna au public une *Briefve response de Gentian Hervet, chanoine de Reims, à un livre d'un huguenot, asseuré menteur et hypocrite, contrefaisant le catholicque*, Douai, 1581. En 1572, il avait traduit la *Cité de Dieu* de saint Augustin et cet ouvrage eut plusieurs éditions.

Ses dernières années paraissent avoir été assombries par des querelles canoniales et des dénonciations. Il existe de lui, aux Archives vaticanes, une longue lettre apologétique, adressée, en 1571, au cardinal Sirlet. Hervet se défend en particulier contre le reproche d'avoir écrit en français sur des questions de théologie. C'est peut-être la raison pour laquelle il se contenta, dans ses dernières années, de revoir ses travaux antérieurs et d'en donner de nouvelles éditions. Il travaillait à son Clément d'Alexandrie lorsqu'il mourut en 1584. Il fut enterré à Reims.

Nicéron, *Mémoires*, t. XVII, p. 102; t. XX, p. 108; Debarbouiller, dans *Les hommes illustres de l'Orléanais*, par Brainne, Debarbouiller et Lapierre, Orléans, 1852, p. 364 sq.; *Concilium Tridentinum*, édit. Ehses et Merkle, t. V, p. 566 sq.

A. HUMBERT.

HESER Georges, théologien allemand, né à Weyer, au diocèse de Passau, le 26 décembre 1609, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 7 août 1625, enseigna quelque temps les belles-lettres et la philosophie, puis la controverse et l'Écriture sainte à Ingolstadt et à Munich, s'adonna spécialement à l'étude de la théologie mystique et publia d'importants ouvrages sur l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* et sur sa doctrine : *Dioptra Kempensis, qua Thomas a Kempis... demonstratur verus auctor IV librorum de Imitatione Christi*, Ingolstadt, 1650, œuvre de rigoureuse critique basée sur l'étude des manuscrits et des sources. Le P. Heser est le premier qui ait établi un catalogue généralement exact d'une multitude d'éditions de l'*Imitation* des XVI[e] et XVII[e] siècles et d'un grand nombre de traductions : *Vita et syllabus operum omnium Thomæ a Kempis ab auctore anonymo seu coævo non longe post obitum illius conscripta*, Ingolstadt, 1650; Paris, 1651; *Summula apparatui Constantini Cajetani abbatis ad Joannem Gersen restitutum opposita*, Ingolstadt, 1650. Le P. Heser ne se contenta point de revendiquer avec des arguments décisifs l'authenticité de l'*Imitation* en faveur de Thomas a Kempis contre les partisans de Gerson, il fit de l'ouvrage lui-même une étude philologique et littéraire : *Lexicon Germanico-Thomæum*, Ingolstadt, 1651; *Obeliscus Kempensis*, Munich, 1669, et surtout une étude doctrinale qui est une véritable somme de théologie mystique : *Summa theologiæ mysticæ venerabili servi Dei Thomæ a Kempis ex quatuor libris de Imitatione Christi*, Augsbourg, 1626, plusieurs fois rééditée même de nos jours et traduite en allemand, en espagnol et en français. Cf. Jacques Brucker, *La doctrine spirituelle de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1880. On a aussi du P. Heser plusieurs traités spirituels tirés de la doctrine des Pères de l'Église : *Theriaca tuendæ castitatis*, Munich, 1677; *Hebdomas officiosæ pietatis*, Ingolstadt, 1653; Munich, 1699, 1714, etc. ; divers commentaires sur les psaumes de David, sur les cantiques du Bréviaire et un recueil de cas de conscience. Le P. Heser occupa pendant treize ans les grandes chaires de Bavière et mourut à Munich le 9 mai 1686.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C[ie] de Jésus*, t. IV, col. 331-336; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 144 sq.; de Backer, *Essai sur le livre de l'Imitation*, Liége, 1862.

P. BERNARD.

HESPELLE Augustin, né à Neuville-Saint-Vaast (Pas-de-Calais), le 9 décembre 1731, fut docteur de Sorbonne et chapelain des Quinze-Vingts à Paris jusqu'à la Révolution. On lui doit : *Le jansénisme démontré et condamné*, in-12, Paris; *Le chemin du ciel ou la vie du chrétien sanctifiée par la prière*, in-12, Paris, 1773;

Recueil des prières, dédié aux carmélites de Saint-Denis, in-12, Paris, 1774; *La Théotrescie ou seule véritable religion démontrée contre les athées, déistes et autres sectaires*, 3 in-12, Paris, 1774; 2e édit., Paris, 1780; *Le dédale des aberrations du chaos français, où l'on démontre qu'on ne peut justifier par un serment la soumission des lois aux caprices des individus sans saper tout principe de morale*, in-8°, Malines, 1797. Cet ouvrage est une réfutation des *Réflexions sur la déclaration exigée des ministres du culte par la loi du 7 vendémiaire an IV*, in-8°, Paris, 1796, dues à la collaboration de Bausset, évêque d'Alais, et de l'abbé Émery; *L'aurore du Fiat lux*, in-8°, Bâle, 1797; *Le Fiat lux du chaos français où l'on voit la déviation de tout principe, de toute vérité et de toute tradition*, in-8°, Bruxelles, 1799; *L'unité et l'indivisibilité des vérités de la religion*, in-8°, Paris, 1800. Ce dernier livre amena l'arrestation de l'auteur.

Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 102; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 307-308.

J. Besse.

HESSELS **Jean** naquit en 1522. Il vit le jour, non à Arras, ainsi qu'on l'a dit parfois, mais à Louvain, où son père, Guillaume Hessels, était connu comme un sculpteur habile. Nous en avons la preuve notamment dans son épitaphe, qui débute par ces mots : *Joannes Hessels a Lovanio*. Certains auteurs, à cause peut-être de la forme latinisée et plus connue de son nom, *Hesselius*, l'ont maladroitement confondu avec Léonard-Jean *Hasselinus* ou *Hasselius* (van Hasselt), autre théologien belge, auteur d'une dissertation *De Nectarii Constantinopolitani facto super confessiones*, qui fut député à Trente par Charles-Quint, lors de la première reprise du concile, sous Jules III, et qui mourut en cette ville le 5 janvier 1552.

Jean Hessels put commencer et poursuivre sa formation intellectuelle sans quitter sa cité natale. Après de brillantes humanités, il suivit les cours de philosophie à « la pédagogie du Parc » et sortit premier au concours général de 1541. L'état ecclésiastique l'attirait. Il aborda l'étude des sciences sacrées, et grâce à des qualités d'esprit extraordinaires, fécondées par une application intense, il échangea vite le rôle d'auditeur contre celui de maître. Pendant huit ans, il enseigna la théologie et l'Écriture sainte aux jeunes religieux prémontrés de l'abbaye de Parc, près de Louvain. Le 19 mai 1556, il fut promu au doctorat en théologie, en même temps que Martin Baudewyns, de Rythoven (Martinus Rythovius), qui allait devenir bientôt évêque d'Ypres. Nommé alors à la fois titulaire d'une chaire royale de théologie à l'université, chanoine du chapitre de la collégiale de Saint-Pierre et premier président du « petit collège des théologiens », il s'acquittait de ces diverses fonctions avec zèle et succès quand une mission spéciale l'obligea à les interrompre.

En 1562, Pie IV avait annoncé la réouverture à Trente du concile œcuménique, suspendu déjà deux fois, mais dont la Providence lui réservait l'heureux achèvement. Il désirait vivement que toutes les nations catholiques, et la Belgique en particulier, y fussent représentées non seulement par leur épiscopat, mais encore par l'élite de leurs théologiens. Telles étaient aussi les intentions de Philippe II et de la gouvernante Marguerite de Parme, en ce qui concernait la Belgique. Après divers pourparlers, trois professeurs de Louvain furent désignés et partirent pour le Tyrol; c'était Corneille Jansen (ou Jansénius), exégète de renom, plus tard évêque de Gand, Michel de Bay (ou Baius), et son ami Jean Hessels. Ce choix, quant aux deux derniers, était sans doute, comme pour Jansénius Gandavensis, fondé sur une réputation méritée de piété et de savoir, car tous deux, dit Palavicini, étaient *scientia et exemplo vitæ conspicui*, mais, suivant le même historien, il s'inspirait en outre, dans la pensée du nonce Commendone, du cardinal Granvelle et des légats-présidents du concile, d'une sage diplomatie. Baius avait déjà commencé à répandre ses opinions à tout le moins hardies sur la liberté, la grâce, les bonnes œuvres; Hessels, lié d'amitié avec lui, partageait jusqu'à un certain point et appuyait ses tendances; on colportait même, sur l'un et sur l'autre, un mot de Ruard Capper, qui aurait démêlé et signalé en eux, encore étudiants, l'étoffe d'un schisme. Des discussions bruyantes avaient éclaté; l'archevêque de Malines était parvenu à imposer provisoirement le silence; mais l'atmosphère restait chargée de nuages et d'appréhensions. Or, on pouvait espérer que le fait de vivre en contact intime avec Rome et tous les évêques catholiques et de lutter avec eux contre l'ennemi commun, le protestantisme, serait salutaire aux théologiens louvanistes, en leur inspirant une juste défiance d'eux-mêmes et un sentiment d'attachement plus vif à la tradition et au siège de Pierre. Ajoutons que, à l'égard d'Hessels du moins, il semble que cet espoir n'ait pas été trompé. Quoi qu'il en soit, les députés belges furent bien accueillis à Trente, et leur présence ne fut ni oisive ni inutile. Arrivés seulement après la XXIIe session, ils purent encore prendre une part active aux trois dernières : celles du 15 juillet, du 11 novembre, des 3 et et 4 décembre 1563. Tandis que Baius, avec l'évêque d'Ypres, Rythovius, était, par les légats, attaché à la commission préparatoire de la doctrine sur le purgatoire, et Corneille Jansen, avec Havet, évêque de Namur, à la commission des indulgences, Hessels fut, en compagnie de Richardot d'Arras, inscrit dans celle à laquelle incombait l'étude du culte des images. Nous savons de plus que tous concoururent aux travaux préliminaires concernant l'*Index librorum prohibitorum*. Ce sont eux qui rédigèrent, pour le *Catechismus romanus*, l'explication des dernières demandes du *Pater*. C'est également à leur demande que, dans les décrets suppressifs ou restrictifs des exemptions et privilèges en matière de bénéfices, une exception fut faite en faveur des universités; ils étaient justement préoccupés de conserver à Louvain les bienveillantes et utiles concessions de Sixte IV, de Léon X et d'Adrien VI.

De retour dans la vieille cité universitaire, Hessels ne reprit pas seulement son enseignement, mais il s'appliqua plus que jamais à combattre, par la plume autant que par la parole, les erreurs du protestantisme. Nous avons de lui une lettre écrite en 1565 à Cassander, qui, conciliateur et pacificateur à outrance, paraissait par là même pencher du côté de la Réforme. Un extrait de cette lettre montre le zèle pur et franc qui animait son auteur : *Usquequo claudicas in duas partes : Si Dominus est Deus, sequere eum; si autem Baal, sequere eum. Si protestantes, ut aiunt, sunt veritatis et sinceræ fidei præcones, sequere eos aperte. Si autem, ut revera est, Ecclesia catholica, hoc est, papistica est ea quæ fundata est ab apostolis super petram, adversus quam nunquam prævalebunt portæ inferi, sequere eam. Nec confidas te tuo ingenio invenire posse præter eam aliquem tutum portum, in quo securus acquiescas... Plantatio quæ contra hanc insurgit, sive a protestantibus, sive ab his qui, inter catholicos et protestantes veluti medii, utroque extremo se intelligentiores reputant, quia a Patre cælesti non est plantata, eradicabitur.* Au témoignage d'Aubert Le Mire, l'ardent controversiste s'adonnait à sa tâche au point d'accorder à peine à son corps le sommeil nécessaire. Aussi bien a-t-il produit, en une carrière relativement courte, une œuvre considérable, partie exégétique, partie dogmatique ou polémique. Mais une telle contention ne pouvait manquer de ruiner rapidement sa santé. Il souffrait de la gravelle, et une attaque d'apoplexie l'emporta le 7 novembre 1566, au moment où il allait mettre la dernière main à son plus

grand ouvrage, le *Catechismus latinus.* Il avait quarante-quatre ans. Il fut inhumé dans l'église collégiale de Saint-Pierre.

Jean Hessels, nous disent ses contemporains, n'était pas très éloquent. En revanche, la nature l'avait merveilleusement doué sous le rapport de l'esprit, du jugement et de la mémoire. De plus, son entrain et sa force de résistance au labeur studieux tenaient du prodige. Hormis cette inclination ou condescendance, temporaire, semble-t-il, à l'égard du baianisme, que j'ai signalée, tout en lui commandait l'estime et le respect. Le cardinal Bellarmin l'appelle *virum multæ doctrinæ et judicii*, et Nicolas Sanderus le proclame *præclarissimum non Academiæ, sed totius orbis lumen.*

Nombreux sont, je l'ai dit, les livres sortis de sa plume. Nommons les principaux, en commençant par la théologie et l'exégèse. On remarquera que la plupart n'ont été publiés qu'après la mort de l'auteur. Plusieurs ont eu d'ailleurs de nombreuses éditions. Je me bornerai généralement à l'indication des premières. 1° *Catechismus latinus*, in-8°, Louvain, 1571. Il traite successivement du symbole, de l'oraison dominicale et de la salutation angélique, du décalogue, des sacrements. C'est donc la même division quadripartite que dans le *Catechismus romanus*, avec cette seule différence que l'ordre respectif de la deuxième partie et de la quatrième a été interverti. Au reste, il ne s'agit pas ici d'un simple exposé populaire de la doctrine chrétienne, mais bien plutôt d'une grande œuvre catéchétique dans le genre de celle de Pierre Canisius, c'est-à-dire d'une large explication du dogme et de la morale, dont les éléments ont été puisés avec science et discernement aux trésors de la patristique et surtout dans saint Augustin. L'édition originale et cinq autres parurent incomplètes, ne contenant de la troisième partie que ce qui concerne les trois premiers sacrements : c'est là que la plume d'Hessels s'était arrêtée. Une 7ᵉ édition, publiée en 1660, a été complétée, pour les quatre derniers sacrements, d'après les notes du maître. On dit que quelques infiltrations de baianisme ont été éliminées par Henri Gravius, le premier éditeur. 2° *Commentarius in Passionem dominicam*, in-8°, Louvain, 1568. 3° *Commentarius in priorem B. Pauli epistolam ad Timotheum, item in priorem B. Petri canonicam*, in-8°, Louvain, 1568. 4° *In Epistolas canonicas Joannis*, in-8°, Anvers, 1601. 5° *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum*, in-8°, Louvain, 1572. 6° *De schismaticis templis Judæorum et vero Dei templo, ex historia Josephi*, in-8°, Louvain, 1572. 7° *Confutatio fidei novitiæ, quam specialem vocant, adversus Joannem Monhemium.* Adjunctus est *Tractatus de cathedræ Petri perpetua perfectione et firmitate*, in-8°, Louvain, 1562. Deux excellents traités, qui furent, dès 1568, réimprimés l'un et l'autre séparément. Au milieu du XVIIIᵉ siècle, le savant Zaccaria jugeait encore le second digne de prendre place dans son *Thesaurus theologicus*, t. VII. 8° *De invocatione sanctorum, contra Joannem Monhemium et ejus defensorem Henricum Artopæum*, in-8°, Louvain, 1568. 9° *De communione sub unica specie, adversus Georgium Cassandrum*, 1578. C'est au même Cassander qu'était adressée la lettre dont j'ai reproduit ci-dessus un passage objurgatoire, qui fait honneur à Hessels. 10° *De corporali præsentia corporis et sanguinis Domini in eucharistia*, in-8°, Louvain, 1564 et 1568; Paris, 1583. 11° *Confutatio confessionis hæreticæ teutonice emissæ, qua ostenditur eucharistiam esse sacrificium propitiatorium*, in-8°, Louvain, 1567. 12° *De officio pii viri, vigente hæresi, adversus Cassandrum*, in-8°, Anvers, 1566. Le petit volume de ce titre qui fut mis à l'Index fut condamné sans nom d'auteur; il n'est donc pas l'ouvrage de Hessels, qui porte le même titre. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher* Bonn, 1883, t. I, p. 363. Du reste, il ne figure plus dans les éditions réformées depuis 1900. 13° *Censura de quibusdam sanctorum historiis*, in-8°, Louvain, 1568. La *Critique*, si nous en croyons Molanus, visait un *Passionale de sanctis per annum*, qui était en usage à l'abbaye de Parc. 14° *Epistola de conceptione Virginis Deiparæ*, reproduite par Corneille Schulting, au t. II de sa *Bibliotheca ecclesiastica.* 15° Mentionnons enfin une double étude sur les devoirs propres aux réguliers : *Quæstio ad quid teneantur religiosi vi voti sui; item de obligationibus religiosorum.*

Valère André, *Fasti academici studii generalis Lovaniensis*, Louvain, 1635, p. 114; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. XI, p. 658; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. IV, col. 36-37; Van Even, art. *Hessels*, dans la *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1886-1887, t. IX, col. 320-322. Sur le rôle de Hessels au concile de Trente, voir surtout la revue *Der Katholik*, 1865, t. I, p. 358 sq.

J. FORGET.

HÉSYCHASTES. Voir PALAMITES.

HETTINGER François, apologiste et théologien allemand, né à Aschaffenbourg le 15 janvier 1819. Après ses premières études faites au gymnase de sa ville natale, 1836-1839, il alla, à la rentrée de 1839, suivre les cours de philosophie et de théologie à l'université de Wurzbourg. En 1841, il fut envoyé au Collège germanique à Rome et il fréquenta le Collège romain pendant quatre années. Ordonné prêtre le 23 septembre 1843, il prit le doctorat en théologie en 1845. Le 3 octobre de cette année, il fut nommé chapelain à Alzenau; le 25 octobre 1847, assistant au séminaire des clercs de Wurzbourg, et le 20 mai 1852, sous-régent. Il publia alors ses premiers ouvrages, destinés à la formation sacerdotale des jeunes clercs : *Das Priesterthum der katholische Kirche*, Ratisbonne, 1851; 2ᵉ édit. par E. Muller; *Die Idee der geistlichen Uebungen nach dem Plane des h. Ignatius*, Ratisbonne, 1854; 2ᵉ édit. par R. Handmann, 1908; *Die Liturgie der Kirche*, Wurzbourg, 1856. A la suite d'un voyage à Paris, il avait composé : *Die kirchlichen und socialen Zustände von Paris*, Mayence, 1852. Le 1ᵉʳ juin 1856, il fut nommé professeur extraordinaire et, le 16 mai 1857, professeur ordinaire de patrologie et de propédeutique à l'université de Wurzbourg. En 1859, cette université lui donna le titre de docteur honoraire de philosophie. Après avoir publié, en 1862, une dissertation : *Organismus der Wissenschaften*, il fit paraître son grand ouvrage : *Apologie des Christenthums*, 5 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1863-1867, qui contient les preuves de la divinité du christianisme et de la vérité de ses dogmes. Voir t. I, col. 861-862, 1568. Il en parut plusieurs rééditions : 1865-1867, 1867-1869, 1871-1873, 1875-1880, 1899-1900, 1906 (les dernières ont été retouchées par notre collaborateur Eugène Muller, professeur à Strasbourg). On en fit une traduction française sur la 3ᵉ édition allemande : *Apologie du christianisme*, 5 in-8°, Bar-le-Duc, 1870; Paris, 1891. Le 1ᵉʳ janvier 1867, Hettinger fut nommé professeur d'apologétique et d'homilétique et il prit la direction du séminaire d'homilétique. Cette année-là il fut recteur de l'université de Wurzbourg. Dans l'audience du 28 novembre 1867, Pie IX nomma Hettinger consulteur pour travailler à la préparation du concile du Vatican. Le cardinal Caterini l'en informa par l'intermédiaire du nonce de Munich. Comme Hergenrœther, il répondit, le 28 décembre suivant, qu'il acceptait cette charge avec reconnaissance, mais à la condition formelle qu'il ne serait pas obligé de cesser son enseignement; il ne se rendrait à Rome qu'aux mois de mars et d'avril et à l'automne, du début de septembre à la mi-novembre. Le 9 février 1868, la Congrégation directrice le nomma membre de la com-

mission théologico-dogmatique. *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 1045, 1052. Il suppléa quelque temps son ami Denzinger dans la chaire de dogmatique et il lui succéda après sa mort. Voir t. IV, col. 450. Il publia alors : *Die kirchliche Vollgewalt des apostolichen Stuhles*, Fribourg-en-Brisgau, 1874, qui est comme l'appendice de son *Apologie; David Fr. Strauss, ein Lebensbild, ibid.*, 1875. Son *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik* date de 1879; 2e édit., 1888: manuel savant, mais peu adapté à l'enseignement scolaire. Voir t. I, col. 862. Une traduction française en a été faite, Paris, 1888. Voir t. I, col. 1568. Léon XIII nomma Hettinger prélat de sa maison, le 21 novembre 1879, et il le chargea plusieurs fois de traduire ses encycliques en allemand. Hettinger fit connaître la triste condition des protestants au point de vue religieux : *Die Krisis des Christentums. Protestantismus und katholische Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1886. Sur la fin de sa vie, l'ancien professeur d'homilétique publia de nouveaux ouvrages pratiques pour le clergé : *Aphorismen für Predigt und Prediger*, Fribourg-en-Brisgau, 1888; 2e édit., 1907; *Timotheus, Brief an einen jungen Theologen*, Fribourg-en-Brisgau, 1891 (ouvrage posthume très utile); 2e édit., 1897; 3e revue par A. Ehrhard, 1909. Les résultats de ses voyages furent consignés dans cet écrit : *Aus Kirche und Welt*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1885; autres éditions, 1887, 1893, 1897; trad. espagnole et anglaise, Fribourg-en-Brisgau, 1901, 1902. Il a donné à divers périodiques de nombreux articles, dont plusieurs ont passé dans ses grands ouvrages. D'autres concernent le Dante. Hettinger fut frappé d'apoplexie et mourut le 26 janvier 1890.

Stamminger, *Gedenkblatt in der Hochwurd. Herrn Dr. Franz Hettinger*, 2e édit., Wurzbourg, 1890; Renninger, dans *Der Katholik*, 1890, t. I, p. 385-402; Atzberger, dans *Jahresbericht der Gœrres-Gesellschaft für 1890*, p. 25-29; Kaufmann, *Fr. Hettinger, Erinnerungen eines dankbaren Schulers*, Francfort, 1891; E. Muller, Notice en tête de l'*Apologie* à partir de la 7e édit., t. I; Lauchert, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1905, t. L, p. 283-284; *The catholic encyclopedia*, New York, t. VII, p. 307-308; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1913, t. V *b*, col. 1433-1435.

E. MANGENOT.

HEXAMÉRON, récit de la création du monde en six jours dans la Genèse. — I. Le récit lui-même. II. Ses diverses interprétations. III. Son explication littérale.

I. LE RÉCIT LUI-MÊME. — 1° *Sa place et son rôle dans la Genèse.* — Ce récit, qui comprend Gen., I, 1-II, 3, a été généralement reconnu comme formant l'introduction historique du livre de la Genèse. Voir col. 1187. Il en est, en effet, comme le préambule nécessaire. La Genèse, étant l'histoire de l'humanité primitive et des débuts du peuple juif, devait naturellement commencer par l'exposé de la création de la terre, qui était l'habitation de l'humanité, des astres, qui éclairent les hommes au cours de leur vie, des plantes et des animaux, qui leur servent d'aliments et de compagnons de travail, du premier couple enfin, duquel descendent tous les humains Ainsi la cosmogonie constitue l'entrée en matière de l'histoire des premiers hommes, et elle forme le début, aussi simple que grandiose, de la Genèse et de la Bible entière. L'auteur de la Genèse l'a rédigé, ou l'a placé en tête de son œuvre, comme un magnifique frontispice. Le récit de la création du monde fait donc partie de l'histoire du monde habité; s'il en est la préface, c'est une préface qui a un lien étroit avec l'ouvrage qu'elle précède et qu'elle prépare. Ce n'est pas une pièce adventice. Aussi on n'a pas admis l'opinion de Mgr Clifford, évêque de Clifton, qui voyait dans ce récit une composition complète en elle-même et absolument distincte du livre, un hymne sacré, ne faisant pas partie intégrante du livre historique qui le suit. *The days of the week and the works of creation*, dans *The Dublin review*, avril 1881, p. 321-322. La forme poétique du récit était un des arguments que Mgr Clifford faisait valoir en faveur de son sentiment.

2° *Sa forme littéraire.* — Bien que le récit de la création du monde soit disposé d'une façon ingénieuse et dans un cadre tracé d'avance, il n'a aucun des caractères de la poésie hébraïque; il n'est écrit ni en vers ni en membres parallèles. Il n'a pas même de refrain, comme on l'a prétendu. C'est un récit en prose, rédigé suivant un plan déterminé et dont le ton s'élève seulement à la fin, au sujet de la création de l'homme. Malgré les métaphores et les anthropomorphismes employés, malgré un certain rythme de la phrase, le récit n'est pas une sorte d'ode, d'hymne religieux. Le schéma dans lequel l'auteur a distribué ses matériaux ne laissait aucune liberté à son imagination; il aurait plutôt mis obstacle au souffle poétique nécessaire à la composition d'un hymne ou d'une ode.

L'ordre suivant lequel le sujet est disposé est reconnu par tous les exégètes, sauf quelques nuances. L'auteur débute par l'indication de la création générale du monde, ciel et terre, mais, pour la terre au moins, à l'état élémentaire et non encore organisé, I, 1, 2. C'est l'*opus creationis* des scolastiques. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXX, a. 1. La suite n'est que le développement de cette création élémentaire, et comme l'organisation, I, 3-31, puis sa sanctification, II, 1-3. L'organisation du monde comprend l'œuvre des six jours, et elle se termine par le repos divin au 7e jour et la sanctification du sabbat. L'œuvre des six jours se subdivise en deux triduums, dont le dernier jour, à savoir, le troisième et le sixième, compte deux créations distinctes, tandis que les quatre autres jours n'en ont qu'une seule. Ces deux triduums partagent l'œuvre divine en deux parties, que les scolastiques ont appelées *opus distinctionis* et *opus ornatus*. Dans la première moitié de son œuvre, Dieu sépara la lumière des ténèbres (1er jour), les eaux supérieures des inférieures (2e jour), les eaux inférieures de la terre (3e jour); dans la seconde, il orna les diverses parties du monde, en plaçant au ciel le soleil, la lune et les étoiles (4e jour), dans les eaux et dans les airs les poissons et les oiseaux (5e jour) et sur la terre les animaux et l'homme (6e jour). Toutefois, cette division ne répond pas à la réalité, puisque la création des plantes au 3e jour ne rentre pas directement dans l'œuvre de séparation. Le P. Zapletal a cherché à l'améliorer, en remplaçant le mot *ornatus* que les scolastiques avaient emprunté à la version latine de Gen., II, 1, par celui d'*exercitus*, qui rend mieux le terme hébreu correspondant. Il a, par suite, modifié la division de l'œuvre des six jours en deux parties : la création des régions, et celle des armées d'êtres qui les remplissent. Les régions sont d'abord formées pour recevoir les armées : la lumière, qui est une condition primordiale de toute organisation, est créée au 1er jour; les régions sont ensuite constituées : le ciel pour les astres et l'air pour les oiseaux (2e jour), l'eau pour les poissons et la terre pour les animaux et les hommes (3e jour). Les armées sont créées après les régions; les astres pour peupler le ciel (4e jour), les oiseaux et les poissons pour peupler l'air et la terre (5e jour) et les animaux vivant sur terre et l'homme (6e jour). *Le récit de la création dans la Genèse*, trad. franç., Genève, Paris, 1904, p. 105-113. Cette disposition ne rend pas mieux compte de la création des plantes au 3e jour, et elle introduit la région de l'air qui n'est pas marquée explicitement au 2e jour. La division de l'hexaméron par les scolastiques, même telle qu'elle est améliorée par le P. Zapletal, ne répond donc pas parfaitement au plan de l'auteur, et on ne peut justifier la création des plantes au 3e jour que par des considérations étrangères à l'esprit du récit. Il faut

donc se contenter de la simple subdivision en deux triduums et de la simple idée de commencement et d'achèvement des œuvres, que Schammaï avait déjà remarquée dans le récit mosaïque de la création. Talmud de Jérusalem, traité *Haghiga*, II, 1, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 276-277. La sanctification du 7e jour par le repos divin et la consécration du sabbat, II, 1-3, termine le récit et fixe l'origine de la semaine.

Mais cette disposition générale n'épuise pas le côté schématique du récit de la création. Chaque jour de la création a sa disposition particulière, qui complète l'ordonnance systématique des œuvres de la création. Cette disposition comprend sept membres qui ne se retrouvent pas tous cependant dans l'œuvre de chaque jour, et sous ce rapport, le schème n'est pas suivi d'une manière uniforme. C'est d'abord l'expression de la volonté créatrice de Dieu, I, 3, 6, 9, 11, 14, 15, 20, 24, 26; elle est redoublée au 3e et au 6e jour, dans lesquels Dieu opéra deux œuvres distinctes. Vient ensuite l'accomplissement de la parole divine, exprimé par la forme courte et précise : « Et cela se fit ainsi », I, 7, 9, 11, 15, 24; sa mention est omise au 1er et au 5e jour comme après la création de l'homme. Cet accomplissement est ensuite décrit dans des termes analogues, sinon identiques à ceux du commandement divin, I, 3, 7, 12, 16, 17, 21, 25, 27; il n'est omis que pour la séparation de la terre et des eaux au 3e jour. En 4e lieu, Dieu nomme les œuvres qu'il vient de créer; mais cela n'a lieu que pour les trois premières, la lumière et les ténèbres, I, 5, le firmament, 8, la terre et les mers, 10. Les plantes, les astres, les animaux et l'homme ne reçoivent de Dieu aucun nom. Adam nomme les animaux, II, 19; Dieu nomme Adam, V, 2, qui donne lui-même un nom à sa femme, II, 23. En 5e lieu, Dieu trouve bonnes ses créatures : la lumière seule au 1er jour, I, 4, la double œuvre du 3e jour, 10, 12, celles du 4e, 18, du 5e, 21, et la première du 6e, 25. L'œuvre du 2e jour et la création de l'homme n'ont pas cet éloge; mais la création entière, quand elle est terminée, est dite très bonne, 31. En 6e lieu, la bénédiction de fécondité est donnée aux poissons et aux oiseaux, I, 22, et à l'homme seulement, 28; elle n'est accordée ni aux plantes ni aux animaux terrestres; mais le 7e jour, qui n'a aucun des autres membres du schéma, est béni et sanctifié, II, 3. Enfin, chaque jour, sauf le 7e, se termine par la formule : « Et il y eut soir et il y eut matin », complétée par son chiffre ordinal, I, 5, 8, 13, 19, 23, 31. Il faut noter encore que les parties de ce schème ne se suivent pas toujours dans le même ordre. Il en résulte que la symétrie, quoique voulue et cherchée par l'auteur, n'a été pour lui qu'un accessoire, puisqu'il ne l'a pas établie absolument parfaite et régulière. Il est vrai que la version grecque dite des Septante présente, à l'aide de transpositions et d'additions, une symétrie très régulière. Mais cette régularité même, qu'on ne retrouve pas non plus dans ce qui reste des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, éveille les soupçons et fait craindre que l'arrangement n'ait été fait après coup. Aucune raison intrinsèque ne milite en sa faveur. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 83-84; *Le récit de la création*, trad. franç., Paris, s. d. (1898), p. 15-22, 219-225.

3° *Ses caractères.* — On les détermine par le but de l'auteur, qui paraît avoir été double. — 1. L'auteur a voulu raconter des faits réels, ceux de la création du monde. Il enseigne que Dieu a créé toutes choses, le ciel, la terre, la lumière, les astres, les végétaux, les animaux et l'homme. Son récit n'est ni un mythe, ni une fiction, ni même une allégorie; c'est sinon une histoire, du moins une description réelle de faits véritablement accomplis. La forme en est sobre comparativement surtout aux autres cosmogonies, claire et aussi précise qu'elle pouvait l'être dans la langue hébraïque et à l'époque reculée où l'auteur écrivait. Quoique celui-ci ait employé des images et des métaphores, il n'a pas composé un poème, où tout aurait été imagé. Son récit est, au contraire, remarquable par l'élévation de la pensée, la précision des termes et la solennité de l'affirmation. D'autre part, l'écrivain n'a pas voulu rédiger un traité savant, faire un exposé scientifique de cosmologie. Son unique dessein étant d'établir que Dieu est le créateur de toutes choses, il s'est mis à la portée de tous, et pour exposer les vérités les plus profondes, il a recouru à un langage populaire et figuré : il a attribué à Dieu la parole comme à un homme, il l'a montré commandant aux créatures de se produire, s'encourageant à créer l'homme, approuvant son œuvre, la trouvant bonne et la bénissant. Mais pour créer, Dieu n'avait pas besoin de parler, sa volonté suffisait; les anthropomorphismes du récit ne nuisent pas à la réalité des vérités essentielles que l'auteur voulait enseigner. La créature est bonne parce qu'elle est conforme à l'idée que le créateur en avait, en l'appelant à l'existence. L'homme pour lequel le monde a été créé est le centre et le roi de la création; quoique formé de matière, il est par son âme l'image de Dieu; il est supérieur au reste de la nature terrestre et il a le droit de la dominer et de s'en servir. Dieu n'a créé qu'un seul couple, duquel dérive toute l'humanité. Ces vérités sont enseignées clairement et simplement, sous une forme concrète et par l'affirmation de faits énoncés sans commentaire ni théorie.

2. L'auteur a eu un second but, celui d'inculquer le précepte positif de l'observation du sabbat, en indiquant l'origine divine de la semaine. Pour cela, il a pris le travail et le repos de Dieu comme modèles du travail de l'homme en six jours et de son repos le septième jour. Il a donc groupé les principales œuvres divines en six jours de vingt-quatre heures, constitués par un soir et un matin. Les actes créateurs qu'il mentionne sont au nombre de huit. Or, pour les introduire dans son cadre de six jours de travail, il réunit deux de ces actes au 3e et au 6e jour. Le cadre de la semaine divine est donc factice et ne représente pas la succession réelle des œuvres de Dieu. Aussi bien Dieu aurait pu, s'il l'eût voulu, créer tous les êtres de l'univers en un instant, par un seul acte de sa volonté toute-puissante et il aurait pu espacer les créations particulières autant qu'il l'aurait voulu. Si le récit de la Genèse les groupe en six jours d'une même semaine, ce n'est pas une raison de penser que les actes créateurs ont été produits dans ce laps de temps. La durée de vingt-quatre heures ne fixe pas les limites de l'action créatrice. La période de six jours de travail, suivie du repos divin, appartient au cadre systématique du récit et ne nous renseigne pas sur la durée de la création du monde. Elle ne sert qu'à faire du travail de Dieu le type du travail de l'homme.

Quant à la disposition des huit actes créateurs dans le cadre des six jours, suit-elle l'ordre historique et chronologique des faits? Les scolastiques y ont vu plutôt un ordre logique, quand ils y ont distingué l'*opus distinctionis* et l'*opus ornatus*. L'auteur n'a pas énoncé toutes les œuvres divines, il n'a pris que les principales. Pour son but d'instruction, il n'avait pas besoin d'être complet. Il a envisagé le monde tel qu'il apparaissait à ses yeux. Il a considéré le ciel et la terre, et il a affirmé qu'ils avaient été créés par Dieu; il a vu qu'ils étaient remplis d'êtres variés, et il a dit que tous ceux qu'il désignait étaient l'œuvre du créateur. Mais son énumération n'est ni complète ni scientifique, et il s'est borné aux grandes catégories des êtres. Il n'a pas parlé des minéraux, et parmi les végétaux, il n'a nommé que le gazon, les plantes et les arbres

fruitiers, c'est-à-dire les espèces les plus utiles à l'homme, celles qui sont à son usage constant. Sa nomenclature des animaux terrestres est aussi simple et d'ordre aussi pratique : elle comprend seulement les animaux qui vivent en troupeaux, les bêtes rampantes et le gibier; cette classification est faite exclusivement au point de vue des bergers et des agriculteurs. D'autre part, dans la disposition des créatures, l'auteur va toujours du simple au composé. Cette disposition est donc plutôt logique que strictement chronologique; elle est le résultat d'un raisonnement très simple et très populaire. Elle est ainsi adaptée à la mentalité de lecteurs peu instruits des sciences, auxquels elle apprend clairement, non pas seulement cette vérité idéale que Dieu est le créateur du monde, mais bien ces faits particuliers que tous les êtres visibles de l'univers sont des œuvres de Dieu. Cependant, toute succession régulière n'est pas exclue absolument : Dieu, qui a créé et organisé le monde, ne l'a pas fait au hasard; dans l'origine des choses il a suivi un ordre de succession réel; il a procédé du moins parfait au plus parfait; il a créé les éléments du monde, puis les réceptacles des êtres et enfin les êtres eux-mêmes qui habitent ces réceptacles. Cet ordre de succession est rationnel, et il est digne de la sagesse et de la puissance du créateur. Et ce n'est pas seulement une idée que l'auteur inspiré enseigne par ce moyen; c'est un fait qu'il affirme, en recourant à un procédé intelligible aux esprits les plus simples. La Commission biblique n'a-t-elle pas reconnu, le 30 juin 1909, qu'en écrivant le Ier chapitre de la Genèse, l'intention de l'auteur sacré n'a pas été d'enseigner scientifiquement la constitution intime des choses visibles et l'ordre complet de la création, mais plutôt de donner à son peuple une connaissance populaire, telle que le langage commun la comportait à cette époque, accommodée aux sentiments et à la compréhension des hommes? n. 7. *Acta apostolicæ sedis*, Rome, 1909, t. I, p. 568.

4° *Son origine.* — 1. *Origine mythique.* — Pour les critiques rationalistes, le Ier chapitre de la Genèse fait partie du code sacerdotal ou de la source P, qui est d'origine récente et date au plus tôt de la fin de la captivité des juifs à Babylone. Voir col. 1194-1195. Toutefois, s'ils attribuent à l'auteur du code la partie schématique du récit, quelques-uns d'entre eux estiment qu'il a emprunté les matériaux qu'il a introduits dans ce cadre factice à une ancienne tradition d'Israël, dérivée elle-même des mythes babyloniens et phéniciens, à une époque bien antérieure, par voie d'épuration et remaniée et retouchée au cours des siècles, avant d'être enfin mise par écrit dans son état actuel. Ils ont comparé le récit génésiaque aux mythes de la création des Assyro-Babyloniens et des Phéniciens, peuples voisins d'Israël, et ils ont constaté entre eux, à côté de différences qui proviennent de milieux religieux différents, des ressemblances qui prouvent la dépendance du premier vis-à-vis des autres. On connaissait depuis longtemps la cosmogonie des Babyloniens, rapportée par Damascius et par Bérose. Mais un texte cunéiforme, qui a été découvert en 1873 par George Smith dans les ruines du palais d'Assurbanipal et qu'on a nommé la Genèse chaldéenne, a présenté de nouveaux rapprochements avec le texte de la Genèse. On le nomme aujourd'hui *Enuma Eliš*, de ses premiers mots. Le texte a été reproduit dans les *Transactions of the Society of biblical archæology*, 1875, t. IV *b*, p. 363; 1876, t. V, p. 426-440 (la 4e tablette, trouvée par Rassam, a été publiée par Budge, *Proceedings of the Society of biblical archæology*, 1887, t. X, p. 86); par Fried. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 82 sq.; dans *Cuneiform texts from Babylonian tablets*, t. XIII; par King, *The seven tablets of creation*, Londres, 1902, t. I et II; par le P. A. Deimel, *Enuma Eliš sive Epos babylonicum de creatione mundi*, Rome, 1912. Il a été transcrit et traduit par G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, Londres, 1876, p. 65-67; Fox Talbot, *Transactions of the Society of biblical archæology*, t. V, p. 1-21; Oppert, dans E. Ledrain, *Histoire d'Israël*, Paris, 1879, t. I, p. 411-421; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions orientales*, 2e édit., Paris, 1880, t. I, p. 507-516; Schrader, *Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 1 sq.; Sayce, *Hibbert lecture*, p. 384 sq.; *Records of the past*, nouvelle série, t. I, p. 133 sq.; H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum A. T.*, Leipzig, 1892, p. 88 sq; Zimmer, dans H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gœttingue, p. 401-417; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 218-229; Fried, Delitzsch, *Das babylonische Weltschöpfungepos*, Leipzig, 1896, p. 92 sq.; Jensen, *Mythen und Epen*, dans *Keilinschriftliche Bibliothek* de Schrader, Berlin, 1900, t. VI, p. 2 sq.; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 2-81. Sur ce poème, voir J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 369-381. On a constaté entre ce poème et le début de la Genèse un certain nombre de ressemblances : les plus frappantes sont la mer primitive ou l'abîme des eaux, dont le nom *Tehôm* se rapproche de *Tiâmat*, la séparation des eaux et la production du firmament, enfin la création des étoiles.

C. Budde fut le premier à émettre l'hypothèse que l'écrivain biblique aurait emprunté son récit de la création au mythe babylonien. *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883, p. 485. Jensen fut plus affirmatif, parce qu'il lui parut que la suite des événements était identique dans les deux documents. *Kosmologie der Babylonier*, Strasbourg, 1890, p. 306. H. Gunkel fit une étude complète du sujet. Après avoir remarqué d'abord que le chaos primitif et la création des astres avaient été empruntés à une tradition babylonienne, il établit une série de rapprochements entre la Genèse et le poème chaldéen, et il conclut à la dépendance de la première relativement au second. Les différences religieuses qui existent entre les deux documents lui firent reconnaître que l'auteur du code sacerdotal n'avait pas emprunté directement au poème chaldéen les détails communs, ainsi que le prétendait J. Halévy, *Revue sémitique*, janvier et avril 1893. Comme il avait relevé dans plusieurs livres de l'Ancien Testament une série de textes qui lui paraissaient reproduire des données du poème chaldéen, notamment la lutte du dragon ou de Tiamat sous les noms de Rahab, de Léviathan et de Béhémoth contre Dieu et l'océan primitif, il en conclut que la tradition hébraïque avait modifié graduellement le mythe de Mardouk et que l'écrivain sacerdotal l'avait recueillie et consignée par écrit dans cet état de retouche et de remaniement. Il en résultait que le mythe babylonien avait été connu en Israël longtemps avant la captivité à Babylone et que l'emprunt, fait par les Israélites, remontait très haut, qu'il était antérieur à l'époque des prophètes et que rien ne prouvait qu'il ne fût pas contemporain de la venue d'Abraham au pays de Chanaan. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, p. 1-170; *Genesis*, 2e édit., Gœttingue, 1902, p. 103-115; 3e édit., 1909, p. 101-131. Zimmern a tenu aussi l'origine babylonienne du chapitre Ier de la Genèse comme démontrée, cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, 3e édit., Berlin, 1903, p. 506 sq., ainsi que Fried. Delitzsch, *Babel und Bibel*, Leipzig, 1902, p. 35. Voir aussi M. Jastrow, *Hebrew and Babylonian traditions*, Philadelphie, 1914, c. II, qui réduit au minimum l'influence du mythe babylonien de la création sur le chapitre Ier de la Genèse. Cf. *Revue biblique*, 1916, p. 597, 598. Le génie hébreu aurait extrait par voie d'abstraction l'idée de

la création du monde d'un mythe babylonien qui ne la contenait pas.

Quelques catholiques ont accepté l'hypothèse de l'origine mythique et babylonienne du récit mosaïque de la création. La tradition chaldéenne leur a paru plus ancienne que la forme biblique, qui en serait sortie par voie d'épuration. François Lenormant ouvrit la voie. *Les origines de l'histoire*, 2e édit., Paris, 1880, t. I, p. 1-5. A. Loisy l'a suivi. *Les mythes chaldéens de la création et du déluge*, Amiens, 1892, p. 2-34; *Le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création*, dans le *Journal asiatique*, 9e série, 1898, t. XII, p. 44-67. C'était seulement une hypothèse très vraisemblable, que le cadre de la cosmogonie mosaïque avait été fourni en partie à l'auteur du Pentateuque par la tradition chaldéenne. *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 70. Le P. Lagrange admit catégoriquement que le cadre littéraire de la cosmogonie révélée avait été emprunté au poème chaldéen, non sans doute par une imitation littéraire directe, mais par une influence ambiante. *Hexaméron*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 397-407. Holzhey a pensé que l'écrivain sacré, sous l'action de l'inspiration divine, a épuré le mythe païen de toute idée polythéiste et l'a animé de l'esprit monothéiste pour lui faire exprimer les idées théologiques qu'il voulait enseigner. *Schöpfung, Bibel und Inspiration*, Stuttgart, 1902, p. 39-41. Th. Engert a admis aussi l'emprunt indirect du chapitre Ier de la Genèse aux mythes sémitiques. *Die Urzeit der Bibel. I. Die Weltschöpfung*, Munich, 1907, p. 25-53. Il faut observer que ces catholiques n'admettaient pas, comme on le leur a reproché, l'introduction d'un mythe polythéiste dans la Bible; ils prétendaient seulement que l'écrivain inspiré avait emprunté aux mythes païens un simple cadre littéraire dans lequel il avait formulé l'enseignement révélé du monothéisme primitif et de la création de l'univers par le Dieu véritable et unique.

M. Vigouroux avait repoussé d'un mot l'hypothèse de l'emprunt fait par la Bible aux légendes cunéiformes, en s'appuyant sur les différences du récit mosaïque et du poème chaldéen : « Moïse a un tout autre accent et ses paroles ont une tout autre signification. » *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 237. D'autres critiques catholiques, sans nier non plus les ressemblances entre le poème chaldéen et le récit mosaïque, ont noté qu'elles ne portaient que sur des points accessoires et que la différence fondamentale résidait dans l'esprit religieux qui animait les deux documents. Tandis que le début de la Genèse est strictement monothéiste et qu'il enseigne expressément la création de l'univers entier par Dieu, le poème chaldéen n'est pas seulement polythéiste, il est panthéiste et admet l'éternité de la matière première; il est une théogonie autant qu'une cosmologie. Les deux documents représentent donc des vues religieuses sur le monde tout à fait opposées et l'une ne peut dériver de l'autre. Les ressemblances s'expliquent par la communauté de la tradition qui leur a servi de point de départ et qui a été développée dans des sens absolument différents. Zapletal, *Le récit de la création*, trad. franç., p. 116-137; J. Nikel, *Genesis und Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte*, Munster, 1909, p. 8-18; A. Kirchner, *Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht*, Munster, 1910; M. Hetzenauer, *Commentarius in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910, p. 31-34; A. Condamin, *Babylone et la Bible*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, édit. d'Alès, Paris, 1909, t. I, col. 337-339 cf. col. 345; *Christus*, 2e édit., Paris, 1916, p. 700-703, 936. Du reste, on n'admet généralement pas que la mythologie chaldéenne ait laissé dans la Bible, même en dehors du chapitre Ier de la Genèse, des traces appréciables. Si la façon poétique de décrire la lutte de Jahvé contre les monstres Rahab (qui personnifie l'Égypte), Léviathan, et autres monstres qui désignent les puissances ennemies d'Israël, est due à l'influence de quelque poème mythique, la conception du mythe est complètement transformée dans la Bible. Ces monstres n'y sont pas représentés comme des principes premiers (ainsi Tiâmat, qui, dans le poème chaldéen, est la puissance du mal et des ténèbres, combattant contre Mardouk à armes égales), mais comme des créatures de Jahvé, dont le Dieu d'Israël triomphe en souverain absolu. Voir, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, les articles *Béhémoth, Crocodile, Léviathan* et *Rahab*. Cf. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 381-383.

D'après le P. Lagrange, rien n'empêche que des métaphores du c. Ier de la Genèse, n'aient été empruntées a des traditions babyloniennes. Ce qui ne leur a pas été emprunté, c'est le fait même de la création totale par un pouvoir spirituel, fait dont ces traditions n'ont pas le moindre soupçon. Cet enseignement est dû à la révélation primitive, qui a pu être renouvelée à des hommes choisis par Dieu, tels qu'Abraham et Moïse. Or, ces chefs religieux des Hébreux, pour faire comprendre des vérités surnaturelles à un peuple grossier, ont pu se servir d'expressions courantes et de traditions populaires empruntées aux Babyloniens. Encore est-il que, pour le c. Ier de la Genèse, les ressemblances se réduisent à presque rien. *Revue biblique*, 1916, p. 598.

2. *Origine directement révélée.* — A l'extrême opposé d'un emprunt direct ou indirect à un mythe païen, se place le sentiment de plusieurs catholiques qui prétendent que le récit biblique de la création a été directement révélé par Dieu. Ils supposent que Dieu a dû révéler à Adam ou à Moïse le fait et le mode de la création, dont personne n'avait été témoin et qui ne sont pas accessibles à la seule raison humaine. Ce mode de révélation directe leur paraît nécessaire pour sauvegarder la réalité des faits racontés et de l'ordre de la création des êtres. Mais tandis que les uns ne se prononcent pas sur la manière dont Dieu a révélé à notre premier père ou à l'auteur de la Genèse le fait et l'ordre de la création, Th. Lamy, *Commentarium in librum Geneseos*, Malines, 1883, t. I, p. 104; L. Murillo, *El Genesis*, Rome, 1914, p. 222-227, d'autres soutiennent que cette révélation a dû être faite par Dieu à Adam au moyen d'une vision extérieure, qui faisait dérouler sous les yeux de notre premier père le tableau des six jours de la création. C'est le protestant I. H Kurtz qui a imaginé ce sentiment. *Bibel und Astronomie*, Berlin, 1842. Le P. de Hummelauer l'a proposé plusieurs fois. *Der biblische Schöpfungsbericht*, Fribourg-en-Brisgau, 1877; dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1882, t. XXII, p. 97; *Comment. in Genesim*, p. 69-74; *Le récit de la création*, trad. franç., p. 229, 245, 263-274. Il établit son sentiment sur un argument de parité, tiré de la vision qu'Adam a eue de la création de la femme, Gen., II, 21, et sur cette raison intrinsèque, que le récit si vivant et si coloré du c. Ier de la Genèse est plutôt une narration de choses vues et entendues que la répétition de ce qui a été entendu de la bouche d'un autre. Il en conclut que Dieu a révélé à l'homme le procédé de la création en le lui présentant dans une vision comme une œuvre de six jours, et c'est la seule manière d'expliquer les six jours. Le P. Corluy admit d'abord la vision comme possible, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 188, puis comme vraisemblable. *Science catholique* du 15 juillet 1889. G. Hoberg a adhéré à l'explication du P. de Hummelauer, *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 1-5. La vision de la création n'a pas été pour Adam purement symbolique;

elle a été littérale pour la série des œuvres révélées, et symbolique seulement pour leur disposition dans les six jours de la semaine. Le P. Méchineau s'est rallié, lui aussi, à l'hypothèse de la vision. *L'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse*, Rome, Paris, Louvain, 1910, p. 99-100, 151-152, ainsi que P. Lanier, *La Bible et les origines du monde*, dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. LXII, p. 541, et le P. Dillmann, oblat, *Erklärungsversuche zum Sechstagewerk*, dans *Pastor bonus*, 1913, t. XXV, p. 723-736. J. Sim, *The drama of creation*, dans *Expositor*, Londres, 1897, t. II, p. 309-320, 387-400, 450-459, a soutenu aussi la théorie de la révélation en songe ou en vision.

Mais l'explication de la révélation par vision n'est pas nécessaire. Le texte du récit ne laisse nullement supposer qu'il a été l'objet d'une vision, et son style vivant et coloré s'explique tout autrement. Si Adam a vu la création d'Ève en vision, le texte l'exprime formellement, et la parité établie entre cette création et celle du monde n'est pas prouvée; il suffisait que Dieu révélât la création du monde au premier homme par n'importe quel moyen. Il n'était pas nécessaire qu'il montrât à Adam en vision comment la création s'était faite, ni qu'un récit de cette vision se transmît verbalement d'Adam à Moïse. Enfin, la distribution des œuvres divines dans six jours de la semaine s'explique tout aussi bien par une classification de l'auteur du récit, faite sous l'influence de l'inspiration divine.

3. *Origine traditionnelle.* — Bien que le fait de la création soit, d'après le concile du Vatican, connaissable par la raison, voir t. III, col. 2192-2195, et que la raison donne de bons arguments en faveur de la création, *ibid.*, col. 2100-2109, parce que le comment de la création *ex nihilo* reste mystérieux, *ibid.*, col. 2037, les commentateurs catholiques de la Genèse admettent tous que le fait et le mode de la création du monde ont été révélés par Dieu au début de l'humanité; mais ils n'admettent pas pour autant que le récit de la Genèse ait été directement révélé par Dieu à Adam et à Moïse. Quelques-uns trouvent une preuve de la révélation primitive de la création dans l'accord foncier que présentent, malgré de nombreuses divergences de détail et les erreurs polythéistes qui y sont mêlées, les traditions de tous les peuples sur la création du monde. Cf. H. Luken, *Les traditions de l'humanité*, trad. franç., Paris, Tournai, 1862, t. I, p. 42-93. La révélation primitive, altérée chez les polythéistes, se serait conservée pure de toute erreur dans la famille d'Abraham et dans le peuple juif. Un écrivain sacré, soit Moïse lui-même, soit un de ses prédécesseurs si l'auteur de la Genèse a reproduit un morceau antérieur, sous l'action de l'inspiration divine, aurait fixé par écrit le récit traditionnel et nous aurait transmis un récit exempt de toute erreur et vrai dans son objet J. Selbst, *Das Alte Testament*, dans *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 6e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, p. 105-108; M. Hetzenauer, *Comment. in librum Genesis*, p. 34-36. M. Vigouroux, comparant la cosmogonie mosaïque avec la cosmogonie chaldéenne, admet, à cause de leurs ressemblances, qu'elles représentent une tradition commune à l'origine, mais qui a pris des couleurs diverses en passant par des canaux différents. La tradition biblique est plus pure et plus rapprochée de la source que les traditions chaldéennes, qui ont été altérées et défigurées par les idées polythéistes qu'elles expriment; l'écrivain inspiré l'a reproduite sans mélange d'erreur et comme exprimant la vérité révélée par Dieu à l'origine. *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 237-238.

4. *Origine simplement inspirée.* — M. Nikel a suivi une autre voie. Constatant que les traditions cosmogoniques des peuples n'étaient pas d'accord, il a nié qu'elles prouvent l'existence d'une révélation ou d'une tradition primitive sur la création de l'univers. Bien plus, si Dieu avait révélé aux anciens patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, ou au premier prophète inspiré d'Israël, à Moïse, le mode de la création première, le peuple d'Israël n'aurait eu qu'une seule manière de parler de la création. Or, indépendamment des deux récits de la création qui se suivent dans la Genèse, I, 1-II, 4 *a*; II, 4 *b*-25, et qui ne sont pas d'accord dans la manière de décrire la création, on trouve dans l'Ancien Testament d'autres descriptions différentes de la création; ainsi Job, XXXVIII, 3-11; Ps. CIV, 5-9; Prov., VIII, 24-29. Il faut donc en conclure qu'il n'y a pas eu à l'origine de récit révélé de la création du monde, et que le c. Ier de la Genèse est l'œuvre d'un auteur inspiré, qui l'a composé librement, d'après ses connaissances personnelles, en groupant les huit principales actions créatrices de Dieu dans les six jours de la semaine. Bien qu'étant une libre composition d'un écrivain hébreu, le c. Ier de la Genèse n'est pas cependant une œuvre purement naturelle. Par son caractère monothéiste, il a son fondement dans l'idée surnaturellement révélée de Dieu, telle qu'elle était conservée dans Israël sous l'influence des prophètes. Il est donc venu médiatement de la révélation surnaturelle, puisque les idées religieuses et morales qu'il exprime ont été révélées et ont une valeur éternelle, qui est indépendante du progrès des sciences profanes. *Alte und neue Angriffe auf das A. T.*, 2e édit., Munster, 1908, p. 15; *Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen.* I. *Die biblische Urgeschichte*, p. 19-25.

Pour sauvegarder donc la vérité divine et révélée du récit de la création, quoi qu'il en soit d'ailleurs d'une révélation primitive de la création faite à Adam, il suffit que Moïse ait, par l'effet de l'inspiration divine, rédigé ce récit, cf. S. Chrysostome, *In Gen.*, homil. VII, n. 4, *P. G.*, t. LIII, col. 65, ou même l'ait emprunté à un document antérieur, comme le pensait F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 164, et l'ait inséré en tête de son écrit comme un document vrai et digne de croyance. Il en résultera que les faits de la création de l'univers et des êtres qui le peuplent sont garantis par l'inspiration divine, et par conséquent vrais et réels. Il n'en résultera pas que l'ordre de ces faits et leur disposition dans le cadre de six jours, étant une libre composition d'un écrivain hébreu, même inspiré, sont absolument réels et historiques. L'ordre des œuvres de Dieu et leur distribution dans les six jours de travail divin de la semaine pourront être considérés comme une vue particulière de l'auteur; ce sera le cas, par exemple, pour la place donnée à la création du soleil, de la lune et des étoiles au 4e jour. En dressant son cadre de sept jours, qui ne se retrouve dans aucune cosmogonie païenne, l'auteur y a disposé, sous l'inspiration divine, les principaux actes créateurs, afin de présenter aux Israélites l'œuvre de la création comme le modèle de la semaine. Ainsi entendu, le c. Ier de la Genèse ne contient ni mythe ni erreur, mais la vérité révélée, exposée suivant un plan que l'auteur s'est tracé lui-même, de son propre esprit, mais sous l'inspiration divine. Cette explication, fondée sur l'inspiration de Moïse, garantit la vérité objective des faits racontés aussi bien que la théorie de la vision. Le récit de la création est donc une narration de choses vraiment accomplies, et non pas un récit de choses fabuleuses tirées des mythologies ou des cosmogonies païennes, une série d'allégories et de symboles dépourvus de réalité objective et proposés sous forme d'histoire pour inculquer des vérités religieuses et philosophiques. Cette façon de l'envisager est donc absolument conforme à la décision de la Commission biblique, du 30 juin 1909, et elle correspond entièrement à sa deuxième réponse. *Acta apostolicæ sedis*, Rome, 1909, t. I, p. 567.

C. Holzey, *Schöpfung, Bibel und Inspiration*, Stuttgart, 1902; H. Lesêtre, *Les récits de l'histoire sainte. La création*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, du 1er février 1906, t. I, p. 400-401; E. Dennert, *Die Grenzen der Offenbarung im biblischen Schöpfungsbericht*, dans *Glauben und Wissen*, 1906, t. IV, p. 47-57; P. Bachmann, *Der Schöpfungsbericht und die Inspiration*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1907, t. XVII, p. 383-406; *Der Schöpfungsbericht im Unterricht*, *ibid.*, 1907, t. XVIII, p. 743-762; N. Peters, *Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht*, Paderborn, 1907; E. Minjon, *Die dogmatischen und literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes*, Mayence, 1910 (a paru dans *Der Katholik*, 1910, p. 255-272, 345-363, 409-434).

II. LES DIVERSES INTERPRÉTATIONS DU RÉCIT. — Malgré sa clarté et la facilité de sa traduction, le récit de la création a reçu, au cours des âges, diverses interprétations, parce qu'on y a mêlé souvent des idées étrangères, empruntées aux sciences de la nature.

1° *Pendant l'antiquité ecclésiastique, le moyen âge et les temps modernes jusqu'au XVIIIe siècle.* — Les Pères apostoliques et apologistes ont parlé de la création et du créateur, voir t. III, col. 2057-2064, 2112, ils n'ont pas expliqué l'Hexaméron, ou bien leurs explications ne nous sont pas parvenues. Cf. S. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, l. II, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 1069-1071; Anastase le Sinaïte, *Contempl. anagog. In Hexaem.*, l. VII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 961 sq.

1. *École allégorique d'Alexandrie.* — Elle est héritière de l'interprétation allégorique des juifs d'Alexandrie, qui, comme Aristobule et Philon, voyaient dans les jours de la création des symboles et des figures. Clément admettait avec Philon la création simultanée de toutes choses, *Strom.*, VI, 16, *P. G.*, t. IX, col. 369, tenait la distinction des jours non comme une succession réelle du temps, mais comme une manière de parler accommodée à l'intelligence humaine et représentant l'échelle graduée des êtres de l'univers. Le jour dans lequel Dieu crée le monde, c'est le Verbe. *Ibid.*, col. 376. Origène justifiait la même idée sur les jours génésiaques, en s'appuyant sur l'œuvre du quatrième jour. Il est impossible qu'il y ait eu des jours réels avant la création du soleil et de la lune. Les trois premiers jours ne furent donc pas un espace de temps; c'est une figure qui exprime la gradation des êtres. *De principiis*, l. IV, 16, *P. G.*, t. XI, col. 376-377. Origène avait exposé les mêmes idées dans son commentaire sur la Genèse, dont il ne reste que des fragments. Il le rappelle pour répondre à une objection de Celse, et il cite Gen., II, 4, pour montrer que la création n'a pas eu lieu en l'espace de six jours. *Cont. Celsum*, l. VI, 60, *P. G.*, t. XI, col. 1389. Aussi interprète-t-il allégoriquement l'œuvre entière des six jours. *Homil. in Genesim*, *P. G.*, t. XII, col. 145 sq. Saint Athanase enseignait aussi la création simultanée, toutes les espèces ayant été créées ensemble par un seul et même commandement. *Orat.*, II, *cont. arianos*, n. 60, *P. G.*, t. XXVI, col. 276. Saint Cyrille d'Alexandrie interprète plusieurs détails du récit de la création dans un sens allégorique, mais il n'admet pas la création simultanée. *Glaph. in Gen.*, l. I, *P. G.*, t. LXIX, col. 13, 16. Au VIIe siècle, Anastase le Sinaïte, tout en blâmant l'abus qu'Origène avait fait de l'allégorie dans l'interprétation du récit de la création, ne fait que des applications allégoriques de l'Hexaméron à l'Église et il se préoccupe peu de la manière dont le monde a été créé. *In Hexaemeron*, præf., *P. G.*, t. LXXXIX, col. 856.

2. *Écoles d'Édesse et d'Antioche.* — Saint Éphrem, le chef de l'école d'Édesse, rejette expressément la création simultanée et il admet la réalité des jours de la création, qui ont été des jours de 24 heures. *In Gen.*, *Opera syriaca*, Rome, 1737, t. I, p. 6. Le saint docteur expose donc successivement quelles créatures ont été produites à chacun des jours de l'Hexaméron. *Ibid.*, t. I, p. 6-18. Cf. Uhlemann, *Die Schöpfung* (d'après saint Éphrem), dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1833, t. III, p. 104-300. L'école exégétique d'Antioche s'en tenait aussi ordinairement au sens littéral et rejetait les allégories forcées. D'après Philopon, *De mundi creatione*, l. I, c. VIII, dans Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. XII, p. 480, Théodore de Mopsueste admettait la création progressive et il disait en particulier que les ténèbres n'avaient disparu que peu à peu devant l'apparition graduelle de la lumière. Saint Chrysostome repousse la théorie de la création simultanée. *In Gen.*, homil. III, n. 3, *P. G.*, t. LIII, col. 35. Dans ses homélies sur la cosmogonie mosaïque, il cherche à expliquer le texte au sens littéral sans prétendre rendre compte de ce qui dépasse sa portée. Sévérien de Gabales a prononcé six discours *De mundi creatione*, dans lesquels il enseigne qu'au 1er jour, Dieu a tout tiré du néant et que les jours suivants, il n'a fait que donner la forme et la beauté à cette matière, *Orat.*, I, n. 3, 4, *P. G.*, t. LVI, col. 433, et il explique l'œuvre des six jours d'après cette vue générale. Théodoret est un des partisans les plus décidés du sens littéral. Dans son interprétation de l'Hexaméron, il admet la distinction des jours et, pour expliquer les œuvres de chaque jour, il cite souvent les opinions de ses prédécesseurs, sans se prononcer lui-même. *Quæst. in Gen.*, inter. VI-XVII, *P. G.*, t. LXXX, col. 88-97. Cf. Diestel, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1866, p. 229 sq. Saint Cyrille de Jérusalem fait une belle description de la création. *Cat.*, IX, *P. G.*, t. XXXIII, col. 641-656. Dans ses autres Catéchèses, il dit que l'eau est le principe du monde, *Cat.*, III, col. 433, et que le monde a été créé au printemps. *Cat.*, XIV, col. 836. Au VIe siècle, Cosmas Indicopleuste emprunte aux auteurs antérieurs ce qui lui paraît de plus plausible sur le c. Ier de la Genèse et il cite souvent Sévérien de Gabales dans sa *Topographia christiana*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 51 sq. Beaucoup de ses idées scientifiques, notamment sur la forme de la terre et des astres, sont fausses, parce qu'il prenait à la lettre des expressions figurées de l'Écriture.

3. *Les Pères cappadociens et leurs imitateurs.* — Ils tiennent le milieu entre l'école alexandrine et l'école syrienne, et ils mêlent l'allégorie à la lettre. Tout en admettant le principe de l'allégorisme, ils ne l'appliquent pas à l'œuvre des six jours, qu'ils expliquent au sens littéral. Sous le nom de création simultanée, emprunté aux Alexandrins, ils entendent la création de la matière élémentaire, dont l'élaboration eut lieu pendant les six jours mosaïques. Ils introduisent la science profane dans leur interprétation de l'Hexaméron. Saint Grégoire de Nazianze n'a pas fait un exposé détaillé du c. Ier de la Genèse. Il a seulement expliqué la création de la lumière dans un de ses discours, *Orat.*, XLIV, n. 4, *P. G.*, t. XXXVI, col. 609. Il admettait la création de la matière première, suivie de son organisation. *Ibid.*, et *Orat.*, II, n. 81, *P. G.*, t. XXXV, col. 488. Saint Basile a expliqué l'Hexaméron en neuf homélies, à la fois exégétiques et pratiques. Dès la Ire homélie, il accepte la création simultanée des éléments de la matière et son organisation durant les six jours cosmogoniques, n. 6, 7, *P. G.*, t. XIX, col. 16-17, 20. Ces jours sont de 24 heures et les trois premiers ont été réglés par la lumière primitive. Homil. II, n. 8, col. 48-49. Il résume toute la science de son temps dans l'interprétation de chacun des six jours. Son Hexaméron a été traduit par E. Fialon, *Étude historique et littéraire sur S. Basile*, Paris, 1865, p. 301-511. Cf. Cruice, *Essai critique sur l'Hexaméron de S. Basile*, Paris, 1844. Afin d'expliquer certains passages de l'œuvre de saint Basile, saint Grégoire de Nysse composa, à la demande de leur autre frère, saint Pierre évêque de Sébaste, un nouveau com-

mentaire de l'Hexaméron. Il se proposait de faire un travail plus scientifique que les homélies de son frère, qu'il voulait compléter au sujet des trois premiers jours de la création. Il admit, comme lui, la création simultanée de tous les principes des choses, et il expliqua la distinction des jours par la nécessité où Moïse était de mettre de l'ordre dans son récit. Les créatures individuelles ont été produites durant les six jours. *In Hexaemeron*, *P. G.*, t. XLIV, col. 69, 72, 77. Saint Grégoire donne ensuite une interprétation littérale du récit mosaïque. Ce qui caractérise son explication, c'est qu'il montre comment la matière première évolue selon les lois posées par le créateur et engendre, non au hasard, mais comme Dieu l'avait prévu et voulu, les divers êtres qui apparaissent successivement, la lumière d'abord, séparée des ténèbres, le firmament, la séparation des eaux et de la terre et la condensation de la lumière primitive en astres par sa rotation autour de la terre. C'est donc une tentative d'explication scientifique des trois premiers jours de la création. Sa théorie semble bien exiger un long développement de la matière, selon les lois de la nature; aussi saint Grégoire évite-t-il avec soin de se prononcer sur la durée des jours mosaïques.

On peut rattacher aux Pères cappadociens Procope de Gaza, qui avait recueilli toutes les explications antérieures de l'Hexaméron et qui en publia seulement un abrégé. Il reproduit souvent et presque littéralement le commentaire d'Origène, mais il admet la distinction des jours, le sens littéral du texte et plusieurs des opinions des Cappadociens. Les jours toutefois ne sont que pour l'ordre du récit. *Comment. in Gen.*, I, 5, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 60-61. Cependant, la lumière primitive brilla trois jours, avant qu'elle ne soit condensée dans le soleil, I, 15. *Ibid.*, col. 85. A la même époque (VIe siècle), Jean Philopon emprunta à saint Basile et à saint Grégoire de Nysse ses idées sur le c. Ier de la Genèse. Comme eux, il admet la création simultanée de la matière élémentaire, et il place la production des êtres particuliers dans l'espace des six jours mosaïques. Il adopta ensuite successivement les explications de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, de manière à former un commentaire scientifique de l'Hexaméron. *De mundi creatione libri VII*, dans Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. XII. L'auteur de l'Hexaméron qui porte le nom de saint Eusthate d'Antioche n'a guère fait qu'un extrait des homélies de saint Basile. *Comment. in Hexaemeron*, *P. G.*, t. XVIII, col. 707 sq. Jacques d'Édesse, qui écrivit son Hexaméron en 708 et qui mourut avant de l'achever, compose plutôt une encyclopédie scientifique qu'un commentaire, appelle création première la création des quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu. Il décrit l'état de la terre avant la séparation des eaux. P. Martin, *L'Hexaméron de Jacques d'Édesse*, dans le *Journal asiatique*, 8e série, 1888, t. XI, p. 401-402, 421. Cf. *In Gen.*, dans S. Éphrem, *Opera syriaca*, t. I, p. 116 sq. Saint Jean Damascène emprunte ses interprétations cosmogoniques aux écrivains antérieurs, soit à ceux de l'école d'Antioche, soit surtout aux Pères cappadociens. Il ne se décide pas aisément dans les questions controversées et il se borne assez souvent au rôle de rapporteur. *De fide orthodoxa*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 880 sq.

4. *Les Pères latins.* — Ils ne se groupent pas en écoles bien tranchées, et ils joignent leurs idées personnelles à celles de leurs devanciers. Saint Victorin de Pettau admet la distinction réelle des jours et il entend le récit biblique littéralement, mais sans donner aucune explication scientifique. *Tractatus de fabrica mundi*, *P. L.*, t. V, col. 301-314. Lactance a touché à la cosmogonie mosaïque dans ses *Institutiones divinæ*, l. II, n. 5-13, *P. L.*, t. VI, col. 276-325, mais son exposition est surtout dogmatique. Saint Hilaire de Poitiers a emprunté à la théorie alexandrine la doctrine de la création simultanée. *De Trinitate*, l. XII, n. 40, *P. L.*, t. X, col. 58 sq. Saint Ambroise a prêché à Milan, au carême de 389, sur l'Hexaméron. Il s'est beaucoup servi des homélies de saint Basile, et il a exposé à la fois le sens littéral et le sens mystique du texte. Son *Hexaemeron* est divisé en six livres, correspondant aux jours de la création. L'évêque de Milan admet la création de la matière élémentaire, qui est ensuite transformée, coordonnée et disposée pendant les six jours de la Genèse, qui sont des jours de 24 heures, *P. L.*, t. XIV, col. 134 sq. L'Hexaméron de saint Ambroise a été traduit par Nourrisson, *Les Pères de l'Église latine*, 1856, t. I, p. 275-278. Saint Jérôme a expliqué quelques points seulement de la cosmogonie mosaïque; il établit surtout le sens littéral. *Quæst. hebraicæ in Genesim*, *P. L.*, t. XXIII, col. 935; *Epist.*, LXIX, *ad Oceanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 659.

Saint Augustin s'y est repris à trois fois pour commenter la Genèse. Voir t. I, col. 2300. On a résumé déjà, t. I, col. 2349-2355, les principales idées cosmologiques de l'évêque d'Hippone, qui fut le chef de l'école que l'on a pu appeler éclectique, parce qu'elle empruntait à tous les autres systèmes d'interprétation Pour lui, la création a été simultanée, et les jours du récit biblique ne sont que des symboles sur la signification desquels il n'a jamais été bien fixé.

Les idées de saint Augustin ont été acceptées par la plupart des écrivains ecclésiastiques de l'Occident, qui l'ont suivi. La création simultanée et la simple différence des œuvres, disposée en six jours non réels, ont été enseignées par saint Prosper d'Aquitaine, *Sententiæ ex Augustino*, n. 141 sq., *P. L.*, t. LI, col. 146 sq.; par Marius Victor, *Comment. in Gen.*, c. I, v. 1[illegible]-21, *P. L.*, t. LXI, col. 939; *Alethia*, l. I, 18-27, qui voyait toutefois dans les six jours de la création des œuvres historiques, édit. C. Schenkl, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1[illegible]88, t. XVI, p. 3[illegible]-3[illegible]5, 441; par le juif Isaac, auteur des *Quæstiones ex V. et N. T.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2213; par Cassiodore, *Div. instit.*, c. I, *P. L.*, t. LXX, col. 1110; par Junilius, *De partibus legis divinæ*, II, 2, *P. L.*, t. LXVIII, col. 25; par saint Isidore de Séville, *Quæst. in Gen.*, c. I-II, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 209 sq.; *Sent.*, l. I, c. X, *ibid.*, col. 1153; *Etym.*, l. XI-XVII, t. LXXXII col. 297 sq.; par saint Julien de Tolède, Ἀντικειμένων, *hoc est Contrariorum*, l. I, q. I, *P. L.*, t. XCVI, col. 595; par un moine de la Grande-Bretagne qui écrivait en 661, *De mirabilibus sac. Scripturæ*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXXV, col. 2151; par saint Grégoire le Grand, qui n'admet la création simultanée que pour les éléments, *Moralia in Job*, l. XXXII, c. XII, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 644-645; par le pseudo-Eucher, *Comment. in Gen.*, l. I, *P. L.*, t. L, col. 894; par Alcuin, *Interrogat. et responsiones in Gen.*, *P. L.*, t. C, col. 515; par Scot Érigène, *De divisione naturæ*, *P. L.*, t. CXXII, col. 43[illegible]; et par sainte Hildegarde, *XXXVIII, quæstionum solutiones*, q. I, *P. L.*, t. CXCVII, col. 1040.

Les poètes latins du Ve siècle, sauf Marius Victor qui a admis la création simultanée, ont été fidèles à l'opinion commune des Pères et ont interprété le texte du c. Ier de la Genèse dans le sens historique et grammatical. Cyprien, *Genesis*, v. 1-19, début de l'*Heptateuchus*, dans S. Cyprien de Carthage, *Opera*. Appendix, édit. Hartel, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1871, t. III, p. 283-285; édit. R. Peiper, *ibid.*, 1881, p. 1-3; Cl. M. Victor, *Alethia*, l. I, v. 1-220, édit. Schenkl, *ibid.*, t. XVI, p. 364-372; *Comment. in Gen.*, l. I, v. 1-207, *ibid.*, p. 441-446; Hilaire, *Metrum in Gen.*, v. 7-159, *P. L.*, t. L, col. 1287-1290; édit. R. Peiper, *Corpus* de Vienne, t. XXIII, p. 231-237; Dracontius, *Carmen*

de Deo, l. I, v. 112-317, *P. L.* t. LX, col. 694-725; S. Avit. *Poemata*, l. I, *De initio mundi*, édit. R. Peiper, *Monumenta Germaniæ historica. Auctores antiquissimi*, Berlin, 1883, t. VI *b*, p. 203-212; Ul. Chevalier, *Œuvres complètes de saint Avit*, Lyon, 1890, p. 5-15.

Le Vénérable Bède, de son côté, n'accepta pas la théorie de saint Augustin sur la création simultanée, et il adopta la pensée des Pères cappadociens. Trompé par cette idée que la terre occupait le centre du monde, il avait d'abord admis qu'elle avait été à l'origine dans sa forme présente, mais qu'elle était couverte et cachée par les éléments. *Hexaemeron*, l. I, *P. L.*, t. XCI, col. 18-39. Mais il changea d'avis, et dans son commentaire il exposa mieux l'œuvre de la création première. C'est toute la matière élémentaire qui a été créée avant le premier jour et organisée pendant les six jours, qui furent des jours de 24 heures. Les êtres produits alors, à l'exception de l'âme humaine, ont été tirés par Dieu de la matière préexistante. Le temps qui a précédé les six jours a été d'une durée indéfinie. *Comment. in Pentateuchum*, c. I, *ibid.*, col. 191. La même doctrine est exposée dans un ouvrage douteux du même auteur. *Quæst. super Genesim ex dictis Patrum dialogus*, t. XCIII, col. 236. Le Vénérable Bède fut le premier à admettre explicitement un long intervalle entre la création de la matière première et son organisation. Alcuin emprunta à Bède son explication de la matière élémentaire et informe, élaborée dans les six jours. *Quæst. in Gen.*, *P. L.*, t. C, col. 517. Raban Maur transcrivit le commentaire du moine anglo-saxon. *In Gen.*, *P. L.*, t. CVII, col. 439. Walafrid Strabon dépend de Bède, *Glossa ordinaria*, *Genesis*, I, *P. L.*, t. CXIII, col. 67 sq., ainsi que Wicbod, *Liber quæstionum super librum Genesis*, *P. L.*, t. XCVI, col. 1106 sq.; Haimon d'Halberstadt (ou mieux d'Auxerre), *Expositio in Epist. ad Heb.*, XI, *P. L.*, t. CXVIII, col. 901; Honorius Augustodunensis, *Hexameron*, *P. L.*, t. CLXXII; Remi d'Auxerre, *In Gen.*, I, *P. L.*, t. CXXXI, col. 55; Angelome de Luxeuil, *Comment. in Gen.*, I, *P. L.*, t. CXV, col. 13-14; saint Bruno, fondateur des chartreux, *Exposit. in Epist. ad Heb.*, XI, *P. L.*, t. CLIII, col. 551; saint Bruno d'Asti, *Exposit. in Gen.*, I, *P. L.*, t. CLXIV, col. 147-148; Hervé de Bourgdieu, *Comment. in Epist. ad Heb.*, XI, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 1644; Hugues d'Amiens, *Tractatus in Hexaemeron*, n. 15-17, *P. L.*, t. CXCII, col. 1253-1254. Mais l'école de Saint-Victor revint à la première explication de Bède. Le ciel et la terre ont été créés avec les quatre éléments, puis organisés. Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatoriæ in Pentateuchum*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 29; *De sacramentis fidei*, t. CLXXVI, col. 173; Richard de Saint-Victor, *Exception.*, l. II, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 207. Cette explication a été adoptée par Pierre Lombard. *Sent.*, l. II, dist. XII, n. 3-8, *P. L.*, t. CXCII, col. 676. Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus*, *Genesis*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 199, et Abélard, *Exposit. in Hexaemeron*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 731-734, tout en admettant la création de la matière première avant le premier jour, tiennent les jours de la création pour des jours idéaux.

5. *Les scolastiques.* — Ils ont combiné les différents courants de la tradition ecclésiastique. Ils ont cité les interprétations de saint Augustin, et, à cause de sa grande autorité, ils ne les ont pas condamnées, si on excepte saint Bonaventure. Cependant ils ne les ont pas admises non plus, et en particulier ils ont rejeté les jours idéaux pour conserver les jours réels de 24 heures. S'ils conservent la création simultanée des éléments du monde, ils n'admettent plus, sous l'influence d'Aristote, la matière absolument informe, parce que la matière première ne peut absolument pas exister sans forme; la matière élémentaire était donc pour eux douée d'une forme imparfaite. Sous la même influence, ils admettent l'incorruptibilité des corps célestes et ils adoptent, sauf saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XII, a. 2, q. I, que les cieux n'ont pas été formés de la matière première. Seuls, les êtres terrestres ont donc été tirés de la matière première et créés dans leurs espèces propres au cours des six jours de la création, qui sont des jours de 24 heures. Alexandre de Halès, *Sum. theologiæ*, part. II, q. XXXVI sq.; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. II, dist. XII; *Sum. theol.*, part. II, tr. XI, q. XLIV sq.; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XII, a. 1, q. I; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XII sq.; *Sum. theol.*, Ia, q. LXVI sq.; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. XII sq.; *Reportata Parisiensia*, l. II, dist. XII. Vincent de Beauvais joint à la doctrine commune des observations exactes, prises sur la nature. *Speculum naturale.*

La doctrine des princes de la scolastique est répétée par tous les commentateurs du Maître des Sentences, de l'Ange de l'école et du docteur subtil. On la retrouve encore dans Suarez, *De opere sex dierum*, l. I et II, dans *Opera*, Paris, 1856, t. III (pour lui, la terre était cachée sous les éléments), et dans Petau, *De sex primorum mundi dierum officio*, l. I, dans *Theologica dogmata*, Paris, 1866, t. IV. Cependant le cardinal Cajétan, au XVIe siècle, reprit les idées de saint Augustin et soutint la création simultanée. *Comment. in Gen.*, c. I, Lyon, 1639. Melchior Cano le suivit dans cette voie, sauf qu'il admit la réalité des jours de 24 heures. *De locis theologicis*, l. VII, c. I, dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, t. I, col. 365.

Les commentateurs de la Genèse, à partir du XVIe siècle, suivent de très près le texte original et en exposent le sens littéral. Steuchus, dans sa *Cosmopœia*, Lyon, 1535, déclara que les astres avaient été créés au 1er jour avec la lumière, mais qu'ils ne furent visibles qu'au 4e jour. Ambroise Catharin adopta aussi cette explication, qui devint bientôt la plus commune.

2° *Du XVIIIe siècle à nos jours.* — 1. *Systèmes qui tiennent compte des sciences naturelles.* — Les progrès réalisés dans l'astronomie et les sciences physiques amenèrent quelques naturalistes à émettre des hypothèses soi-disant scientifiques sur l'origine du monde. Les premiers attribuaient de différentes manières la conformation actuelle de la terre au déluge de Noé. C'étaient des neptuniens, qui expliquaient l'origine du monde par l'eau. Les plutoniens l'expliquaient par l'action du feu. Buffon demandait 100 000 ans pour la constitution du monde. Dans la *Philosophie zoologique*, Lamarck supprima l'idée d'époques, de cataclysmes, de déluges, que Buffon avait exposée dans *Les époques de la nature*, et la remplaça par l'idée de continuité des actions naturelles. Rien de soudain; un terrain géologique est la suite d'un autre terrain; rien ne se crée, tout se transforme. Le système cosmogonique de Kant, développé par Laplace, les études géologiques et paléontologiques mirent en conflit la Genèse avec la science. Les apologistes chrétiens, imitant les Pères et les théologiens qui avaient presque tous expliqué le récit biblique de la création par la science de leur temps, tentèrent de concilier avec la Bible les conclusions et même les hypothèses des astronomes, des géologues et des paléontologistes modernes. Ils imaginèrent divers systèmes, plus ou moins heureux, de conciliation.

a) *Le restitutionnisme.* — Le plus ancien de ces systèmes est celui de la restitution, opérée par Dieu en six jours, de la création primitive. Celle-ci, indiquée au verset 1er du récit mosaïque, a eu lieu de la manière qu'expliquent les savants : elle a exigé un temps considérable, et la terre s'est constituée progressivemen et lentement, suivant l'ordre des diverses couches géologiques. Elle a été suivie d'un cataclysme épou-

vantable, qui a bouleversé la terre entière et l'a replacée dans l'état de confusion décrit au verset 2e du même récit. Dieu aurait alors restitué son œuvre première dans l'ordre qu'indique la Genèse et dans l'intervalle de six jours naturels. Les principaux partisans de ce système furent Rosenmüller, *Antiquissima telluris historia*, Ulm, 1776; Hetzel, *Die Bibel A. und N. T.*, Lemgo, 1780; Th. Chalmers, *Review of Cuvier's theory of the earth*, Édimbourg, 1814 (Cuvier enseignait que toutes les époques géologiques avaient été terminées par des catastrophes, qui avaient détruit les formations qui caractérisaient les époques); *Evidence and authority of the divine revelation*, Édimbourg, 1814; Desdouits, *Les soirées de Montlhéry, entretiens sur les origines bibliques*, Paris, 1836; W. Buchland, *Geology and mineralogy considered wich reference to natural theology*, Londres, 1838; L. F. Jehan, *Nouveau traité des sciences géologiques*, 1840; N. Wiseman, *Twelve lectures*, III, Londres, 1849; trad. franç., dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Petit-Montrouge, 1843, t. XV, col. 160-172; cf. Note sur les ouvrages de Buckland, *ibid.*, p. 197-216; G. Molloy, *Géologie et révélation*, trad. Hamard, 2e édit., Paris, 1890.

Si l'exégèse n'a rien à opposer à la catastrophe qui aurait produit le chaos de la Genèse, la géologie ne constate pas l'existence d'un cataclysme qui aurait, vers la fin de l'époque tertiaire, bouleversé le globe terrestre de fond en comble et anéanti la flore et la faune existantes. La transition de l'époque tertiaire à l'époque quaternaire s'est faite sans commotion. Le restitutionnisme est donc abandonné, et l'hypothèse plus récente de Stenzel, *Weltschöpfung, Sintfluth und Gott, Die Ueberlieferung auf Grund der Naturwissenschaften erklärt*, Brunswick, 1894, qui attribue le chaos biblique à l'action du déluge, est encore beaucoup moins fondée.

b) Le diluvionisme. — D'autres ont prétendu que les couches géologiques avec les plantes et les animaux fossiles étaient l'œuvre du déluge de Noé, et que la création mosaïque les avait précédées. C. F. Keil, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's*, Leipzig, 1866; P. Laurent, *Études géologiques, philosophiques et scripturales sur la cosmogonie de Moïse*, Paris, 1863; A. Sorignet, *La cosmologie de la Bible*, Paris, 1854; J. E. Veith, *Die Anfänge der Menschenwelt*, Vienne, 1865; A. Bosizio, *Das Hexaemeron und die Geologie*, Mayence, 1864; *Die Geologie und die Sündfluth*, Mayence, 1877; V. M. Gatti, *Institutiones apologetico-polemicæ*, 1867; A. Trissl, *Sündfluth oder Gletscher; Das biblische Sechstagwerk*, 2e édit., Munich, Ratisbonne, 1894; G. J. Burg, *Biblische Chronologie*, Trèves, 1894.

Rien dans la Genèse n'autorise cette hypothèse, qui n'est pas admise non plus par les géologues. Les couches sedimentaires ont exigé de longues années pour se former, et elles n'ont pu être produites pendant le déluge, qui n'a duré qu'une année, et toutes d'ailleurs ne se sont pas déposées sous l'action de l'eau. Ce système n'aboutit donc pas à ses fins, et il ne concilie pas la Bible et la géologie. Aussi a-t-il été abandonné.

c) Système concordiste ou périodiste. — Les partisans de ce système admettent que les jours de la création ne sont pas des jours de 24 heures, mais qu'ils représentent de longues époques ou périodes, durant lesquelles les œuvres attribuées par la Genèse à chacun de ces jours se sont constituées. Aussi pensent-ils établir par ce moyen l'accord des sciences de la nature avec le récit mosaïque, les uns jusque dans les moindres détails, les autres dans les grandes lignes seulement. Pour justifier leur interprétation des jours-époques, ils prétendent que le mot *yôm* ne désigne pas nécessairement un jour naturel de 24 heures, puisqu'il est employé assez souvent dans l'Écriture dans le sens d'une durée indéterminée Ainsi en est-il dans cette formule du récit même de la création : « au jour que », Gen., II, 4, dans des formules analogues, Gen., III, 5, et dans des expressions telles que « le jour du salut », Is., XLIX, 8, « le jour de l'extermination », Ézéch., VII, 7, cette dernière étant synonyme de temps. Les jours génésiaques peuvent donc signifier une époque indéterminée. Les jours-périodes introduits dans le récit mosaïque, on constatait un concordisme frappant entre l'ordre des œuvres de la création et les résultats obtenus dans l'étude des sciences naturelles par les savants modernes. Les premiers concordistes s'attachaient à montrer l'accord de la Genèse avec les données de la géologie, en tenant compte de l'état de la science de leur temps. G. Cuvier, *Discours sur les révolutions du globe*, Paris, 1812, avait distingué dans les couches géologiques six époques qui correspondaient aux six jours de la création, mais qui étaient séparées par des catastrophes violentes, qui avaient bouleversé les œuvres précédentes. Son interprétation fut adoptée, avec des retouches et des précisions, par Marcel de Serres, *De la cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques*, Paris, 1838, par F. Krüger, *Geschichte der Urwelt*, Quedlimbourg et Leipzig, 1822, par Mgr de Frayssinous, *Défense du christianisme*, Paris, 1825, par Auguste Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, Paris, 1842, par le P. J.-B. Pianciani, *In historiam creationis mosaicam commentatio*, Louvain, 1853. Quand la théorie des dépôts sédimentaires fut élaborée par C. Lyell, on constata que les couches géologiques ne correspondaient pas exactement aux œuvres des jours génésiaques, et on en fut réduit à établir l'accord de la Genèse et de la géologie dans les grandes lignes seulement. Si l'âge primaire ou azoïque a précédé l'apparition des êtres vivants, celle-ci ne s'est pas produite exactement dans l'ordre du tableau de la Genèse. Tous les végétaux n'ont pas paru à la même époque, et la faune existe aussitôt que la flore. Les concordistes en furent réduits à dire que le récit mosaïque rapporte tous les végétaux au 3e jour par anticipation et qu'il ne tient pas compte de la faune primitive parce qu'elle ne comprenait ni grands poissons ni oiseaux ni mammifères, ces représentants de la faune étant reportés aux 5e et 6e jours. Sous bénéfice de ces remarques, ils reconnaissaient que l'âge paléozoïque correspondait au 3e jour, l'âge mésozoïque aux 4e et 5e jours, et les âges tertiaire et quaternaire aux 5e et 6e jours. Beaucoup de concordistes ne se bornèrent pas à mettre d'accord la géologie et la paléontologie avec la Genèse; ils voulurent encore établir la concordance du récit mosaïque avec l'astronomie, et ils découvrirent la nébuleuse primitive dans le chaos biblique. Mais c'était introduire dans la Bible, qui n'a aucune prétention scientifique, non plus seulement les résultats de l'étude des sciences, mais encore les hypothèses des savants. Aussi le concordisme passa par des variations successives, et il alla de l'accord complet et jusque dans les moindres détails à l'accord dans les grandes lignes seulement ou à un concordisme plus ou moins idéalisé.

Le concordisme a eu de nombreux partisans, surtout en France, où il a été enseigné dans les séminaires. Nous nommerons les principaux seulement : H. Miller, *The testimony of the rocks*, Édimbourg, 1857; J. Ebrard, *Der Glaube an die Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung*, Kœnigsberg, 1861; G. Meignan, *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, Paris, 1869; 3e édit., 1879; M. Pozzy, *La terre et le récit biblique de la création*, Paris, 1874; H. Reusch, *Bibel und Natur*, Fribourg-en-Brisgau, 1860; trad. franç. par Hertel, Paris, 1867; J. Fabre d'Envieu, *Les origines de la terre et de l'homme*, Paris, 1873; *La terre et le récit biblique de la création*, Paris, 1874; Marin de Carranrais, *Études sur les ori-*

gines, Paris, 1876, p. 329-500; F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichtes*, 2e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1877; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 479-534; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e édit., Paris, 1890, t. III, p. 240-265; Jean d'Estienne (Ch. de Kirwan), *Comment s'est formé l'univers, exégèse scientifique de l'Hexaméron*, Paris, 1878; 2e édit., 1881; A. Arduin, *La religion en face de la science*, 3 in-8°, Lyon, 1877-1883; J. Lefèvre, *L'œuvre du quatrième jour de la création selon la Bible et la science*, Rouen, 1882; A. Motais, *Mo se, la science et l'exégèse*, Paris, 1882; Moigno, *Les Livres saints et la science*, Paris, 1884, p. 74-130; *Les splendeurs de la foi*, t. II, c. III; Raingeard, *Notions de géologie, accord de la cosmogonie scientifique avec la cosmogonie sacrée*, 2e édit., Rodez, 1886, p. 225 sq.; Lavaud de Lestrade, *Accord de la science avec le premier chapitre de la Genèse*, Clermont-Ferrand, 1883; 2e édit., Paris, 1885; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 210-227; A. Castelein, *La première page de Mo se*, Louvain, 1884; P. de Foville, *Encore les jours de la création* (extrait de la *Revue des questions scientifiques*, avril 1884), Bruxelles, 1884; J. Mir, *La creación segòn que se contiene en el primer capitulo del Génesis*, 2e édit., Madrid, 1890; Thomas, *Les temps primitifs et les origines religieuses*, Paris, 1890, t. I, p. 24-90; Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, 3e édit., Paris, 1890, p. 90-110, 131-152; P. Hamard, dans Molloy, *Géologie et révélation*, Paris, 1890, p. 342-407, 456-469; art. *Cosmogonie mosaïque*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 1034-1054; Ch. Robert, dans Motais, *Origine du monde d'après la tradition*, Paris, 1888, Introduction; *La création d'après la Genèse et la science*, dans la *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 387-401; C. Braun, *Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft*, Munster, 1895; 3e édit., 1906; A. Gombault, *Accord de la Bible et de la science*, Paris, s. d. (1895); J. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895, p. 170-201; J. Guibert, *Les origines*, Paris, 1896, p. 1-21, 226-230; 6e édit., 1910; W. K. Perce, *Genesis and modern science*, New York, 1897; W. Waagen, *Das Schöpfungsproblem*, 2e édit., Munster, 1899; G. Gervis, *La gloriosa rivelazione intorno alla creazione del mondo*, Florence, 1902; A. Lépicier, *L'opera Dei sei giorni secunda la tradizione e la scienza*, 2 vol., Rome, 1905; cf. Fabani, *Isetti giorni della creazione ossia scienza e Biblia*, 2e édit., Sienne, 1905; J Gonzales de Arintero, *Hexameron y la ciencia moderna*, Valladolid, 1901; E. Schöpfer, *Geschichte des A. T.*, adaptation franç., par J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 4e édit., Paris, 1904, t. I, p. 21-44; *Bibel und Wissenschaft*, Brixen, 1896, p. 153-200; Zahm, *Bible, science et foi*, trad. franç., Paris, s. d. (1895), p. 1-104; J. de Abodal, *La cosmogonia mosaica*, Barcelone, 1906; P. Kreichgauer, *Das Sechstagewerk*, Steyl, 1908; J. A. Chirisiadis, *Harmonie, zwischen der biblischen Schöpfungslehre und der neueren wissenschaftlichen Forschung*, dans Πάνταινος, Alexandrie, 1918, t. x, n. 23-28.

Les deux principaux fondements du concordisme ne résistent pas à un examen attentif. D'abord, le terme *yôm* n'est employé nulle part dans l'Ancien Testament avec le sens précis d'un long espace de temps, puisqu'on ne le trouve que dans des formules adverbiales ou comme synonyme de temps· Mais eût-il même ce sens ailleurs, on ne peut le lui donner dans le récit de la création, où il est dit que chaeun des six jours est formé d'un soir et d'un matin. Les trois premiers eux-mêmes, qui ont précédé l'apparition du soleil, sont fixés par la succession régulière des ténèbres et de la lumière. Les six jours sont donc bien des jours de 24 heures, réglés par la succession du jour et de la nuit. Quant au 7e, le jour du repos divin, s'il n'a eu ni soir ni matin, on ne peut en conclure qu'il est une longue période qui dure encore. Ce jour a, dans la perspective de l'auteur, la même durée que les précédents, puisque, avec ces jours de travail de Dieu, il forme le type complet de la semaine humaine, qui comprend six jours de travail et un de repos d'égale durée. Si l'auteur sacré n'a pas répété, au 7e jour, la formule : « Et il y eut un soir et il y eut un matin, » c'est qu'il n'a pas, comme nous l'avons constaté plus haut, appliqué rigoureusement à chaque jour son schème littéraire, et qu'en particulier il s'en est départi à peu près complètement pour le 7e jour. Quant à l'accord avec les sciences naturelles, il n'existe pas réellement, et il ne peut même exister, puisque le Ier chapitre de la Genèse ne contient pas un enseignement scientifique. La comparaison de ce chapitre avec les sciences n'a abouti, au cours des âges, qu'à fournir des systèmes de conciliation successifs et divergents, et le concordisme scientifique des derniers temps est aussi caduc que les interprétations des Pères de l'Église, des exégètes et des théologiens du moyen âge. Il n'y a pas eu de périodes géologiques nettement séparées; l'ordre de succession des êtres, tel que les sciences l'établissent, n'est pas celui que Moïse a dressé ; la terre n'a pas été créée avant les astres, puisque son mouvement rotatoire dépend du soleil, et les étoiles n'ont pas été formées à une époque spéciale. Le concordisme a donc manqué son but, et il n'a pas réussi à établir entre la Genèse et les sciences l'accord qu'il cherchait. Aussi a-t-il perdu beaucoup de sa vogue, surtout depuis que Léon XIII a déclaré, dans l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893, que les auteurs sacrés n'ont pas pour but d'enseigner les choses de la nature et qu'ils en parlent conformément aux apparences. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1947. G. Güttler a réfuté le concordisme. *Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 91-101; cf. N. Peters, *Bibel und Naturwissenschaft*, Paderborn, 1906; H. Schell, *Das Siebentagewerk und die moderne Naturwissenschaft*, dans *Aufwärts*, t. I, p. 513 sq.

2. *Systèmes qui font abstraction de la science et veulent expliquer le récit mosaïque par lui-même.* — *a) L'allégorisme.* — Les partisans de l'allégorisme ont repris l'idée de la création simultanée, émise autrefois par saint Augustin. Dans le 1er verset de la Genèse, Moïse affirme que Dieu est le créateur du ciel et de la terre, mais il reprend, dans un long tableau idéal, les diverses œuvres de la création et il les distribue dans le cadre imaginaire des six jours de la semaine, qui sont des jours de 24 heures. Son exposé est donc une pure allégorie, imaginée dans le but de présenter l'acte créateur comme le type de la semaine humaine, et les jours ne sont que six parties logiques de la création. Cette explication a été présentée par Michelis, *Natur und Offenbarung*, Munster, 1855, t. I; par Baltzer, *Die biblische Schöpfungsgeschichte*, Leipzig, 1867, 1872; par H. Reusch, dans la 3e et la 4e édition de son livre ; *Bibel und Natur*, Fribourg-en-Brisgau, 1870; Bonn, 1876; par Stoppani, *Sulla cosmogonia mosaica*, 1887; par le P. Semeria, *La cosmogonie mosa que*, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 487-501; 1894, p. 182-199. Le tort de ce système est de présenter le chapitre Ier de la Genèse comme une pure allégorie, sans souci de la vérité historique du récit. De fait, il n'y a, dans ce chapitre, aucune trace d'allégorie; tout y est simple et clair, et l'auteur veut montrer que Dieu a réellement créé toutes les œuvres dont il parle; seul, le groupement en six jours de 24 heures peut être idéaliste.

Abandonnant l'allégorie vulgaire, le P. Lempl a imaginé ce qu'il appelle une allégorie mystique et prophétique. Elle consiste à comparer métaphysiquement les longues époques de la création à des jours de

24 heures et à représenter la création entière comme accomplie en six jours d'une semaine de travail. Par suite, le récit de la création, tout en ayant réellement un caractère historique, n'en est pas moins un récit prophétique et mystique. Aussi le prophète, s'exprimant moins clairement qu'un historien, a employé la métaphore des jours de 24 heures pour désigner les longues périodes de la création. *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz, 1898, p. 9 sq., 281 sq. Mais le récit mosaïque de la création n'est pas une œuvre prophétique et il ne présente aucune obscurité mystique. L'allégorie mystique et prophétique, dont aurait usé son auteur, n'a donc aucun fondement.

b) Le poétisme. — Le récit mosaïque de la création n'a aucun caractère historique; c'est une ode, un hymne religieux, auquel il faut laisser son caractère poétique et ne rien lui demander au point de vue scientifique. C'est la pensée de Mgr Clifford, exposée plus haut, col. 2325 sq. M. Hauser y a vu aussi une prière et un cantique, l'hymne de la création, *Katholische Schweizblätter*, 1896, p. 19 sq. Mais le récit, tout schématique qu'il soit, n'a rien de la poésie, et il se présente comme un récit historique, prélude d'un livre historique. (Voir cependant H. Perennès, *Cantiques de Sion*, Paris, 1919, p. 9-14.)

c) La théorie de la vision. — Nous l'avons exposée déjà. Voir col. 2332 sq. Elle aboutit à cette conclusion : le récit de la Genèse n'est pas le récit de la création, mais celui de la révélation que Dieu a faite de l'œuvre créatrice à Adam par le moyen d'une vision. Les jours sont donc des jours naturels dans lesquels Adam a vu s'accomplir la création. Peut-être sont-ils des symboles des périodes géologiques; peut-être aussi l'ordre des actes créateurs est-il, dans ses grandes lignes, d'accord avec la réalité. Mais on ne peut le conclure avec certitude, puisque le but de la révélation divine était seulement d'apprendre à Adam que l'univers entier est l'œuvre de Dieu et que l'homme doit, comme le créateur, travailler pendant six jours de la semaine et sanctifier le septième jour par le repos.

Conclusion. — Aucun de ces systèmes ne nous paraît répondre au caractère du récit mosaïque de la création. L'auteur sacré ne se proposant pas de donner une leçon de cosmogonie scientifique, son récit n'a rien de commun avec les sciences naturelles, et tout concordisme est par suite exclu de son intention. D'autre part, il n'a recours à aucune allégorie et il parle clairement et simplement le langage de son temps. Son récit, quoique rédigé dans un cadre systématique, n'a aucun caractère poétique, au moins dans sa forme extérieure; c'est de la prose, dont la métaphore n'est pas exclue. Rien ne prouve enfin que Dieu lui ait révélé directement son exposé de l'œuvre créatrice, surtout au moyen d'une vision, dont le texte ne garde aucune trace. C'est donc simplement un écrivain hébreu qui, sous l'inspiration divine, a exprimé une vérité que Dieu avait pu révéler à l'humanité primitive et qui s'était transmise dans la race d'Abraham, à savoir que Dieu avait créé tous les êtres de l'univers. Les diverses créatures, sorties des mains de Dieu, sont rangées par lui dans un ordre à la fois logique et chronologique, et réparties entre six journées de travail divin, suivies d'un jour de repos, pour montrer que l'institution de la semaine humaine avait été établie sur le modèle de la création divine. Cette répartition est faite et l'œuvre de la création est décrite dans le langage populaire du temps, sans prétention scientifique. Il faut donc expliquer le récit mosaïque comme un exposé populaire, conforme aux apparences extérieures, de l'œuvre divine. Cet exposé, écrit sous l'action inspiratrice de Dieu, énonce une vérité religieuse et la réalité de l'acte créateur, distribué en six jours de 24 heures. Si donc Moïse a écrit selon le langage de son temps et sans prétention scientifique, son récit doit être interprété indépendamment des cosmogonies anciennes et modernes, d'après les idées des Hébreux et non pas d'après celles des savants d'aujourd'hui. Sa pensée, ainsi déterminée, sera celle qu'il a voulu énoncer et qui est garantie par l'inspiration du Saint-Esprit.

Outre les commentaires de la Genèse, de l'époque patristique et du moyen âge, indiqués col. 1206-1207, voir les explications spéciales de l'Hexaméron : un fragment de saint Hippolyte de Rome, *P. G.*, t. x, col. 584; S. Victorin de Pettau, *Tractatus de fabrica mundi*, *P. L.*, t. v, col. 301-314; S. Basile, *Homiliæ IX in Hexaemeron*, *P. G.*, t. xxix, col. 3-208; cf. S. Grégoire de Nysse, *In Hexaemeron explica- apologetica*, *P. G.*, t. xliv, col. 61-124; Sévérien de Gabales, *In mundi creatione*, orat. vi, *P. G.*, t. lvi, col. 429-499; S. Ambroise, *Hexaemeron, libri sex*, *P. L.*, t. xiv, col. 123-274 pseudo-Eusthate, *Comment, in Hexaemeron*, *P. G.*, t. xviii, col. 707-794; J. Philopon, *Comment. in mosaicam mundi creationem*, l. VII, Vienne, 1630; Jacques d'Édesse, voir P. Martin, *L'Hexaméron de Jacques d'Édesse*, dans le *Journal asiatique*, 8e série, Paris, 1888, t. xi, p. 155-219, 401-490; Anastase le Sinaïte, *Anagogicarum contemplationum in Hexaemeron ad Theophilum libri XII*, *P. G.*, t. lxxxix, col. 851-1078; G. Pisidès, *Hexaemeron sive cosmopœia* (poème), *P. G.*, t. xcii, col. 1425-1578 (cf. *ibid.*, col. 1399-1424); S. Bède, *Hexaemeron*, l, IV, *P. L.*, t. xci, col. 9-190; Wandelbert, *Libellus de creatione mundi* (poème), dans d'Achéry, *Spicilegium*, t. ii, p. 62 sq.; *P. L.*, t. cxxi, col. 635-640; Hildebert du Mans, *De operibus sex dierum* (poème), *P. L.*, t. clxxi, col. 1213-1218; Honorius Augustodunensis, *Hexaemeron*, *P. L.*, t. clxxii, col. 253-266; Hugues d'Amiens, *Tractatus in Hexaemeron*, dans Martène, *Anecdota*, t. v, p. 1136 (fragment du Ier livre, Gen., i, 1, 2, reproduit, *P. L.*, t. cxcii, col. 1247-1256); Abélard, *Expositio in Hexaemeron*, *P. L.*, t. clxxviii, col. 731-784; Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, in-fol., Venise, 1591; pseudo-Bonaventure, *Expositio sive Sermones XVII in Hexaemeron*; A. Steuchus, *Cosmopœia*, Lyon, 1535.

Sur les Hexamérons des auteurs ecclésiastiques, perdus, manuscrits ou imprimés, voir I. Bekker, Prolégomènes à l'*Hexaemeron* de G. Pisidès, *P. G.*, t. cxii, col. 1385-1399. Sur l'interprétation de la cosmogonie mosaïque voir O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Wissenschaft*, Gutersloh, 1877, t. i; F. Vigouroux, *La cosmogonie mosaïque*, dans *Mélanges bibliques*, Paris, 1882, p. 9-123; Al. Motais, *Origine du monde d'après la tradition*, édit. Ch. Robert, Paris, 1888; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 49-58; S. Gamber, *Le livre de la « Genèse » dans la poésie latine du Ve siècle*, Paris, 1899, p. 86-103; A. Véronnet, *La cosmogonie biblique. Étude historique*, dans *L'université catholique*, Lyon, 1905, t. xlvii, p. 370-390; F. E. Robbins, *The hexaemeral literature. A study of the Greek and Latin commentaries on Genesis*, Chicago, 1912; E. Minjon, *Zur Geschichte der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes* dans *Der Katholik*, 1912, t. x, p. 128-135, 336-356, 404-417; 1913, t. xi, p. 344-365; 1914, t. xiii, p. 188, 200; H. Falbesoner, *Geschichte der Schöpfung im Lichte der Naturforschung und Offenbarung*, Ratisbonne, 1913; G. Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, trad. Lemonnyer, Paris, 1914, p. 7-16; A Brassac, *Manuel biblique*, 14e édit., Paris, 1917, t. i, p. 363-373; H W Schmidt, *Die Schöpfungstage im Lichte der biblischen und naturwissenschaftlichen Forschungen*, Leipzig, 1917

III. Interprétation du texte. — Le récit de la création se divise naturellement en trois parties : 1° l'affirmation de la création de l'univers et l'état de la terre avant l'œuvre des six jours, i, 1, 2; 2° l'œuvre elle-même des six jours, 3-31; 3° le septième jour, ii, 1-3.

1° *L'affirmation de la création de l'univers et l'état de la terre avant l'œuvre des six jours*, i, 1, 2. — La construction de ces deux versets dans le texte hébreu actuel et l'interprétation qui en est généralement admise les présentent comme deux affirmations distinctes. D'après le Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, i, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. vi, p. 217, ce serait un des treize passages que les sages auraient modifiés dans la version des Septante pour éviter des discussions dogmatiques. Raschi, Abenesra et beaucoup

d'hébraïsants modernes à leur suite ont adopté une autre construction, en faisant de ces deux versets une phrase circonstantielle dépendant de la phrase principale qui débute au verset 3. Ils aboutissent donc à cette traduction : « Au commencement, lorsqu'Élohim créa le ciel et la terre, et que la terre était vide et déserte..., Élohim dit ... » Cette construction est grammaticalement possible, puisqu'elle se trouve en d'autres passages de la Bible, où l'adverbe relatif est omis et où le verbe est au prétérit. Exod., VI, 28; Num., III, 1; Deut., IV, 15; II Par., XXIV, 11; Job, VI, 17; Ps. LXXXIX, 15; Is., XXIX, 1. Or, ici, elle s'imposerait, dit-on, parce que le mot *rê'šît* n'est jamais, sauf Is., XLVI, 10, employé au sens absolu. Son état construit est donc constitué par la proposition : *bârâ' 'elôhîm*. Le verset 2 formerait une parenthèse, ou bien le *vav*, trois fois répété, serait aussi circonstanciel, de sorte que la proposition principale ne commencerait qu'au verset 9. Abenesra la faisait commencer au verset 2. Le sens général du passage n'en serait pas changé; seule, la composition du récit en serait modifiée, en ce qu'elle ferait commencer la création de l'univers par la création de la lumière. Mais on peut fort bien considérer *rê'šît* à l'état absolu et traduire simplement : « Au commencement ».

Ainsi construit, le premier verset a été entendu, ou bien comme un sommaire du récit entier, ou bien comme signifiant la création de la matière première ou élémentaire. Or, si le verset 2 marque l'état de confusion de la terre, il ne dit rien de celui des cieux; par conséquent, le verset 1er ne peut désigner l'état primitif des cieux et de la terre. Les cieux et la terre que Dieu a créés au commencement sont les mêmes que ceux qu'il a ainsi nommés le 2e et le 3e jour, 8, 9, et qui ont été achevés le 6e, II, 1. Le ciel et la terre, chez les Hébreux, représentent tout le monde visible, dont la création est racontée au chapitre Ier de la Genèse. Le 1er verset de ce chapitre est donc un sommaire du récit entier.

Or, c'est au commencement que Dieu a créé tous les êtres visibles, représentés par le ciel et la terre. Ce commencement doit s'entendre du commencement du monde ou des êtres créés, et par conséquent du commencement du temps. Quant à l'acte divin, c'est la création *ex nihilo*, comme le signifie clairement le verbe *bârâ'*, sinon en lui-même, au moins dans le contexte. Voir t. III, col. 2042-2046.

Le verset 2 décrit l'état très imparfait de la terre : elle était *tôhû vâbôhû*, c'est-à-dire déserte et vide. L'auteur concentre son attention sur la terre, qui sera l'habitation de l'homme et le théâtre de l'histoire sainte qu'il veut raconter ensuite; il ne parlera des cieux que dans leurs rapports avec la terre. Or, cette terre, dans l'état primitif où Dieu l'avait créée, était sans culture et sans les plantes et les habitants qu'elle eut plus tard, quand Dieu les eut créés. Cf. Is., XLV, 18; Jer., IV, 23-26. La terre existait donc, et il n'est pas question ni du gouffre ou du chaos des gnostiques, ni par conséquent de l'espace vide dans lequel Dieu aurait placé les êtres, comme le veut Gunkel, *Genesis*, p. 91. En même temps, les ténèbres étaient sur la surface de l'abîme. La lumière n'existait pas encore et il n'y avait que les ténèbres, qui s'étendaient sur le *tehôm*. Le *tehôm* était l'abîme des eaux, l'océan mondial, qui couvrait la terre et l'enveloppait. Et le souffle d'Élohim agitait la surface des eaux. L'esprit de Dieu, ce n'est pas un vent violent produit par Dieu, mais le souffle même de Dieu, qui émanait de lui et qui agissait sur l'abîme des eaux pour le vivifier. Son action était celle d'agiter la surface des eaux plutôt que celle de planer au-dessus ou de la couver. Il est de la nature d'un souffle de se mouvoir et de changer de place. Le souffle divin primitif mettait ainsi en mouvement la surface des eaux, et il les fécondait en quelque sorte par cette agitation pour préparer l'océan à la vie qu'il allait y introduire. Cette description ne représente pas la matière élémentaire, comme l'ont entendue les Pères et les scolastiques, mais un état de confusion la plus entière entre la terre, les ténèbres et l'eau. Cet état primitif et chaotique cessa par l'œuvre créatrice de séparation et d'ornement que Dieu opéra en six jours.

2° *Les six jours de la création*, 3-31. — *1er jour. Séparation de la lumière et des ténèbres*, 3-5. — Toutes les œuvres des six jours sont appelées à l'existence par la parole de Dieu. La parole de Dieu est évidemment un anthropomorphisme, la parole étant l'expression de la volonté divine. Voir t. III, col. 2129. Au milieu des ténèbres universelles, Dieu dit d'abord : « Que la lumière soit. » Et la lumière fut. L'exécution suit immédiatement l'ordre, et elle est exprimée dans les mêmes termes que l'ordre lui-même. La lumière est créée la première, parce qu'elle est la condition fondamentale de tout ordre. Sans elle, en effet, tout est confus et sous les ténèbres rien ne paraît exister. « Et Dieu vit que la lumière était bonne. » C'est un nouvel anthropomorphisme, qui signifie que la nouvelle créature répondait à l'idéal divin et réalisait le décret de sa volonté. « Et Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres. » Cette séparation ne laisse pas supposer que Moïse regardait la lumière comme coexistant avec les ténèbres dans le chaos primitif. Dieu ne tire pas, en effet, la lumière du chaos; il la produit par un acte de sa volonté, et sa séparation des ténèbres exprime leur état postérieur. Moïse se représente donc la lumière et les ténèbres comme deux réalités distinctes, qui, une fois séparées, reçurent de Dieu des noms différents : « Et Dieu nomma la lumière jour et les ténèbres nuit. » Les noms leur sont donnés après leur appel à l'existence, et si Dieu leur impose leurs noms, c'est pour attester son domaine suprême sur ses créatures. La lumière est appelée jour, et les ténèbres, nuit. Les ténèbres ne régneront plus constamment sur les eaux. En créant la lumière et en la séparant des ténèbres, Dieu a établi l'alternance régulière du jour et de la nuit. « Et il fut soir et il fut matin, un jour. » La lumière créée luit donc pendant la durée que Dieu lui a fixée. Après son cours naturel, il y eut soir, c'est-à-dire que les ténèbres reprirent leur cours désormais diminué et réglé, et ce cours achevé, il y eut matin. Or, la succession du jour et de la nuit constitua un jour entier, un jour de 24 heures. Le jour régulier et complet va donc du matin au matin, et cette succession constitue le véritable jour officiel de 24 heures; c'est pourquoi l'auteur du récit emploie le nombre cardinal : « un jour ». Mais comme les autres jours sont désignés par un chiffre ordinal, la première succession du jour et de la nuit constitua aussi le premier jour de la création.

2e jour. Séparation des eaux et création du ciel, 6-8. — « Et Dieu dit : Qu'il y ait un firmament entre les eaux et qu'il sépare les eaux des eaux. Et Dieu fit le firmament et il sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament des eaux qui sont au-dessus du firmament, et ce fut ainsi. Et Dieu nomma le firmament ciel. » Le *râqyia'*, que Dieu voulut créer et qui fut fait pour séparer les eaux inférieures des eaux supérieures, paraît être une voûte, une sorte de dôme solide, qui tient séparées en deux compartiments différents les eaux de l'abîme ou de l'océan primordial. Il n'est rien dit de la matière dont il est fait. Les eaux inférieures sont les eaux de la mer, v. 10. Les eaux supérieures ne peuvent être les nuages; elles sont au-dessus du firmament. Ce firmament, ce sont les cieux. D'autres écrivains sacrés se sont représentés les cieux comme une tente que Dieu a étendue pour séparer les eaux, Is., XL, 22; Ps. CIII, 2-3, comme une étendue pareille à un miroir poli, Job, XXXVII,

18, et soutenue par des piliers. Job, XXVI, 11. C'est derrière ce dôme que sont placés les réservoirs des eaux supérieures, Ps. XXXII, 6, 7, et il y a en lui des ouvertures qui, comme des treillis, laissent passer la pluie. Gen., VII, 11; IV Reg., VII, 2-19; Ps. LXXXVII, 23. Il semble bien que l'auteur de la Genèse se représentait le firmament de la même manière. Quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, Dieu l'a créé et lui a donné son nom, un nom dont la forme plurielle indique probablement la croyance à la pluralité des cieux.

3e jour. Séparation des eaux inférieures et de la terre, et création des plantes, 9-13. — Une partie des eaux de l'abîme étant placées au-dessus du firmament, Dieu s'occupa de celles qui recouvraient encore la terre déjà existante, mais invisible. « Et Dieu dit : Que les eaux qui sont sous les cieux s'assemblent en un lieu unique, et que le sec apparaisse. Et ce fut ainsi. Et Dieu nomma le sec terre, et il appela mer la réunion des eaux. Et Dieu vit que cela était bon. » Ainsi, par l'ordre de Dieu, s'est opérée la séparation de la mer et de la terre. Les éléments confus étaient définitivement distincts; il n'y avait plus qu'à orner la terre, le ciel et la mer. Les plantes sont créées le troisième jour. « Et Dieu dit : Que la terre produise du gazon, des plantes portant semence, des arbres fruitiers faisant des fruits selon leur espèce, ayant en eux leur semence sur la terre. Et il en fut ainsi. La terre produisit du gazon, des plantes portant semence selon leur espèce, et des arbres fruitiers faisant des fruits, ayant en eux leur semence selon leur espèce. Et Dieu vit que cela était bon. » Dieu commanda donc à la terre de faire pousser les plantes, et la terre les produisit spontanément, comme elle produit l'herbe au printemps, tenant ce pouvoir de la parole divine. Dieu lui avait ordonné de gazonner, et elle fit sortir du gazon. De toutes les plantes, l'auteur du récit ne distingue que trois catégories : le gazon ou l'herbe verte, les plantes à graines et les arbres à fruits. Cette classification est extrêmement simple et elle ne suppose pas de grandes connaissances en botanique. Elle est faite en vue de l'utilité des plantes pour la nourriture des animaux et des hommes, et elle est disposée suivant leur taille. Les plantes à graines et les arbres à fruits paraissent seuls destinés à porter semence, et ils sont distincts d'après le mode de leur production séminale. C'est la simple nomenclature d'un cultivateur et d'un jardinier. L'auteur insiste sur leurs espèces, dont la spécification est le résultat de la volonté divine. Il englobe ainsi équivalemment dans sa description la production de toutes les plantes terrestres. Quant à la distinction spécifique, elle n'est pas vraisemblablement établie d'après les principes de la science, mais plutôt d'après les ressemblances extérieures des individus de la même espèce.

4e jour. Création du soleil, de la lune et des étoiles, 14-19. — La terre ainsi séparée des eaux et couverte de plantes, Dieu s'occupa d'orner le firmament. « Et Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires au firmament des cieux pour séparer le jour d'avec la nuit, et qu'ils soient pour les signes, pour les temps, pour les jours et pour les années, et qu'ils soient en luminaires dans le firmament des cieux pour luire sur la terre ! Et il en fut ainsi. Dieu fit les deux grands luminaires : le grand luminaire pour présider au jour et le petit luminaire pour présider à la nuit, et les étoiles. Et Dieu les plaça dans le firmament des cieux pour luire sur la terre et pour présider au jour et à la nuit et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu vit que c'était bon. » Dieu crée au ciel, non pas des réceptacles de la lumière, mais des porte-lumière, des lampadaires. Il les y place et il leur assigne d'importantes fonctions à remplir : ils sépareront le jour et la nuit, et ils serviront de signes, de points de repère, pour régler par leur cours régulier les temps, les jours et les années, en luisant sur la terre. Devenus ainsi les régulateurs attitrés de l'alternance constante de la lumière et des ténèbres, établie au 1er jour, puisqu'ils présideront successivement au jour et à la nuit, ils luiront tour à tour sur la terre et ils serviront ainsi à calculer les saisons et tout le calendrier, jours, mois, années et temps marqués. Ce sont donc des créatures de Dieu et ils ont reçu du créateur une destination qui découle de leur cours régulier. Ces fonctions seront remplies surtout par les deux grands luminaires. Ceux-ci ne sont pas nommés par leurs noms, mais désignés seulement par leur taille et selon les apparences : le plus grand (le soleil) pour présider au jour, le plus petit (la lune) pour présider à la nuit. L'auteur n'omet pas les étoiles, qui sont des astres plus petits, et il les joint à la lune pour présider à la nuit. Il n'a rien affirmé sur la nature des luminaires célestes; il n'a décrit que leur destination par rapport à la terre.

5e jour. Création des poissons et des oiseaux, 20-23. — Dans l'œuvre de la création, la vie animale suit la vie végétale, et après les luminaires des cieux viennent les habitants de l'eau et de l'air. Il y a ainsi gradation ascendante dans l'apparition des êtres. « Et Dieu dit : Que les eaux pullulent une pullulation d'êtres vivants, et que des oiseaux volent devant la face du firmament des cieux. Et Dieu créa les grands monstres marins et tous les êtres vivants qui se meuvent et dont pullulent les eaux, suivant leurs espèces, et aussi tous les oiseaux ailés selon leur espèce. Et Dieu vit que c'était bon. » Simultanément, l'eau et l'air sont peuplés. Dieu veut que la vie animale se manifeste dans les eaux de la mer, et que les êtres vivants y grouillent; il veut aussi que des oiseaux volent devant la face du firmament des cieux. Dans le récit de l'exécution de la volonté divine, l'auteur énumère d'abord les grands monstres marins, puis tous les êtres qui se meuvent dans l'eau et la font pulluler, par conséquent toutes les espèces des poissons de la mer. Les espèces des volatiles ne sont pas mentionnées en détail. Tous ces êtres ne sont pas attachés au sol comme les plantes; ils se meuvent librement dans leur élément propre. Ils vivent donc d'une vie indépendante, et ils se reproduisent, en se multipliant par eux-mêmes. Aussi, après avoir vu que cette création nouvelle était bonne, Dieu la bénit, en disant : « Soyez féconds, multipliez-vous et remplissez les eaux des mers, et que les oiseaux se multiplient sur la terre. » La bénédiction divine confère donc aux habitants des mers et de l'air la faculté de se reproduire, de communiquer la vie dont ils jouissent, de croître en nombre et de remplir les domaines qui leur sont fixés.

6e jour. Création des animaux terrestres et de l'homme, 24-31. — Le 6e jour compte deux œuvres comme le 3e. Dieu ordonne la création des animaux de la terre, et son ordre est exécuté aussitôt. C'est la terre elle-même qui doit faire sortir les animaux qui vivent à sa surface. Cependant c'est Dieu qui les a faits. Malgré la différence d'expressions que présentent l'ordre divin et son exécution, il est certain que les animaux n'existent que par la volonté de Dieu, quelles qu'aient été la matière ou la manière dont Dieu usa pour les appeler à la vie. Les animaux de la terre sont divisés en trois classes d'après leur forme et leurs relations avec l'homme. Dieu a fait les animaux domestiques ou le bétail ordinaire, les animaux rampants ou les reptiles, et les bêtes sauvages ou proprement les bêtes de la terre. Cette répartition est faite au point de vue des bergers et des agriculteurs; elle n'a rien de scientifique. Son énumération est un peu différente dans l'ordre de Dieu et dans le récit de son exécution, sans qu'il y ait aucune raison spéciale à donner de la disposition suivie. Ces animaux sont aussi créés selon leurs espèces, et Dieu vit que son œuvre était bonne. Cependant, l'auteur n'a pas relaté la bénédiction de Dieu

leur accordant, comme aux poissons et aux oiseaux, la fécondité. On ne peut deviner aucune raison spéciale de cette omission.

La seconde œuvre du 6e jour est le couronnement de la création du monde visible. Elle est décrite plus longuement que toutes les précédentes, et elle tend à faire ressortir la suprême dignité de l'homme dans l'ordre des créatures terrestres. Dans la parole de Dieu, le ton s'élève et il est très solennel. Dieu prend une décision spéciale au sujet de cette créature, il la fait à son image et à sa ressemblance et il l'établit le roi de la création. « Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et ressemblance, afin qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux, sur le bétail, sur toutes les bêtes de la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. » Dans sa résolution, Dieu emploie le pluriel, comme lorsqu'il veut confondre le langage des hommes qui bâtissaient la tour de Babel. Gen., XI, 7. Dieu ne parle pas aux anges, dont il n'a pas été question dans tout le récit, et à la ressemblance desquels l'homme n'a pas été créé. Dieu se parle à lui-même, non pas sans doute en employant le pluriel de majesté, dont l'usage ne s'est introduit chez les juifs qu'à l'époque de la domination perse, cf. I Esd., IV, 18 ; I Mac., X, 19, mais plutôt parce qu'il y a en lui une plénitude d'être qui lui permet de délibérer avec lui-même comme plusieurs personnes délibèrent entre elles. Le mystère des trois personnes divines n'est pas expressément indiqué par ce pluriel de résolution; il le serait tout au plus par une allusion qui n'a pu être saisie qu'après sa révélation explicite. L'homme que Dieu veut créer, ce n'est pas Adam, le premier homme; c'est l'humanité entière dans le premier couple, dont elle descend. Dieu veut la créer à son image, selon sa ressemblance. Les termes d'image et de ressemblance auraient encore été modifiés par les sages dans la version des Septante pour éviter une discussion dogmatique. Talmud de Jérusalem, *loc. cit.*, p. 217-218. Les deux mots hébreux employés sont à peu près synonymes et ils s'emploient indifféremment l'un pour l'autre. Cf. Gen., V, 1-3; IX, 6. Ils ne signifient donc pas par eux-mêmes des similitudes différentes, comme seraient la ressemblance dans l'ordre naturel et la ressemblance dans l'ordre surnaturel. Le second renforce le premier, et tous deux réunis désignent l'image la plus ressemblante. L'auteur du récit n'explique pas en quoi consiste cette ressemblance. Il ne s'agit pas d'une ressemblance purement extérieure et corporelle, puisque Dieu, même dans ce récit tout anthropomorphiste, n'a point de corps. Puisque la ressemblance suppose une nature semblable, c'est dans sa nature spirituelle que l'homme ressemble à Dieu. Or, Dieu, qui est pur esprit, est intelligent, il commande par la parole et il est le maître absolu de ses créatures. L'homme, créé à son image, participe à son intelligence, à son autorité et à sa domination sur les autres êtres vivants. Aussi Dieu ajoute-t-il aussitôt qu'il le crée pour qu'il domine sur les poissons de la mer, sur le bétail et sur toutes les bêtes de la terre comme sur les reptiles. L'exécution fut conforme à la résolution, et Dieu créa l'homme à son image. De plus, il ne créa qu'un seul couple humain, duquel toute l'humanité descend. Dieu ne créa pas plusieurs espèces d'hommes, comme il l'avait fait pour les plantes, les poissons, les oiseaux et les animaux terrestres. L'auteur ne dit pas ici comment Dieu créa le premier couple. Sur la création d'Adam, voir t. I, col. 369 sq.; et sur celle d'Ève, t. V, col. 1640 sq. Les rabbins plaçaient encore le membre de phrase : « Dieu les créa mâle et femelle » parmi les treize passages modifiés par les sages pour éviter des discussions dogmatiques, parce qu'ils voulaient trouver dans leur texte leur opinion sur le premier homme androgyne. Talmud de Jérusalem, *loc. cit.*, p. 218.

Après avoir créé les premiers hommes, mâle et femelle, le créateur les bénit et leur donna, comme aux poissons et aux oiseaux, la fécondité et le pouvoir de reproduction, mais il ajouta à la multiplication de l'humanité le droit d'occuper la terre et de se l'assujettir, comme celui d'exercer l'empire sur tous les animaux vivants de la création. Puis, pour conserver la vie qu'il a créée, Dieu assigna aux hommes et aux animaux leur nourriture. Le monde végétal est divisé en deux parts : à l'homme, qui est la créature la plus digne, Dieu accorde les plantes les plus nobles, celles qui portent semence, ou les céréales, et les arbres fruitiers; aux animaux, la verdure des prairies. C'est au moins le statut divin pour le temps de la nature innocente. Quand Dieu eut ainsi terminé son œuvre créatrice, il jeta comme un regard sur tout ce qu'il avait fait, et il vit que c'était très bon. Chacune des créations particulières était bonne, leur ensemble était très bon; il répondait très bien à l'idée que Dieu avait voulu réaliser. Et après cela, le 6e jour s'acheva au matin du jour suivant.

3° *Le 7e jour*, II, 1-3. — Ces trois versets forment le résumé de l'Hexaméron et énoncent le repos sabbatique. « C'est ainsi que furent achevés le ciel et la terre et toute leur armée. » Les cieux et la terre, créés par Dieu, I, 1, ont été achevés, ont eu leur création complète de la manière qui a été racontée dans l'œuvre des six jours. Ils ont été créés avec toute leur armée. L'armée des cieux, ce sont les astres. Deut., IV, 19; XVII, 3; IV Reg., XVII, 16; Is., XL, 62; Jer., VIII, 32, etc. Nulle part dans l'Écriture il n'est parlé de l'armée de la terre, et Néhémie, se référant à l'œuvre créatrice, ne rapporte l'armée qu'au ciel. II Esd., IX, 6. On peut donc penser que le mot hébreu n'a un suffixe pluriel que par une simple construction grammaticale qui le rattache aux deux mots précédents. En réalité, il ne s'agirait que de l'armée des cieux et de l'œuvre du 4e jour. Cet achèvement de l'œuvre créatrice eut lieu, non pas le 7e jour, comme on lit dans le texte hébreu actuel par une erreur évidente, quoique les rabbins prétendent que le texte a été corrigé dans la version des Septante pour résoudre une difficulté, Talmud de Jérusalem, *loc. cit.*, p. 218, mais le 6e, conformément au texte samaritain, à la version des Septante et à la version syriaque.

Le 7e jour, Dieu se repose de son travail. Le repos de Dieu comme son travail sont de véritables anthropomorphismes. Dieu a créé le monde par sa toute-puissance sans perte de forces et sans fatigue; il n'a donc pas besoin de repos. S'il est présenté comme ayant travaillé six jours et se reposant le 7e, c'était pour signifier que l'homme, dans son activité, doit se régler sur le créateur, travailler six jours de la semaine et se reposer le 7e. Dieu bénit donc le 7e jour et le sanctifia. La bénédiction du 7e jour est une bénédiction spéciale que les autres jours n'ont pas reçue. Elle a consisté dans la sanctification qui en est faite : ce jour a été un jour saint, dans lequel l'homme ne doit se livrer à aucun travail pour imiter le repos de Dieu, et qui sera consacré uniquement au service de Dieu. La cessation de tout travail créateur au premier sabbat a été le motif pour lequel tous les autres sabbats ont été bénis et sanctifiés. Et voilà comment la semaine divine de la création a été le modèle de la semaine humaine : un jour de cessation de tout travail doit suivre les six jours de travail.

Conclusion. — Il est clair que l'auteur inspiré du récit de la création n'a aucune préoccupation scientifique d'astronomie, de géologie, de botanique et de zoologie, qu'il n'a pas voulu donner un enseignement scientifique et qu'il a parlé des choses de la nature

à la manière des hommes de son temps, dans un langage vulgaire et sans portée scientifique. Cette manière de traiter des choses de la nature a été reconnue juste pour tous les écrivains sacrés par Léon XIII, encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1947. Mais si la valeur scientifique du chapitre Ier de la Genèse est nulle, sa portée religieuse n'en est pas diminuée. Moïse y a résumé et pour ainsi dire condensé les vérités théologiques fondamentales, dans un langage intelligible à tous les esprits, même les plus simples. Ses conceptions cosmogoniques sont très élevées et très pures, bien supérieures à toutes les cosmogonies anciennes dont elles condamnent les erreurs. Au lieu des dieux multiples qui se combattent entre eux, la première page de la Bible hébraïque ne présente qu'un seul Dieu, qui a créé toutes choses, même le chaos primitif, d'où est sortie la terre par la seule volonté du Tout-Puissant. Dieu a créé de rien par un acte de volonté. Tous les êtres, formés par lui, dépendent donc de lui, même les ténèbres que les Babyloniens faisaient éternelles, comme le ciel, la terre, les astres, les végétaux, les animaux et les hommes. Dieu a posé aussi les lois de la nature physique en donnant à chaque être sa constitution propre, et il n'a créé que des êtres beaux et bons, qui répondaient à sa volonté, aussi se complaît-il dans son œuvre, qu'il trouve digne de lui. Le Dieu unique, créateur de l'univers entier, est donc tout-puissant, infiniment sage et bon. Les anthropomorphismes, employés pour décrire l'activité divine, ne diminuent pas ses beaux attributs; ils ne servent, au contraire, qu'à les faire comprendre aux intelligences les plus simples, en les mettant ainsi à leur portée. Comme l'homme est le centre et le roi de toute la création visible, cette créature intelligente, la seule qui soit faite à l'image de Dieu, doit garder évidemment cette ressemblance et se montrer digne de sa haute dignité et de sa domination sur la création entière que Dieu a mise à sa disposition. S'il doit travailler six jours de la semaine, il doit se reposer le septième et consacrer ce jour bénit et sanctifié dans le repos au service de Dieu.

En dehors des commentaires modernes de la Genèse, qui sont indiqués, col. 1207, on peut consulter spécialement sur le c. Ier : Gutberlet, *Das Sechstagewerk*, Francfort, 1882; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 163-227; J. Lagrange, *Hexaméron*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 381-407; Fl. de Moor, *Le récit génésiaque de la création*, Louvain, 1890; J. Mir y Noguera, *La creacion*, Madrid, 1890; F. de Hummelauer, *Nochmals der biblische Schöpfungsbericht*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. III, fasc. 2; trad. franç. par Eck, *Le récit de la création*, Paris, s. d. (1898); L. Bigot, *Le récit élohiste de la création*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1901, t. XXVIII, p. 42-72; F. Kaulen, *Der biblische Schöpfungsbericht*, Fribourg-en-Brisgau, 1902; V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, Fribourg (Suisse), 1902; trad. franç., Genève, Paris, 1904; 2e édit., Fribourg, 1911; C. Berold, *Die Schöpfungslegende*, Bonn, 1904; A. Netter, *Les six jours de la création*, Paris, 1903; Gnaudt, *Der mosaïsche Schöpfungsbericht*, Graz, 1906; Gockel, *Schöpfungsgeschichtliche Theorien*, Cologne, 1907; F. Schwally, *Die biblischen Schöpfungsberichte*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1907, t. IX, p. 159-175; F. Bettex, *Das erste Blatt der Bibel*, Stuttgart, 1906; G. Lasson, *Die Schöpfung. Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert*, Berlin, 1907; S. Euringer, *Das naturwissenschaftliche Hexaemeronproblem und die katholische Exegese*, dans les publications du séminaire historique de Munich, 1907, t. III, p.25-45; A. Stacul, *Der Schöpfungsbericht. Eine exegetisch-apologetische Abhandlung*, Profsnitz, 1908; J. Guibert, *La cosmogonie mosaïque*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1909-1910, t. IX, p. 271-275; J. Selbst, dans *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 6e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, p.113-144; E. Minjon, *Die biblischen Schöpfungstage*, dans *Der Katholik*, 1911, p. 458-465; K. Budde, *Wortlaut nd Werden der ersten Schöpfungsgeschichte* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1915, t. XXXV, p. 65-97; H. Lenski, *Das Hexaemeron* dans *Theologische Zeitblätter*, 1915, t. V, n. 4; P. Humbert *Das fünfte Schöpfungswerk*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1916, t. XXXV, p. 137-141; K. Buddé, *Zum vierten Schöpfungstag*, *ibid.*, t. XXXVI, p. 198-200; J. Touzard, *Les origines du monde et de l'humanité. La création*, dans *L'École*, Paris, 1917-1918, t. IX, p. 98-99, 123-124, 194-195, 242-243, 266-267.

E. MANGENOT.

HEYENDAL Nicolas, né à Walhorn en 1658 au diocèse de Liége, après avoir terminé ses études au collège des jésuites d'Aix-la-Chapelle, fut arrêté, pendant qu'il allait à Rome faire sa théologie, par des soldats vénitiens, qui l'enrôlèrent de force et il fut retenu quatre ans captif à Corfou. De retour chez lui et ses études faites à Louvain, il embrassa la vie religieuse dans l'abbaye des chanoines réguliers de Rolduc, diocèse de Liége, où il enseigna la théologie et l'Écriture sainte. Ses confrères l'élurent abbé en 1712. Il s'appliqua au maintien de la discipline. Mais sa doctrine passait avec raison pour suspecte. En 1698, il avait publié : *Les jours évangéliques ou trois cent soixante-six vérités tirées de la morale du Nouveau Testament*, in-12, Liége. Une traduction allemande, qui parut sous ce titre : *Pieux désirs de l'âme*, Aix-la-Chapelle, 1704, fut blâmée par le nonce Bussy et attaquée par le P. Désirant, doyen de la faculté de théologie de Louvain (1709). Heyendal publia : *L'orthodoxie de la foi et de la doctrine de l'abbé et des religieux de Rolduc*, Liége, 1710. La polémique continua. L'évêque de Liége prohiba, comme renfermant des doctrines dangereuses, la *Defensio scriptorum theologicorum de gratia Christi dudum a B. D. Nic. Heyendal... luci publicæ data*, Liége, 1712. La faculté de théologie de Cologne put censurer six propositions extraites de cet ouvrage (1714). L'auteur essaya de se justifier par des répliques. Son activité littéraire n'était pas absorbée par ces luttes. On lui doit : *Litteræ ecclesiasticæ de vita et obligationibus ministrorum Ecclesiæ*, in-12, Liége, 1703, et la continuation des *Annales Roldenses ab anno 1118-1700*, qui forme le t. VI de l'*Histoire du duché de Limbourg* de Ernst, éditée par Lavalleye, 7 in-8°, Liége, 1837-1848. Heyendal mourut le 5 mai 1733.

Paris, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liége*, Liége, 1868, p. 87-94; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XII, p. 363; *Biographie nationale de Belgique*, t. IX, col. 340; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1242-1243.

J. BESSE.

HEYNLIN Jean, docteur et professeur de la Sorbonne à Paris, naquit à Stein, petit village sur le Rhin, au diocèse de Spire, vers l'an 1430. Selon l'usage de son temps, du nom latinisé de son pays natal (*Lapis*), il a été appelé jusqu'à nos jours. Jean *de Lapide*, *Lapideus*, *Lapidanus*, etc., et c'est sous ce nom qu'il est justement célèbre. En 1452, il était déjà ecclésiastique et suivait les cours universitaires à Leipzig où il composa à cette époque un traité sur Aristote. Il se rendit de là à Paris, entra à la maison de Sorbonne, y fut reçu maître ès arts et débuta dans la carrière de professeur par l'enseignement de la grammaire. Le fameux humaniste Jean Reuter était au nombre de ses disciples, et le non moins célèbre Jean de Amerbach, imprimeur à Bâle, fit aussi ses études philosophiques et théologiques sous sa direction. Il garda toute sa vie une grande vénération pour son maître, et lorsqu'il imprima la logique de Porphyre et d'Aristote avec le commentaire de Jean Heynlin, il se fit un point d'honneur de se déclarer son ancien disciple dans la souscription finale du volume : *per magistrum Joannem de Amerbach Lapidani quondam discipulum*, etc. Cf. Hain, *Repertorium*, n. 9919. Vers 1459-1463, Jean Heynlin enseigna avec éclat la philosophie péripatéticienne en Sorbonne et fut un des chefs des réalistes. Appelé à professer les mêmes doctrines en la nouvelle université de Bâle, il se distingua parmi tous

ses collègues dans l'enseignement. Cf. Janssen, *Histoire du peuple allemand*, l. I, c. IV. Il rentra à la maison de Sorbonne en 1466, mais son départ de Bâle ne lui fit point perdre l'estime des savants et la confiance des citoyens qu'il s'était acquises. Aussi, quoique absent, il fut nommé notaire, tabellion public et juge ordinaire de la ville, 14 octobre 1466. C'est probablement à cette époque qu'il reçut le bonnet de docteur à Paris et y enseigna la théologie. Ses collègues le nommèrent en 1467 préteur de la Sorbonne, en 1469 recteur et en 1470 de nouveau préteur. La date de 1469 et le nom de Jean Heynlin font partie de l'histoire de l'imprimerie en général, de l'histoire de la ville de Paris et aussi, en quelque sorte, de l'histoire littéraire de France. En effet c'est Heynlin, alors recteur de Sorbonne, qui fit venir d'Allemagne les trois ouvriers typographes Ulrich Gering, Martin Krantz et Michel Freiburger, les établit dans cette maison et se chargea de corriger lui-même les épreuves de leurs produits. Son collègue Guillaume Fichet, à qui on a voulu faire, à tort, l'honneur de l'établissement de la première imprimerie à Paris et en France, a réfuté lui-même cette erreur par ces paroles imprimées dans une lettre à Heynlin placée en tête du premier ouvrage : *Gasparini Pergamensis Epistolarum opus*, sorti de l'atelier de la Sorbonne : *a tuis quoque Germanis impressoribus... quos... e tua Germania librarios ascivisti.* En 1472, ou environ, Heynlin alla enseigner la philosophie à Leipzig, et son départ occasionna la sortie de la Sorbonne des ouvriers imprimeurs, qui s'établirent rue Saint-Jacques, *Au soleil d'or* (1473). Il n'entre pas dans notre cadre de spécifier les ouvrages imprimés en la maison de Sorbonne, mais il importe de dire que Heynlin avait gardé un exemplaire de chaque ouvrage, qu'il les donna ensuite avec le reste de sa très riche bibliothèque à la chartreuse de Bâle, où ils restèrent jusqu'à la suppression de ce monastère. Aujourd'hui ils sont conservés à la bibliothèque de l'université bâloise. Heynlin avait vraiment reçu de Dieu le don de la parole, qui, joint à une mémoire très tenace et à sa profonde doctrine, lui fit faire beaucoup de bien dans le peuple chrétien. Il connaissait par cœur à peu près toute l'Écriture sainte et il possédait une vaste connaissance des œuvres des Pères. Aussi sa renommée comme prédicateur eut bientôt franchi les frontières d'Allemagne et de France.

Il prêcha à Bâle pendant quatre années consécutives (1474-1478) et autant de temps à Baden (1480-1484); de 1476-1480, on l'invita à prêcher plusieurs fois à Berne, à Tubingue, à Bâle et à Baden. Il reprit l'enseignement de la philosophie à Tubingue, en 1477, et l'abandonna définitivement trois années après. En 1484, il fut nommé recteur de l'église collégiale de Baden-Baden et se lia d'amitié avec le chanoine Jean de Hochberg, chancelier et protonotaire des princes de Baden, qui, à son exemple, se fit chartreux à Bâle (1487) et mourut prieur de la chartreuse de Strasbourg (1501). L'évêque de Bâle offrit à J. Heynlin un canonicat dans son chapitre et l'emploi d'écolâtre, et celui-ci accepta et vint se fixer dans cette ville, où il ne cessa jamais de prêcher au peuple. Mais après avoir tant travaillé au salut des âmes dans l'enseignement et dans le ministère de la prédication, Heynlin voulut imiter saint Bruno, qui avait aussi été professeur, écolâtre et chanoine. Il se décida donc à quitter le monde et la vie active, et le 15 août 1487, après avoir prêché dans la cathédrale de Bâle, il se retira à la chartreuse qui était près de cette ville. L'ordre apprécia toute la valeur du sujet qui venait d'entrer dans son sein, et lui accorda le privilège de faire les vœux après trois mois de séjour dans le monastère. J. Heynlin fit profession le 17 novembre 1487, il donna à son couvent une bonne partie de ses biens et sa bibliothèque, composée de 233 volumes reliés et de 50 brochés. Dans sa cellule, Heynlin ne renonça pas à l'étude, ni aux préoccupations littéraires, en coopérant à la publication des bons livres. Il pressa beaucoup son ami Jean Trithème, abbé de Spanheim, de publier les deux grandes ouvrages : *De scriptoribus ecclesiasticis* et le *Catalogue des hommes illustres d'Allemagne.* Le premier de ces livres fut imprimé à Bâle en 1494, avec une lettre préliminaire intitulée : *Docto ac præstanti viro domino Joanni de Amerbach in artibus liberalibus Parisiensi magistro; frater Johannes de Lapide, monachus ordinis carthusiensis, sacrarum litterarum humilis et indignus ejusdem studii professor, plurimam in Domino salutem optat*, etc. *Ex Carthusia Basileæ V calend. septembris 1494.* Cf. Hain, *Repertorium*, n. 15613. Jean Amerbach profita du voisinage de son ancien maître pour l'engager à s'intéresser aux éditions patristiques qu'il voulait imprimer. Heynlin consentit à revoir ces œuvres autant que l'observance claustrale le lui permettait. C'est ainsi que le célèbre imprimeur put faire paraître en 1489 le *Psalmorum explanatio* de saint Augustin; en 1490, le *De civitate Dei, De Trinitate, De animæ quantitate*, in-fol.; en 1491, le commentaire de Cassiodore sur les Psaumes; en 1492, le *Consolatorium theologicum* de Jean de Dombach et les œuvres de saint Ambroise, en 3 tomes in-fol., cf. Hain, *op. cit.*, n. 896; en 1493, les lettres de saint Augustin, in-fol., le *De compunctione cordis*, ainsi que plusieurs autres opuscules de saint Jean Chrysostome. Cf. Hain, *op. cit.*, n. 5044-5047, 2088. L'édition des œuvres complètes de saint Augustin publiée aussi par Amerbach, en 1506, en 9 in-fol., renferme les traités revus et corrigés par J. Heynlin. Le continuateur de la Chronique de la chartreuse de Bâle, dom Georges Zimmermann, entré au noviciat treize ans après la mort de Heynlin, assure que celui-ci coopéra également à l'édition de la Bible et à la publication des œuvres de saint Grégoire le Grand et de saint Jérôme faites aussi à Bâle par Jean Amerbach. C'est dans ces occupations avantageuses à l'Église et à la science que dom Jean Heynlin termina pieusement sa vie, le 12 mars 1496.

Ses commentaires sur tous les livres d'Aristote, sur la logique de Porphyre et les explications sur les livres des principes de Gilbert de la Porrée furent publiés par Jean de Amerbach, à Bâle, in-fol., s. d., certainement avant la mort de Heynlin, cf. Hain, n. 9919 et 13300, puisque Sébastien Brant lui adressa une poésie : *De logica per eum explanata.* Le commentaire sur les quatre livres *De amina* d'Aristote se trouve manuscrit à la bibliothèque de l'université de Bâle, *X, II, 20, F. VIII, 9, F. VII, II; Expositio prologorum biblicorum Parisiis habita; Forma tractandi tres priores libros Sententiarum; Quæstiones Sorbonicæ sub* (Jo. de Lapide) *et ab eodem disputatæ, maxime de pænitentia; Ejusdem præfationes initio librorum aut disputationum :* recueil ms. in-4° conservé dans la susdite bibliothèque, *A. VII. 13;* cinq volumes de *Sermons*, mss in-4°, sont aussi à la bibliothèque de Bâle : *A. VII, 8-12; Epistola ad Jo. Hochberg, Ecclesiæ Badensis cantorem, de qualitate sacerdotis*, ms., *ibid.*, *A. V. 26; Quæstiones theologiæ et expectatoriæ variæ sub et ab eodem doctore Parisiis disputatæ*, etc., ms. in-fol., *ibid.*, *A. VI, 12; Orationes duæ, una in promotione doctorum theologiæ, altera in promotione magistrorum habita*, ms. in-4°, *ibid.*, *F. IX, 5; Sermones de conceptione beatæ Mariæ*, mss à la bibliothèque de la reine Christine de Suède, au Vatican, n. *82*. Cf. Migne, *Dictionnaire des manuscrits*, t. II, col. 1225. Dom Jean Heynlin a écrit, selon Trithème, *De conceptione immaculatæ Virginis*, mais on ne sait pas au juste quel nom donner à ce travail. Le R. P. Baglioni dit que c'est un livre. Cf. *Dilucidazione cronol. dell'imm. concezione*, Florence, 1852, p. 264, n. 31. Il est plus probable qu'il s'agit des *Sermons* indiqués plus haut et de cette *Præmonitio fratris Joannis de Lapide cartusiensis... circa sermones de conceptione gloriosæ*

Virginis Mariæ per quemdam Meffreth nuncupatum collectos desl irans quid in hac materia sentiendum ac tenendum sit, cf. *Sermones Meffret*, édit. de Nicolas Kessler, Bâle, 1488, t. III; Hain, *Repertorium*, n. 11006. On regrette la perte de plusieurs ouvrages de Heynlin signalés par Trithène et les bibliographes allemands, parmi lesquels se trouvaient un *Sommaire de la Passion*, un livre traitant *des qualités du bon prêtre*, un recueil de lettres, etc. Un traité de Heynlin fort utile aux prêtres, intitulé : *Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurrentium*, eut un grand succès aux XVe et XVIe siècles. Il y eut six éditions in-4° ou in-8°, s. l. n. d., dont cinq indiquées par M. Hain, *op. cit.*, n. 9899-9903, et une autre, in-4°, notée dans le catalogue 98e, du libraire de Munich, Rosenthal, n. 1130; viennent ensuite les éditions antérieures à 1501, enregistrées par Hain, n. 9904-9918, avec les suivantes : Cologne, Quentell, 1501, 1504, 1506, et Jean Landen, 1506; Paris, 1502, 1508, s. d. (1510?), 1514, 1521, 1659; Venise, 1513, 1516; Cracovie, 1519; Strasbourg, 1520; Tolède, 1527; Dillingen, 1558, 1559; Bologne, 1566; Brescia, 1567; Constance, 1596, 1598; Padoue, 1599; enfin, il convient de rapporter tout le titre de l'édition faite, en 1498, à Périgueux, qui paraît avoir été le premier ouvrage imprimé dans cette ville : *Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurrentium per venerabilem patrem dominum Johannem de Lapide, doctorem theologum Parisiensem, ordinis cartusiensis, ex sacrorum canonum probatorumque doctorum sententiis diligenter collectum. Impressum Petragoricensis per magistrum Johannem Carant, 1498*, in-8°, caractères gothiques, gravure xylographique. Cette rarissime édition a échappé aux recherches de M. Hain. Le P. Possevin, traitant de J. Heynlin (*de Lapide*) dans son *Apparatus sacer*, dit que ce docteur écrivit aussi des ouvrages concernant les humanités ou les belles-lettres. Voici quelques titres : *Introductorium grammaticæ*, inédit; *Dialogus de arte punctuandi*, publié plusieurs fois, cf. Panzer, *Annales*, t. I, p. 296, 297, 478; t. II, p. 218, 216; t. IV, p. 135, 222; t. IX, p. 223; *Gasparini Barzizii Pergamensis epistolarum opus*, imprimé au moins douze fois, cf. Hain, n. 2668-2679; *Laurentii Vallæ elegantiæ linguæ latinæ*, imprimé plusieurs fois à Paris et à Cologne; l'Abrégé de Tite-Live, la conjuration de Catilina de Salluste, les œuvres de Térence, de Virgile, de Cicéron et des autres auteurs classiques imprimés en la maison de Sorbonne. Cf. Auguste Bernard, *De l'origine et des débuts de l'imprimerie en Europe*, IIe partie, Paris, 1853; Taillandier, *Résumé historique de l'introduction de l'imprimerie à Paris*, Paris, 1837; Alfred Franklin, *La Sorbonne, ses origines, sa bibliothèque, les débuts de l'imprimerie à Paris*, 2e édition, Paris, 1875, et tous les auteurs qui traitent de l'établissement des premiers imprimeurs dans la maison de Sorbonne, à Paris.

Jean Heynlin, comme beaucoup d'autres savants de son époque, fut consulté au sujet d'un aérolithe qui, le 7 novembre 1492, tomba près d'Ensisheim, en Alsace. Il rédigea une dissertation intitulée : *Conclusiones aut propositiones physicales de lapide insigni, pondere duorum centenariorum cum dimidio, qui 7 id. nov. 1492 ex nubibus magno cum fragore prope Ensisheim, oppidum Suntgoyæ Alsatiæ superioris, decidit et dein effossus in ejusdem oppidi templo catena in locum sublimem suspensus est.* Dans cette étude, Heynlin réunit les hypothèses qui pourraient éclaicir cet événement, mais il paraît qu'aucun des savants consultés ne satisfit l'attente du peuple, puisque l'on voit encore l'inscription placée sur l'aérolithe ainsi formulée : *De hoc lapide multi multa, omnes aliquid, nemo satis.* La dissertation de Heynlin semble avoir été imprimée. Cf. *Athenas Rauricas* et la *Biographie universelle* de Michaud, au mot *Pierre* (Jean de la Pierre).

Sébastien Brant, ami de Heynlin, écrivit, en son honneur, des poésies dévotes et un petit poème sur saint Bruno et l'ordre des chartreux, et à l'occasion de sa mort, il composa une élégie qui a été publiée dans le recueil de ses *Varia carmina*, Bâle, 1498.

De vita, conversatione, scriptis et obitu domini Joannis de Lapide, sacræ paginæ doctoris : c'est le c. IV de la continuation de la Chronique de la chartreuse de Bâle par dom Georges Zimmermann, publiée par MM. Vischer et Stern, *Basler Chroniken herausgegeben von der historischen Gesselschaft in Basel*, etc., Leipzig, 1872; *Die Reformations Chronik des Karthäusers Georg*, etc., Bâle, 1849; F. Fischer, *J. Heynlin, gennant a Lapide; akademischer Vortrag*, in-8°, Bâle, 1851; *Une visite à la bibliothèque de l'université de Bâle, par un bibliophile lyonnais*, Lyon, 1880; Nicklès, *La chartreuse du Val Sainte-Marguerite à Bâle*, in-8°, Porrentruy, 1903; Trithemius, Sienlerus, Possevin, Petrejus, dans la *Bibliotheca cartusiana;* Morozzo, *Theatrum chronol. S. ord. cartus.;* Le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.*, t. I; Félibien et Lobineau, *Histoire de la ville de Paris*, Paris, 1725, t. II; Gabourd, *Histoire de Paris*, Paris, 1864, t. II; *Biographie universelle* de Michaud et la *Biographie générale* de Didot, aux mots *Fichet, Pierre (Jean)* et *Gering (Ulric)*; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 2003; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XII, p. 379; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VIII, p. 36-37; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1907, t. IV, p. 162-165 (sous le nom de Jean de la Pierre); Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1027-1030.

S. AUTORE.

HICÈTES. A la suite des hérésies dont il avait emprunté la liste à saint Épiphane, et avant d'énumérer celles dont il eut une connaissance personnelle parce qu'elles lui étaient contemporaines, saint Jean Damascène, puisant à une autre source, signale celle des hicètes, ἱκέται. *Hær.*, LXXXVII, *P. G.*, t. XCIV, col. 756. C'étaient, dit-il, des moines, d'ailleurs orthodoxes, qui avaient pour habitude de danser et de chanter avec des moniales, dans le but d'imiter le chœur formé par Moïse et Marie après le passage de la mer Rouge. Exod., XV, 1, 20, 21. Mais dans ce cas, ce n'est point hicètes qu'ils auraient dû s'appeler, car ἱκέται, de ἱκετεύω, signifie prier, supplier; ils auraient dû s'appeler plutôt χορευταί, danseurs, ou ψάλται, chanteurs. Le mot ἱκέται évoque bien mieux le souvenir de la secte des massaliens ou euchites. Quoi qu'il en soit, l'unique caractéristique qu'en donne saint Jean Damascène ne justifie pas l'inscription des hicètes au nombre des hérétiques; elle marque simplement un usage fort peu recommandable et fort dangereux au point de vue moral, que l'exemple de Moïse ne saurait suffire à justifier, surtout parmi les moines. L'existence de ces hicètes est postérieure à l'empereur Marcien (450-457) et antérieure à l'empereur Héraclius (610-641).

S. Jean Damascène, *Hær.*, LXXXVII, *P. G.*, t. XCIV, col. 756; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 759, au mot *Hélicites;* Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1878-1882, t. III, p. 23.

G. BAREILLE.

HICKEY (Hiquæus) Antoine, frère mineur réformé, originaire de la baronnie d'Island dans le comté de Clare en Irlande, naquit en 1586. Le 1er novembre 1607, il revêtait l'habit religieux au collège irlandais de Saint-Antoine à Louvain, où il trouva comme maîtres Hugues Mac Bhaird, Wardeus et Hugues Mac Caghwell, Cavellus. A son tour il professa la théologie à Louvain et à Cologne. Il enseignait dans cette ville en 1619, quand son célèbre compatriote, Wadding, le demanda à son ministre général pour l'aider dans les travaux qu'il se proposait d'entreprendre. Hickey se rendit à Rome, où, au couvent de Saint-Pierre in Montorio d'abord, puis au collège de Saint-Isidore, il collabora fidèlement avec son savant ami, qui nous a laissé de

lui ce bel éloge : *Nullus eo affabilior, nullus humilior, nullus in studiis magis assiduus. Per menses integros hærebat domi, per diem universum vel studebat, vel orabat.* Son premier ouvrage fut une apologie de sa famille religieuse : *Nitela franciscanæ religionis et abstersio sordium quibus eam conspurcare frustra tentavit Abrahamus Bzovius*, in-4°, Lyon, 1627, publiée sous le nom de Dermitius Thadæus, qu'il portait avant son entrée en religion. Quand Wadding entreprit l'édition complète des œuvres de Duns Scot, le P. Hickey reçut pour sa part le soin de préparer les *Commentaires sur le IVᵉ livre des Sentences.* Ils forment 3 in-fol., t. VIII-X, de l'édition de Lyon, 1639. En faisant ce travail il conçut le projet d'écrire de semblables commentaires sur les trois premiers livres, *ut plane et solide ex conciliis et sanctis Patribus Scoti doctrinam corroboraret, et impugnantium rationibus satisfaceret*, dit encore Wadding. Il commença par le IIIᵉ livre, mais n'alla pas au delà de la VIᵉ distinction, prévenu par la mort, le 26 juin 1641. Son maître le fit ensevelir dans l'église de Saint-Isidore, auprès de Mac Caghwell, et plaça sur sa tombe une épitaphe *socio gratissimo et amico optimo.* Il promettait de publier ses écrits inédits sur le IIIᵉ livre des *Sentences*, ainsi que des *Responsiones ad pleraque dubia moralia et ascetica.* Le P. Hickey laissait encore un travail *De stigmatibus sanctæ Catharinæ Senensis*, adressé aux cardinaux de la S. C. des Rites, et un ouvrage, qualifié par Maracci *opus insigne atque omnibus numeris absolutum*, dans lequel il traitait *De conceptione immaculata B. Virginis Mariæ.* On conserve au couvent de Dublin plusieurs lettres originales du P. Hickey, relatives aux affaires d'Irlande, car son pays lui demeura toujours cher, et il avait rêvé d'écrire une histoire critique de son île natale en collaboration avec plusieurs savants compatriotes. Quand il mourut, il était définiteur général de son ordre, dignité que lui avait conférée le chapitre tenu à Rome, en 1639.

Wadding et Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Hippolyte Maracci, *Bibliotheca Mariana*, Rome, 1648; *The catholic encyclopedia*, New York, 1910.

P. Édouard d'Alençon.

HIÉRACAS ou **HIÉRAX,** hérétique du temps de Dioclétien, chef de la secte des hiéracites.

1° *Le personnage.* — C'est surtout à saint Épiphane, *Hær.*, LXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 172-184, qu'on doit la plupart des renseignements sur la personne et les erreurs de ce chef de secte. Hiéracas était né à Léontopolis, en Égypte, dans la seconde moitié du IIIᵉ siècle. Il était médecin de profession; sa culture littéraire et scientifique était très étendue ; il étudia même l'astronomie et la magie. Il savait la Bible par cœur et avait commenté le commencement du livre de la Genèse. Jusqu'à l'âge de quatre-vingt-dix ans, il ne cessa d'écrire et composa des psaumes ou des cantiques, que devaient chanter ses partisans. Homme d'une très grande austérité et orateur à l'éloquence persuasive, il fit beaucoup de prosélytes, qui prirent son nom.

Il est regrettable que ses ouvrages soient perdus, surtout son Hexaméron, car ils auraient permis de se faire une idée exacte de son exégèse et de sa doctrine. Un simple mot de saint Épiphane donne à penser qu'il interpréta la Genèse d'une manière allégorique : il l'accuse, en effet, d'avoir nié la réalité du paradis terrestre, mais sans dire pourquoi. On en est donc réduit aux conjectures. Voulait-il, en niant cette réalité, écarter toute objection contre l'idée qu'il se faisait du mariage, puisque c'est au paradis terrestre que Dieu a institué l'union de l'homme et de la femme? N'était-il pas plutôt influencé par la théorie gnostique de la matière, considérée comme essentiellement mauvaise et source du mal? Ceci expliquerait son interprétation allégorique du paradis, lequel ne serait autre que le séjour du monde des esprits, d'où les anges tombèrent pour s'être trop épris de la matière; et cela cadrerait avec son ascétisme et sa négation de la résurrection du corps; car il n'admettait que la résurrection spirituelle de l'âme, le corps n'étant qu'une prison dont l'âme est délivrée par la mort, et la résurrection du corps ressemblant à un nouvel emprisonnement de l'âme. Mais s'il en est ainsi, Hiéracas devrait être rangé parmi les encratites gnostiques.

On ne saurait le confondre avec le personnage nommé Hiérax, signalé comme l'un des douze disciples de Manès, par Pierre de Sicile, qui vivait au IXᵉ siècle, *Hist. Manich.*, 16, *P. G.*, t. CIV, col. 1265; ce témoignage est trop tardif pour permettre de faire de l'Égyptien Hiéracas un manichéen. Les auteurs les plus rapprochés de l'époque où parut et se développa le manichéisme, nomment bien trois disciples de Manès, mais aucun d'eux ne s'appelle Hiérax. Du reste, saint Épiphane, qui a soin de relier entre elles les hérésies dont il parle, ne marque aucune connexion entre celle des hiéracites et celle des manichéens, qui la précède dans son traité.

2° *Ses erreurs.* — L'enseignement d'Hiéracas contenait quelques erreurs, commandées, semble-t-il, par la conception gnostique de la matière qui est au fond de son système : telle, par exemple, la condamnation du mariage. L'Ancien Testament, observait-il, enseigne la crainte de Dieu et réprouve l'envie, la concupiscence, l'injustice, etc. Qu'est venu enseigner de nouveau le Christ, sinon la continence, la chasteté, la virginité? C'est là, selon l'apôtre, *la sainteté, sans laquelle personne ne verra le Seigneur.* Heb., XII, 14. Dans la parabole évangélique des dix vierges, si les unes sont sages et les autres folles, toutes du moins sont vierges. Le mariage dès lors n'a plus sa raison d'être; simplement autorisé dans l'ancienne loi, c'est un état d'imperfection supprimé désormais par l'Évangile. On lui objectait le mot de saint Paul : *honorabile connubium in omnibus.* Heb., XIII, 4. Hiéracas répond : J'en appelle à ce que le même apôtre dit plus loin : *Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi*, I Cor., VII, 7, c'est-à-dire célibataires. Paul ne tolère le mariage que comme un moindre mal, en vue d'éviter la fornication. En conséquence, Hiéracas n'admettait au nombre de ses partisans que des célibataires ou des veufs, des vierges ou des veuves. Remarquons qu'il acceptait l'attribution à saint Paul de l'Épître aux Hébreux et qu'il trouvait dans son exemplaire cette Épître avant les Épîtres aux Corinthiens. Il recevait aussi les Pastorales de saint Paul, bien qu'on ne voie pas comment il pouvait en concilier certains passages, tels que I Tim., IV, 2, avec sa propre doctrine. Il s'appuyait notamment sur le passage où il est dit que les femmes doivent se parer de bonnes œuvres, I Tim., II, 10, pour exclure du royaume des cieux les petits enfants, parce qu'ils ne sauraient le mériter par quelque action personnelle dans la lutte contre le mal ou dans la pratique du bien. En outre, il niait, comme nous l'avons déjà dit, la résurrection des corps, et n'admettait qu'une résurrection spirituelle, celle des âmes.

Sur la Trinité, au dire de saint Épiphane, Hiéracas aurait eu une doctrine conforme à celle de l'Église, mais il ne peut s'agir là que de ce qui concerne le Père et le Fils. Et pourtant saint Épiphane signale ailleurs, *Hær.*, LXIX, 7, une lettre d'Arius, également citée par saint Athanase et saint Hilaire de Poitiers, dans laquelle Arius, opposant sa doctrine à celle de Valentin, de Manès, de Sabellius et d'Hiéracas, déjà réprouvés par l'Église, soutenait l'orthodoxie de sa foi : *Nec sicut Hieracas, lucernam de lucerna, vel lampadem in duas partes.* S. Hilaire, *De Trinitate*, IV, 12 ; VI, 5, *P. L.*, t. X, col. 105, 160. A vrai dire, la formule d'Hiéracas

quoique condamnée par saint Alexandre d'Alexandrie, était susceptible d'une interprétation orthodoxe. Mais Arius, très habilement, ne tenant compte que de la condamnation, en profitait pour décrier le symbole de Nicée, où il est dit du Fils qu'il est lumière de lumière. *Ut fidei hujus* (celle de Nicée) *intelligentia averteretur, Hieracæ lampas vel lucerna ad crimen confitendi ex lumine luminis objecta est,* comme le remarque saint Hilaire. *De Trinitate*, vi, 12, col. 166.

Quoi qu'il en soit, Hiéracas se trompa sûrement sur la personne du Saint-Esprit. S'appuyant sur un passage du livre apocryphe de l'*Ascension d'Isaïe*, où il est dit que Dieu, dans le septième ciel, est entouré de deux personnes, celle du Fils et celle du Saint-Esprit qui a parlé par les prophètes, il en concluait que cet Esprit, *qui prie pour nous par des gémissements ineffables*, Rom., viii, 26, n'était autre que Melchisédech, *qui est devenu semblable au Fils de Dieu, et demeure prêtre pour toujours.* Heb., vii, 3.

3° *La secte des hiéracites.* — On comprend que, par l'austérité de sa vie beaucoup plus encore que par sa science, Hiéracas en ait imposé à ceux qui voulaient faire profession d'un ascétisme rigoureux. Le nombre en était grand en Égypte; de là, la formation de la secte des hiéracites. Ceux-ci, à l'exemple de leur maître, entendaient mener une vie d'ascètes et se priver de la chair de toutes sortes d'animaux; chez la plupart, ce fut une imitation réelle et effective; chez d'autres, ce ne fut qu'une feinte. Ils cherchèrent à faire des recrues parmi les solitaires d'Égypte. L'un d'eux se rendit au désert près de saint Macaire et menaçait d'ébranler la foi des moines par ses arguments spécieux. Macaire avait beau répliquer, c'était sans succès, car l'hérétique éludait habilement ses réponses et soulevait toujours quelque nouvelle difficulté. De guerre lasse et pour en finir avec un adversaire aussi dangereux, il lui proposa, comme moyen péremptoire de savoir qui avait raison, de tenter l'épreuve de la résurrection d'un mort. L'hérétique accepta, à la condition que Macaire essayât le premier. Macaire se mit donc en prières et ressuscita réellement un mort. Le disciple d'Hiéracas n'en demanda pas davantage et s'enfuit pour toujours. Le récit de ce miracle a été conservé par Rufin, *Vita Patrum*, 28, *P. L.*, t. xxi, col. 452; par Palladius, *Hist. lausiaca*, 19, *P. G.*, t. xxxiv, col. 1049; par Sozomène, *H. E.*, iii, 14, *P. G.*, t. lxvii, col. 1069; et par Cassien, *Collat.*, xv, 3, *P. L.*, t. xlix, col. 996-998. Que la secte des hiéracites ait été combattue par la parole et par la plume, on ne pourrait s'en étonner; mais nous n'en possédons point de preuve positive. Seul, l'auteur du *Prædestinatus*, 47, *P. L.*, t. liii, col. 607, affirme qu'un certain Aphrodisius, évêque de l'Hellespont, personnage d'ailleurs inconnu, aurait écrit contre eux; mais il n'y a pas d'apparence, comme l'a remarqué Tillemont, *Mémoires*, t. iv, p. 413, que leur secte se soit étendue jusqu'aux bords de la mer Noire; en tout cas, elle n'a guère laissé de trace dans l'histoire.

S. Épiphane, *Hær.*, lxvii, *P. G.*, t. xlii, col. 172-184; S. Augustin, *De hær.*, 47, *P. L.*, t. xlii, col. 38-39.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. iii, p. 73; t. iv, p. 411-413; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1869, t. v, p. 597; t. vi, p. 403-404; Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, Leipzig, 1762, t. i, p. 815-823; Néander, *Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche*, 4e édit., Gotha, 1864, t. ii, p. 488-492; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898-1899, t. i, p. 292-293; *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. ii, p. 215-216; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847 t. i, p. 777-778; *Kirchenlexikon*, t. v, col. 2005-2006; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. iii, p. 24-25; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. i, col. 2143.

G. Bareille.

HIÉRARCHIE. — I. Notion. II. Origines. III. Démonstration de son existence. IV. Exposition et réfutation des erreurs contraires. V. La hiérarchie de l'Église est monarchique. VI. Développement de la hiérarchie ecclésiastique.

I. Notion. — Dans son acception la plus générale, la hiérarchie est la répartition de l'autorité dans un ordre subordonné et pour un but déterminé. Cette définition s'applique à la société civile, comme à la société religieuse. Ainsi, on parle, dans l'ordre civil, de la hiérarchie administrative, judiciaire, militaire, etc.

Néanmoins, d'après sa désignation étymologique, le terme hiérarchie, ἀρχὴ ἱερά, s'adapte d'une façon spéciale à l'ordre divin et ecclésiastique. C'est ainsi que la définit le pseudo-Denys l'Aréopagite : « La hiérarchie est, d'après nous, une ordination sacrée, science et opération, à reproduire, autant que possible, la déiformité, et à monter, en proportion des illustrations divinement infuses, jusqu'à l'imitation de la divinité. » *Hiérarchie céleste*, c. iii, § 1, trad. de l'abbé J. Dulac, Paris, 1865; *P. G.*, t. iii, col. 164. Comme conséquence, il explique de quelle manière la notion véritable de la hiérarchie requiert la subordination des êtres qui la composent. Il indique les fonctions diverses qui leur sont attribuées dans la purification, dans l'illumination, dans la perfection, dans l'union avec Dieu.

Au point de vue ecclésiastique, la hiérarchie peut être considérée *objectivement* et *subjectivement*. Objectivement, la hiérarchie n'est pas seulement un principat sacré : c'est plutôt la surveillance et l'administration des choses sacrées : ἡ τῶν ἱερῶν ἀρχή. Subjectivement, c'est la série des personnes sacrées, ayant la mission coordonnée de diriger vers sa fin surnaturelle la société chrétienne. Comme nous le démontrerons plus loin, la hiérarchie ecclésiastique est constituée en trois degrés, l'épiscopat, le sacerdoce, le diaconat.

Il ne faut pas cependant conclure de cette triple désignation, que cette hiérarchie est multiple. Ce serait une grave erreur. La hiérarchie établie par Jésus-Christ pour régir la société spirituelle est *une*.

La plénitude du pouvoir repose sur la tête du pontife romain, vicaire visible du divin Maître, l'évêque des évêques. Sont aussi d'institution divine, participent au triple pouvoir de sanctifier, d'instruire et de gouverner, les évêques placés sous la direction du pape. Enfin, en vertu de l'ordre reçu, les ministres inférieurs qui ferment la ligne hiérarchique possèdent, du moins, *in actu primo*, *in habilitate*, les autres pouvoirs spirituels. Quoique la collation des saints ordres soit le privilège exclusif de l'épiscopat, néanmoins, un simple prêtre, autorisé par le souverain pontife, peut conférer les ordres mineurs, le sous-diaconat, et certains auteurs ajoutent même, le diaconat. Il peut de même conférer le sacrement de la confirmation, qui n'est régulièrement administré que par l'évêque.

Cette unité de la puissance hiérarchique, confiée éminemment au pape, se manifeste non seulement dans la communication du pouvoir de conférer les ordres que le successeur de Pierre peut faire aux clercs inférieurs, mais encore et d'une manière plus accentuée, dans la participation, parfois très large, au gouvernement ecclésiastique qu'il accorde aux clercs inférieurs. Le divin fondateur de l'Église a concentré tout pouvoir juridictionnel aux mains de saint Pierre et de ses successeurs, et il n'en a rattaché aucun, d'une façon précise et déterminée, aux deux autres ordres hiérarchiques, sacerdoce et diaconat. Il en résulte qu'il y a des évêques, des prêtres, des diacres ne possédant aucune juridiction. Néanmoins, en vertu du sacrement de l'ordre qu'ils ont reçu, ils sont tous aptes à recevoir communication du pouvoir juridictionnel.

Le souverain pontife est juge de l'étendue plus ou moins large dont il les en fera bénéficier, suivant les circonstances. Aux évêques, dont le pouvoir est ordinaire, il assignera telle portion de la vigne du Seigneur qu'il jugera convenable de leur attribuer. Il déléguera aux autres membres de la hiérarchie les pouvoirs opportuns. Ainsi, un diacre pourra être supérieur à un prêtre, même à un évêque, en vertu du pouvoir juridictionnel que le chef de l'Église lui aura conféré. Aujourd'hui, les cardinaux, prêtres et diacres, de l'Église romaine, sont au-dessus des évêques, bien qu'ils ne possèdent ni le caractère ni le pouvoir épiscopal.

Il en est de même du pouvoir doctrinal conféré au chef de l'Église. Les membres inférieurs de la hiérarchie n'ont ni l'autorité ni le droit d'enseigner la doctrine, qu'à condition de rester unis au siège apostolique. Le sacrement de l'ordre leur confère bien l'aptitude radicale à devenir les hérauts de l'Évangile, mais ils doivent recevoir du pape ou de l'évêque la mission et le droit de prendre la parole dans la société des fidèles. Ainsi le pape peut inviter un prêtre, un diacre à siéger dans un concile et à y donner son suffrage même en matière de foi. Un évêque peut se faire remplacer dans un concile par un prêtre ordinaire.

La hiérarchie ecclésiastique établie par Notre-Seigneur est donc à la fois une et trine, à l'image de l'auguste Trinité. C'est un fleuve, dont les eaux, jaillissant d'une même source, se répartissent en trois canaux qui sillonneront le monde entier dans tous les moments de la durée. Le sacrement de l'ordre est la base essentielle de cette institution divine, une et non multiple. Il confère au souverain pontife le pouvoir *expeditus*, législatif, judiciaire et coercitif. Comme aucune précision n'a été formulée dans l'Évangile pour la juridiction à attribuer aux autres membres, le chef souverain de l'Église en fait la répartition.

Bref, la hiérarchie se définit : *Ordo sacrarum in Ecclesia personarum quibus sacræ alicujus functionis ex officio exercendæ potestas committitur*. Les *Conférences d'Angers* disent de même : « La hiérarchie est une principauté ou magistrature spirituelle, composée de divers ordres de ministres, subordonnés les uns aux autres, que Jésus-Christ a instituée pour le gouvernement et le service de son Église. » Conf. I, q. II, édit. de 1830, p. 14.

Le *Codex juris canonici* pose très clairement l'existence et les degrés de la hiérarchie ecclésiastique, en disant des clercs : *Non sunt omnes in eodem gradu, sed inter eos sacra hierarchia est in qua alii aliis subordinantur. Ex divina institutione, sacra hierarchia ratione ordinis constat episcopis, presbyteris et ministris ; ratione jurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato ; ex Ecclesiæ autem institutione alii quoque gradus accessere*. Can. 108, § 2, 3.

II. Origines. — Divers systèmes ont été formulés pour rendre raison du développement historique de la hiérarchie ecclésiastique, dès le début du christianisme. Un premier système prétend que la hiérarchie nouvelle prit pour cadre les institutions judaïques. Un second veut que l'organisation cultuelle des Romains ait servi de base à son expansion. Un troisième enfin trouve, dans la manière dont elle s'est répandue, les éléments qui appartiennent aux deux organisations, judaïque et romaine.

1er système. — La législation juive comptait, en effet, une hiérarchie composée du grand-prêtre, des prêtres et des lévites. Ces titres et les fonctions de ces ministres étaient déterminés par la loi mosaïque. Depuis le retour de la captivité de Babylone, chaque localité possédait sa synagogue, ou lieu de la prière et de l'enseignement des scribes. La nation avait aussi son sanhédrin, ou grand conseil, qui siégeait dans la capitale, à Jérusalem. En outre, un sanhédrin inférieur, composé de vingt-trois juges ou arbitres, était constitué dans les villes d'une certaine importance, même dans les provinces situées en dehors de la Judée. Enfin, un petit sanhédrin fonctionnait, pour l'administration de la justice, dans les moindres agglomérations. Le grand sanhédrin étendait sa juridiction sur tous les autres conseils. Le grand-prêtre le présidait. Les sanhédrins des villes importantes étaient placés sous la direction de maîtres ou rabbins, appelés plus tard *primati et didascali*. Après la ruine de Jérusalem, le titre de *patriarche* fut conféré au chef suprême de la nation établi à Tibériade. Parmi les primats, ou grands chefs provinciaux, ceux d'Antioche et d'Alexandrie auraient eu, prétend-on, une autorité plus considérable à raison du chiffre élevé de population juive que ces communautés comptaient.

Ce système hiérarchique aurait servi, en substance, de modèle à l'organisation des pouvoirs juridictionnels de la société chrétienne. Jésus-Christ, lui-même, en aurait posé les bases, en confiant autorité aux évêques, aux prêtres et aux diacres. Les Églises de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie continuèrent, sous le nouveau régime, à jouir du prestige qui leur était précédemment attribué. Aussi, concluent les partisans de ce système, l'organisation des Églises chrétiennes se fit d'après les grandes lignes de l'organisation de la Synagogue. La société mosaïque étant la préparation des institutions chrétiennes, rien d'étonnant que la hiérarchie nouvelle ait été calquée sur l'ancienne. C'est un fait providentiel.

Bacchini, *De ecclesiasticæ hierarchiæ originibus, Dissertatio;* Grotius, *In Act.*, VI ; Basnage, *Histoire des juifs*, l. VI, c. IV, § 10; Blanc, *Cours d'histoire ecclésiastique*, Paris, t. I, leçon XLVIII.

2e système. — L'évolution de la hiérarchie catholique a suivi les linéaments de l'organisation romaine. En effet, la constitution des Romains possédait un grand-pontife, *pontifex maximus*, qui avait la prééminence sur tous les autres ministres du culte national. En outre, il existe une grande similitude entre l'organisation politique de l'empire et celle des centres primitifs de la juridiction ecclésiastique. Les tableaux descriptifs rédigés depuis Constantin le démontrent. Les Romains avaient divisé l'univers conquis en provinces : le *præses provinciæ*, représentant de l'empereur, tenait tribunal dans les grandes cités, dites métropoles. Il recevait ses directions de Rome, centre de l'unité de tout l'empire.

Les partisans du premier système ne contestent pas le fait de l'adaptation des limites juridictionnelles de l'Église à celles des circonscriptions civiles. Néanmoins, ils maintiennent leur opinion, en établissant que la hiérarchie des sièges épiscopaux et des juridictions était empruntée à l'organisation religieuse hébraïque. Enfin, ils démontrent, en citant à l'appui des faits historiques, que l'Église ne se faisait pas une loi de s'astreindre à la ligne de démarcation politique des provinces de l'empire. Souvent les papes ont agi indépendamment de ces délimitations civiles, lorsque le bien des âmes et l'expansion évangélique en manifestaient la nécessité ou la convenance. Néanmoins, le sentiment contraire a prévalu.

Bennetis, *Privil. S. Petri*, t. IV, p. 107 ; Cabassut, *Notitia Eccles.*, dissert. XIV, *De prov. eccles.*, p. 51.

3e système. — Il tend à concilier les deux opinions précédentes, en utilisant leurs données, pour les fondre dans une unité harmonique. Il relève, dans le progrès de la hiérarchie chrétienne, l'influence des institutions *juives* et *romaines*, en proportions équivalentes.

Sans doute, les adhérents de cette opinion admettent, comme les précédents, que l'Église n'avait nul besoin, pour le succès de sa propagation, de s'adapter aux formes politiques des institutions profanes. L'assistance divine devait suppléer à toute faiblesse humaine. Néanmoins, l'action providentielle met fréquemment en jeu les causes secondes. Sous l'inspiration divine, les apôtres adoptèrent un type d'organisation ayant déjà fait ses preuves : ils tinrent compte de l'ordre de choses existant.

Ils empruntèrent à l'organisation mosaïque la pratique d'établissement de grands centres d'influence. Les sanhédrins, dont l'autorité dominait dans les grandes cités, leur servirent de modèle. Les évêques furent installés dans les agglomérations nombreuses, d'où leur prestige rayonnait sur les populations environnantes. Le centre d'unité évangélique succédait au centre d'unité mosaïque. Une nouvelle organisation était substituée simplement à l'ancienne, destinée à disparaître.

Par ailleurs, la circonscription romaine fournit les éléments géographiques de la hiérarchie chrétienne. Des prélats furent institués dans les chefs-lieux provinciaux, avec autorité de centraliser les églises d'un rang inférieur. C'étaient les églises-mères, les églises métropolitaines, installées sur le plan des chefs-lieux des provinces civiles. Ce fut au point que le concile d'Antioche, en l'an 341, établit en principe que les évêques d'une même province devaient reconnaître la prééminence de celui qui occupait le siège de la métropole. Canon 9. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I *b*, p. 717.

Les traditions pontificales antiques, citées par le pseudo-Isidore, confirment ces faits. Pierre, rapportent-elles, adopta la hiérarchie du culte païen. Il institua des *patriarches* et des *primats* dans les grandes villes où siégeaient les pontifes du paganisme, *primi flamines*, puis, dans les métropoles, des prélats appelés *archevêques*, à la place des *archi-flamines;* enfin, de simples évêques, dans les cités de moindre importance. Dans cet ordre d'idées, on érigea d'abord les trois patriarcats, dits métropoles royales, de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie; plus tard, ceux de Constantinople et de Jérusalem. Dans le cours des siècles, divers autres sièges épiscopaux ont ou obtenu ou usurpé le titre de *patriarcats*. Mais ces dénominations ne répondaient plus aux exigences de l'épanouissement de l'Église. Issues des contingences historiques, elles n'ont eu qu'une durée éphémère, une valeur nominale.

Eupoli, *Prælectiones juris ecclesiastici*, t. II, p. 206; Berardi, *Comment. in jus ecclesiasticum*, t. I, p. 102 sq.; Philipps, *Du droit ecclésiastique*, t. II, l. LXVIII, p. 18; Bianchi, *Della potesta e della politia della Chiesa*, t. IV, p. 17 sq.

Pour la mise au point de ce qu'il peut y avoir de vrai et d'historique dans ces trois systèmes, touchant l'organisation de la hiérarchie catholique et la formation des circonscriptions ecclésiastiques, voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 1-14; *Diction. d'arch. chrét. et de liturgie*, t. IV, col. 1212 sq. Cf. P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 114-121.

III. Démonstration de la hiérarchie catholique. — Nonobstant la réalité et le caractère imposant des considérations historiques et doctrinales que nous venons d'indiquer, les hérétiques ont effrontément nié l'existence de la hiérarchie catholique.

1° Méconnaissant la nature, l'action, le but final de l'institution hiérarchique de l'Église, les sectes protestantes ont prétendu qu'elle était *invisible*, comme l'Église elle-même. Elles oubliaient qu'elle avait pour objet l'instruction et la sanctification de l'homme; que ce dernier possède deux éléments constitutifs, le corps et l'âme, la matière et l'esprit, auxquels il fallait s'adresser. Par ailleurs, l'homme ne pénètre dans le domaine des connaissances que par le moyen d'organes sensibles, par l'étude des objets matériels. Aussi, les sacrements ne sont que les signes sensibles de la grâce invisible; la prédication n'est que le véhicule de la doctrine surnaturelle. Dans l'économie divine, tout est donc admirablement adapté à l'organisme humain. Il n'en est pas autrement de la hiérarchie chrétienne. Organisée pour régir les fidèles par la législation appropriée aux fins dernières, pour exercer la juridiction et ramener les délinquants dans la voie droite, elle ne pouvait être que visible à tous, de sorte qu'il soit plus difficile de l'ignorer que de la connaître.

Aussi Jésus-Christ a établi son Église sous la forme d'une société organisée : il l'appelle, *royaume*, *cité*, *bercail*, *vigne*, *lumière brillante*. Or un royaume exige un chef suprême qui concentre les forces dispersées, et les oriente vers le but. La cité implique la notion du gouverneur; le bercail appelle le pasteur conduisant le troupeau; la vigne a absolument besoin du vigneron, qui la cultive et la préserve; la lumière est placée sur le candélabre pour qu'elle puisse rayonner. Matth., V, 15; XX, 1; XIII, 11-44.

Jésus a conféré à ses apôtres le droit de parler, et a ordonné aux fidèles d'obéir : *Qui vos audit me audit; et qui vos spernit me spernit.* Luc., X, 16. Il y a donc dans l'Église, de par institution divine, une autorité ayant mission d'instruire et de régir les autres; des hommes préposés à la garde des clefs du ciel, chargés de diriger les brebis et les agneaux constituant le troupeau du Seigneur. Or là où se trouvent des chefs constitués en dignité, et des subordonnés tenus à la déférence, il y a hiérarchie.

Saint Paul ne fait que constater cette disposition divine, lorsqu'il écrit aux Corinthiens, I Cor., XII, 28 : Le Maître a institué dans son Église, d'abord les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les docteurs... Qui croira que tous dans l'Église sont apôtres? tous prophètes? tous docteurs? Dans sa lettre aux Éphésiens, IV, 11, il revient sur ce point, avec une insistance significative : « Il nous a donné des apôtres et aussi des prophètes et aussi des évangélistes, et enfin des pasteurs et des docteurs, afin de compléter le nombre des saints par l'œuvre de leur ministère achevant ainsi la formation du corps du Christ. »

2° Sans doute, au point de vue du salut, il n'existe aucune différence entre les membres de l'Église : tous sont appelés à la sanctification et à la glorification. Ainsi, Grecs et Romains, civilisés et barbares, hommes et enfants, vieillards et jeunes gens constituent le sacerdoce royal, l'héritage du Dieu rédempteur. Néanmoins cette société accuse des inégalités de situation, des différences de droits, des variétés de devoirs et de fonctions. L'enseignement des Pères et des docteurs n'a pas varié à ce sujet : ils ont unanimement admis les degrés hiérarchiques établis si clairement par le Christ. D'après eux, rien n'est si clair dans l'Évangile que les paroles établissant cette organisation, si ce n'est les termes formulant la présence réelle dans le sacrement de l'eucharistie. Les évêques ayant Pierre à leur tête, comme confirmateur de ses frères, comme gardien des clefs du ciel; les prêtres, appelés à exercer leur ministère de salut sous cette direction autorisée; enfin, les collaborateurs inférieurs, participant au sacrement de l'ordre, voilà la doctrine immuablement enseignée.

Dans sa session XXIIIe, c. IV, can. 6, le concile de Trente a défini cet enseignement et frappé d'anathème le système des novateurs : *Si quis dixerit, in Ecclesia catholica, non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et*

ministris, anathema sit. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 966.

De nos jours, le concile du Vatican a solennellement proclamé la doctrine traditionnelle, par l'organe de Pie IX, s'énonçant dans la constitution *Pastor æternus*, promulguée le 18 juillet 1870. *Ibid.*, n. 1821.

3° Comme conséquence immédiate de cet exposé de principe, on voit ce qu'il faut penser du système amorphe des anabaptistes, quakers et séparatistes. Ils admettent la convenance, l'utilité même, de la hiérarchie, ainsi établie dans l'Église catholique. Mais ils ne veulent pas en admettre la *nécessité*. Ils font abstraction des propositions impératives consignées dans les saintes Écritures, de l'interprétation traditionnelle, inaltérablement reproduite dans l'enseignement public de l'Église.

En fait, ils oublient que les passions humaines, toujours impatientes du joug, ont continuellement besoin d'être soumises au frein, à une puissante autorité qui les maîtrise et les rappelle à la ligne du devoir. Ces considérations seront mises en plus grand relief dans la réfutation des erreurs suivantes.

IV. Exposition et réfutation des erreurs. — Les erreurs contraires à la hiérarchie catholique peuvent se ranger sous cinq titres.

Il y a des sectes protestantes qui rejettent la distinction des clercs et des laïques : elles réclament parité entre eux.

D'après les protestants, le Christ n'a pas établi un sacerdoce distinct et visible : tous les fidèles sont prêtres en vertu de leur baptême. Ils peuvent prêcher, consacrer, administrer tous les sacrements. Seulement ils ne sauraient exercer ces pouvoirs qu'en vertu de la délégation populaire, indispensable à l'exercice de leur juridiction, comme à leur élection. Selon ce concept, le système démocratique est en vigueur dans l'Église.

En retour, certains schismatiques admettent l'institution hiérarchique; mais ils nient obstinément que la primauté de juridiction ait été conférée à saint Pierre et à ses successeurs.

Les partisans de Richer, de Fébronius, *De statu Ecclesiæ*, § 5, 6, admettent l'institution hiérarchique et l'établissement de la primauté. Seulement, ils ne veulent pas que Pierre, le collège des apôtres et le corps épiscopal soient les dépositaires de l'autorité suprême. D'après eux aussi, le bénéficiaire direct, immédiat du pouvoir spirituel, c'est la société des fidèles, transmettant aux papes et aux évêques délégation juridictionnelle.

De l'énoncé de ce système à son adoption par les régaliens, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite franchi. Les régalistes proclament en effet la subordination du pouvoir spirituel à la souveraineté civile.

Enfin, quelques hérétiques appliquent un système d'évolution historique à l'établissement de la hiérarchie dans l'Église.

1° *Différence entre clercs et fidèles.* — 1. Comment expliquer autrement l'acte de Jésus-Christ, faisant choix de douze apôtres parmi tous ses disciples et leur disant : Allez aux brebis d'Israël; prêchez-leur le royaume de Dieu : ce que vous avez gratuitement reçu, donnez-le gratuitement? Matth., x, 1; Marc., III, 13; Luc., VI, 13. Saint Pierre proclame à son tour qu'il a reçu mission d'instruire le peuple : *Præcepit nobis prædicare populo et testificari*, etc. Act., x, 41. Saint Paul explique la différence entre apôtres et peuples, par la comparaison des membres du corps humain, parmi lesquels existe une subordination parfaite pour le bien de tout l'organisme. I Cor., XII, 12-30. Voir col. 225-226. Il est inutile de répéter les textes cités plus haut, affirmant le caractère hiérarchique de l'Église catholique.

2. Les Constitutions apostoliques formulent énergiquement cette règle, l. II, c. XL : *Neque æquum est, o episcope, ut tu qui caput es, assentiaris caudæ, id est, laico, sed Deo soli.* Elles continuent en précisant la situation : « Il t'appartient de diriger tes subordonnés et de ne pas te laisser dominer par eux. De droit naturel, ce n'est pas le fils qui commande au père ! » Que peuvent opposer les protestants à des principes scripturaires, traditionnels, aussi précis?

3. Ils s'emparent de quelques textes isolés et les interprètent en un sens absolument contraire à d'autres textes catégoriques, retenus par l'enseignement universel, comme déclarations décisives de l'inégalité des membres de l'Église, établie d'ordre divin. Ainsi, ils prétendent que toute distinction a été nivelée, selon ces paroles : *Et ponam... universos filios tuos doctos a Domino*, Is., LV, 13 ; *Et non docebit ultra vir proximum suum et vir fratrem suum, dicens : Cognosce Dominum ! Omnes enim cognoscent me a minimo eorum, usque ad maximum*, Jer., XXXI, 34; *Vos unctionem habetis a Sancto et nostis omnia...., non necesse habetis ut aliquis doceat vos, sed sicut unctio ejus docet vos de omnibus* I. Joa., II, 20, 27.

Il n'est pas malaisé de ramener ces paroles au sens de l'enseignement traditionnel, sans faire aucune violence à leur portée naturelle, en se conformant aux règles de la saine exégèse. En effet, elles indiquent que les fidèles sont éclairés par Dieu : rien de plus juste. Mais il s'agit de préciser le procédé choisi par le ciel à cet effet. Dieu a instruit les hommes, d'abord par le Verbe incarné qui a révélé toute doctrine. Puis, il a établi le ministère apostolique pour répandre l'enseignement divin à travers les nations, l'Église, assistée de son Esprit, pour maintenir dans le temps l'intégrité des doctrines surnaturelles. De telle sorte que, selon la règle énoncée par saint Augustin, la parole matérielle frappe les oreilles; mais le maître infuse la conviction dans les cœurs. *Sonus verborum nostrorum aures percutit; magister intus est... Admonere possumus per strepitum vocis nostræ : si non sit intus qui docet, inanis fit strepitus noster.*

2° *Négation de la primauté de saint Pierre par les schismatiques.* — La doctrine catholique enseigne d'une façon irréfragable que le Christ a établi une autorité centrale, souveraine, à laquelle seraient soumis tous les autres pouvoirs préposés à l'administration partielle de l'Église. Ce chef suprême a été divinement et nommément désigné; c'est l'apôtre saint Pierre, dont les successeurs, pontifes romains, hériteront de la même primauté, sans aucune restriction. Voir Pape.

1. Contre cette thèse, à laquelle souscrivent les fidèles de tous les siècles, les schismatiques objectent le texte de saint Paul aux Corinthiens, I Cor., III, 28, et celui aux Éphésiens, IV, 11-12 : *Et ipse (Christus) dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores, et doctores, ad consummationem sanctorum in opus ministerii in ædificationem corporis Christi.* Or, en tout cela, disent-ils, il n'y a pas trace de cette prétendue primauté d'un apôtre.

L'objection est vaine et inopérante. En effet, saint Paul, en énumérant tous les ministères, n'a eu pour but que d'indiquer aux Corinthiens et aux Éphésiens quelques-uns des dons que le Christ a voulu leur octroyer, afin de faciliter leur salut. Si l'assertion des adversaires était fondée, il résulterait une contradiction monstrueuse entre la doctrine du Maître et celle du disciple, le premier, établissant catégoriquement un chef du collège apostolique, le second, sapant cette suprématie.

2. Ils se font une arme de l'opposition de saint Paul à saint Pierre : *Cum autem venisset Cephas Antiochiam, in faciem ei resisti, quia reprehensibilis erat...*

Dixi Cephæ coram omnibus : Si tu, cum judæus sis, gentiliter vivis et non judaice, quomodo gentes cogis judaizare? Gal., II, 11. Cet argument, chaque fois réfuté, est renouvelé des gnostiques, des marcionites, de Porphyre et de Julien l'Apostat. Il n'en vaut pas mieux pour cela. C'est un parrainage plus que suspect.

Quand a-t-on vu qu'une observation, présentée en toute déférence par un inférieur à son supérieur, annihile les droits de ce dernier? Mais saint Paul était, comme Pierre, apôtre de Jésus-Christ. Gal., II, 7, 8. Il serait étrange d'attribuer cette conséquence à ses paroles, d'autant que l'apôtre des gentils avait reconnu l'autorité de Pierre en le visitant à Jérusalem. Gal., I, 18

Par ailleurs, il n'y eut pas, entre les deux apôtres, conflit de juridiction. La discussion, aussi vive qu'elle ait pu être, portait simplement sur la conduite prudente à tenir à l'égard de populations mélangées, attachées à leurs observances antiques. Gal., II, 12, 13. Les avis pouvaient différer. Saint Pierre put s'incliner devant les reproches que Paul lui fit publiquement, sans perdre son autorité doctrinale. Il ne s'agissait que d'une question de discipline.

3. Les ennemis de la primauté romaine ont enfin voulu tirer parti de certaines expressions des Pères, concernant l'égalité des apôtres. Bornons-nous, sur ce point, aux observations suivantes. Aucun Père de l'Église n'a contesté ni mis en doute les prérogatives conférées à saint Pierre et si nettement consignées dans l'Évangile. Lorsque, ce principe une fois établi, ils ont noté des points de comparaison entre les divers apôtres, ils ont admis leur égalité à d'autres titres : par exemple, à l'égard de la mission directement reçue de Jésus-Christ, du charisme de l'infaillibilité personnelle communiqué à chacun, du droit de prêcher l'Évangile en tous lieux, d'exercer une juridiction universelle, d'établir des églises dans toutes les régions. Toutes ces prérogatives, communes aux apôtres, ont disparu avec eux. Elles n'ont survécu que dans les successeurs de saint Pierre. Voir t. I, col. 1654-1656. Cette distinction fondamentale a été toujours maintenue par tous les écrivains ecclésiastiques qui ont professé la saine doctrine traditionnelle. La subordination des autres apôtres à l'autorité de saint Pierre n'a pas été contestée par eux et ne pouvait l'être.

Enfin, si le principat du premier vicaire du Christ n'a pas toujours été mis en relief, comme il l'est aujourd'hui, il y avait à cela une raison majeure. Au début de la fondation de l'Église, à raison des grandes et nombreuses prérogatives conférées à chacun des apôtres, l'autorité du chef principal n'avait pas et ne pouvait pas avoir occasion fréquente de s'exercer. C'est au sortir de cette période inaugurale que les auteurs ont eu surtout à déterminer d'une façon précise le caractère de la supériorité du souverain pontificat.

3° Les partisans de Richer admettent, en principe, l'existence de la primauté, mais ils l'attribuent, non au pontife romain, mais comme directement commise à la société des fidèles. De telle sorte que les chefs catholiques ne seraient que les délégués de la communauté, incapable d'exercer par elle-même la juridiction qui lui a été remise. C'est le système démocratique, transporté dans le domaine religieux. Cette théorie heurte de front l'enseignement traditionnel.

Lorsque Pierre confessa la divinité de Jésus-Christ, le fit-il sur les instances de ses frères? Il est impossible de le soutenir. Les apôtres, interrogés par le divin Maître, énoncèrent les avis différents de leurs contemporains sur la personne de Jésus : pour les uns, il était Jean-Baptiste, pour les autres Élie, pour les autres Jérémie, ou l'un des prophètes. Mais, eux, qu'en pensaient-ils? Les autres apôtres se taisaient, et Pierre, prenant seul la parole, proclama que Jésus était le Christ, fils du Dieu vivant. Matth., XVI, 13-16. Cette réponse toute spontanée de Pierre fut-elle faite, comme on le prétend, au nom des autres apôtres et exprime-t-elle leur pensée? Le récit de saint Matthieu ne garde aucune trace d'une entente préalable aboutissant à une délégation des apôtres. Les autres gardent le silence; Pierre, seul, exprime son sentiment personnel. Aussi, le divin Maître le loue seul : « Tu es bienheureux, Simon, fils de Jona, » et il lui déclare : Ce n'est pas la chair et le sang, c'est-à-dire ni l'influence ni l'autorité des hommes, tes frères, tes amis, tes collègues, qui ont provoqué ta réponse, mais c'est mon Père du ciel qui te l'a révélée. Matth., XVI, 13. Et Jésus part de là pour annoncer à Pierre qu'il sera le fondement de son Église : *Tu es Petrus et super* HANC *petram ædificabo ecclesiam meam... Et tibi dabo claves regni cælorum.* Matth., XVI, 18-19. Cette déclaration et les autres qu'on lit dans l'Évangile, Luc., XXII, 32, sont des attributions personnelles exclusivement propres à saint Pierre. Notre-Seigneur n'y fait aucune part à une action populaire, à une intervention quelconque. Jésus confère à son apôtre plein pouvoir législatif, judiciaire et coercitif.

Sans doute, indépendamment de ces promesses personnelles, indiquant le chef, Jésus-Christ a aussi conféré au collège apostolique des pouvoirs et des prérogatives : *Sicut misit me Pater et ego mitto vos... quæcumque ligaveritis super terram erunt ligata et in cælo...* Joa., XX, 21. Mais Pierre était présent dans le groupe apostolique. Les apôtres n'ont reçu aucune prérogative à laquelle n'aurait participé celui d'entre eux qui d'ailleurs avait été spécialement favorisé. Saint Bernard disait donc avec raison : *Committens uni, unitatem commendat in uno grege et in uno pastore. De consideratione*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 752. Les anciennes erreurs, contraires à la primauté de Pierre, ayant eu leur répercussion jusqu'à nos jours, ont été toujours anathématisées.

Marsile de Padoue, au début du XIVe siècle, soutenait les propositions les plus subversives en son ouvrage *Defensor pacis*. Le peuple est le dépositaire du pouvoir; les évêques et les prêtres tiennent de lui leurs droits. Voir t. VI, col. 1110. Saint Pierre n'a pas reçu plus d'autorité que les autres apôtres et le Christ ne l'a pas constitué le chef de l'Église ni établi son vicaire; l'empereur peut corriger, instituer et punir le pape; tous les prêtres, pape, archevêque ou simple prêtre, sont, de par l'institution du Christ, égaux en autorité et en juridiction. Ces propositions, contraires à l'Écriture et à la foi catholique, ont été condamnées par Jean XXII le 23 octobre 1327. Denzinger-Bannwart, n. 496-498.

Au XVIe siècle, Luther accueillit ces idées avec enthousiasme. Ni pape, ni évêque, ni autre homme quelconque, disait-il, n'a droit d'imposer au chrétien même une syllabe. Au siècle suivant, Marc-Antoine de Dominis établit en principe que le consentement des laïques était aussi indispensable que celui des ecclésiastiques pour confirmer un dogme. Voir t. IV, col. 1670-1671.

Richer émit à son tour les propositions suivantes dans son traité *De ecclesiastica et politica potestate*, en 1611 : Le Christ, en établissant l'Église, a confié immédiatement et essentiellement le pouvoir de juridiction plutôt au corps des fidèles qu'à saint Pierre et aux autres apôtres. Comme conséquence, les évêques et les pontifes romains ne sont que les mandataires et les ministres du peuple, comme les yeux sont les organes du corps. Le pouvoir infaillible des clefs a été remis à la communauté, et non à saint Pierre, comme on l'assure à faux. Voir t. VI, col. 1112.

La Constitution civile du clergé voulut aussi implanter ces pratiques en France. D'après elle, les évêques

et les curés devaient être élus par le suffrage populaire, source unique du pouvoir religieux et civil.

En 1848, Mgr Affre, archevêque de Paris, condamna une semblable erreur, reproduite dans le journal *Le Bien social* en ces termes : « Le peuple catholique est électeur souverain des dignitaires de la foi. Prop. 2. » « C'est à la voix du peuple, au jugement de Dieu, qu'il faut en appeler, pour l'organisation future de la hiérarchie sacerdotale. Une pareille amélioration serait un retour à la constitution primitive de l'Église. Prop. 4. »

Le 23 mai 1874 la S. C. du Concile a dû porter une excommunication spécialement réservée contre les prêtres des provinces ecclésiastiques et patriarcales de Venise et de la métropole de Milan, qui, élus curés ou vicaires au scrutin populaire, osaient prendre possession des églises, des biens ou droits ainsi offerts, et exercer dans ces conditions le saint ministère. D'après nombre d'auteurs, cette censure s'étendait à la catholicité entière : elle n'était, en effet, que l'application à un cas particulier de l'art. 6 de la constitution *Apostolicæ sedis*, frappant d'excommunication ceux qui portent obstacle à l'exercice de la juridiction ecclésiastique, et de l'art. 11, visant les usurpateurs de la juridiction des biens et des revenus appartenant aux clercs.

Enfin, le 4 août de la même année, la S. Pénitencerie promulgua l'excommunication spécialement réservée contre les membres des sociétés dites catholiques, fondées pour la revendication des droits du peuple pour l'élection du pape. Cette sanction comprenait tous ceux qui participaient aux actes de ces sociétés d'une façon quelconque. C'était là une suite des infiltrations protestantes, se multipliant en tous lieux, à la faveur du *suffrage universel*, que les sectes voudraient établir comme origine de tous les droits. Mais, comme nous l'avons démontré, les principes sur lesquels est basée la hiérarchie ecclésiastique sont d'ordre divin. Rien ne saurait prévaloir contre eux. L'Église fait siennes les paroles que s'appliquait saint Paul, avec une légitime fierté : *Paulus apostolus, non ab hominibus, neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem*. Gal., I, 1.

Le *Codex juris canonici* a fixé en ces termes l'origine de la hiérarchie ecclésiastique : *Qui in ecclesiasticam hierarchiam cooptantur, non ex populi vel potestatis sæcularis consensu aut vocatione adleguntur : sed in gradibus potestatis ordinis constituuntur sacra ordinatione; in supremo pontificatu, ipsemet jure divino, adimpleta conditione legitimæ electionis ejusdemque acceptationis; in reliquis gradibus jurisdictionis, canonica missione*. Can. 109.

A cet exposé de principes, on a voulu encore, à notre époque d'engouement pour le *referendum* populaire, opposer la conduite et les paroles des apôtres, à l'occasion de l'élection des diacres, Act., VI, 1-6; XI, 4, surtout l'invitation adressée par saint Pierre aux fidèles : *Considerate ergo, fratres, viros ex vobis boni testimonii septem... quos constituamus super hoc opus*.

Mais l'inspection du contexte suffit à démontrer l'erreur d'interprétation de nos adversaires. Le peuple est appelé, ici, à désigner ceux qui lui paraissent dignes par leur foi, leur moralité, la dignité de leur vie, d'entrer en collaboration avec les apôtres surchargés de besognes secondaires. Les fidèles de Jérusalem qui les connaissent sont invités à rendre témoignage à ces hommes d'élite. Mais ils ne doivent pas les constituer en dignité; les apôtres eux-mêmes les institueront à la suite de cette présentation : *quos constituamus super hoc opus*. C'est ce que fait ressortir, avec la tradition ininterrompue de l'Église, le docte Bellarmin, *De summo pontifice*, l. I, c. VI : *Populus non ordinavit unquam, neque creavit ministros, neque tribuit illis unquam potestatem, sed nominavit solum et designavit, sive, ut veteres loquuntur, postulavit eos quos ab apostolis per manus impositionem ordinari cupiebat*. Saint Cyprien avait déclaré déjà d'une façon incisive : *Apostolos, id est episcopos et præpositos, Dominus elegit, diaconos autem post ascensionem Domini in cælos apostoli sibi constituerunt, episcopatus sui et Ecclesiæ ministros*. *Epist.*, III, édit. Hartel, Vienne, 1871, t. III, p. 471.

Le principe hiérarchique et le droit de direction ainsi sauvegardés, il ne faut cependant pas méconnaître l'utilité de l'action des laïques, circonscrite dans les limites requises. Parfois leur intervention est très bien venue et ne saurait qu'être encouragée. Ils ont droit, et jusqu'à certain point *devoir*, de défendre les dogmes, la discipline, les rites de l'Église contre les assauts des incrédules.

A notre époque, l'autorité ecclésiastique ne peut que les encourager à mettre en lumière les droits du souverain pontife, des évêques et du clergé, à la direction des fidèles. Connaissant les préjugés, les sophismes qui ont cours dans le monde, ils peuvent les réfuter avec grande compétence et par des arguments appropriés aux divers milieux.

Dans l'antiquité, les Athénagore, les Justin, les Arnobe, etc., ont rendu à l'Église d'éminents services. De nos jours, les noms des apologistes laïques, des Joseph de Maistre, des de Bonald, des Chateaubriand, des Le Play, des Veuillot, etc., sont sur toutes les lèvres.

Les conciles provinciaux tenus en France, vers le milieu du XIXe siècle, recommandent au respect des catholiques les écrivains fidèles, tout en traçant à ces derniers la ligne de conduite qu'ils ont à tenir, en sauvegardant les droits de l'autorité hiérarchique, entre autres, le concile de Paris en 1848, celui d'Avignon en 1849, celui d'Amiens en 1853. Cf. Mgr Guérin, *Les conciles*, t. III.

Pie IX résume cet enseignement dans son encyclique du 21 mars 1853, adressée aux évêques de France : *Vos vehementer excitamus, ne intermittatis viros ingenio, sanaque doctrina præstantes exhortari, ut viri ipsi opportuna scripta in lucem edant, quibus et populorum mentes illustrare et serpentium errorum tenebras dissipare contendant... illos viros omni benevolentia et favore prosequi velitis, qui catholico spiritu animati ac litteris et disciplinis exculti, libros istinc et ephemerides conscribere typisque mandare curant*. Dans l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893, Léon XIII souhaite aussi que les savants catholiques utilisent leurs talents à la défense des Livres saints et qu'il se forme des associations qui subventionnent les spécialistes travaillant au progrès des études scripturaires. J. Didiot, *Traité de la sainte Écriture*, Paris, 1894, p. 59-61, 133-135, 229-230.

Il est parfaitement loisible aux laïques de prendre parti, selon leurs préférences, dans les questions que l'Église n'a pas tranchées, d'adopter, dans les discussions d'histoire, des sciences diverses, des solutions qui ne portent pas ombrage à la vérité révélée. Mais, même en ces circonstances, les souverains pontifes demandent à ces écrivains de ne se départir pas des règles de déférence, de modération et de charité qui doivent rester en honneur parmi les chrétiens. *Cohibeatur scriptorum licentia, qui, ut aiebat Augustinus, sententiam suam amantes non quia vera est, sed quia sua est, aliorum opiniones non modo improbant, sed illiberaliter etiam notant atque traducunt*. Benoît XIV, const. *Sollicita*.

Enfin, les laïques ne sauraient, en conscience, soulever des débats irritants concernant les questions de foi ou de discipline ecclésiastique : ces sortes de difficultés doivent être résolues par les chefs hiérarchiques. Le devoir des laïques est de déférer à ces directions autorisées. Dans tous les cas, les écrivains catholiques

devront incessamment avoir l'œil ouvert sur les actes du saint-siège et de l'épiscopat. La prudence chrétienne leur en fait un devoir.

4° *Systèmes régaliens, destructifs de la hiérarchie divine.* — Il y a trois degrés dans l'erreur des régalistes attribuant juridiction ecclésiastique aux princes séculiers.

Les anglicans, tout en reconnaissant l'origine divine de l'épiscopat, ne lui accordent aucun pouvoir, même spirituel. C'est, d'après eux, l'autorité civile dont les évêques sont mandataires qui leur délègue la juridiction, dont elle seule est exclusivement nantie.

Le synode de Pistoie (1786), les joséphistes, de nombreux juristes, les auteurs de la Constitution civile du clergé, des articles organiques, accordent à l'Église la faculté de réglementer les questions purement spirituelles; mais ils revendiquent pour le pouvoir civil le droit exclusif de connaître des questions mixtes.

Enfin, Portalis, Dupin et leur école n'excluent pas absolument l'Église du règlement des affaires mixtes; mais dans les conflits survenus à ce sujet, ils n'hésitent pas à réclamer pour l'État la prédominance et la souveraineté. Cette autorité, disent-ils, revient au prince qui exerce ainsi le noble rôle de défenseur des canons sacrés, de protecteur de l'Église, d'évêque du dehors, à l'instar des Constantin, des Théodose, des saint Louis. Sur ces traditions reposaient le droit du parlement de refuser l'enregistrement des bulles pontificales, les appels comme d'abus, l'exemption du roi et de ses ministres des censures ecclésiastiques, la faculté d'intervenir dans les conciles, la liturgie et les règles disciplinaires. Aux chefs de l'Église est simplement reconnue la faculté d'adresser au chef de l'État d'humbles remontrances, des réclamations n'ayant aucune valeur juridique, à raison de l'indépendance suprême du pouvoir séculier. On le voit, c'est le bouleversement complet de la hiérarchie sacrée, la méconnaissance radicale des fins surnaturelles pour lesquelles l'Église a été établie en société indépendante, sous la direction de l'Esprit-Saint. Voilà le motif pour lequel les pouvoirs séculiers ne peuvent se prévaloir d'aucun droit sur les choses spirituelles : telles que la foi, l'administration des sacrements, l'exercice de la juridiction du for interne et externe, etc.

Les déclarations des souverains pontifes, les protestations séculaires du saint-siège dans tous les cas d'empiétement de l'État, son attitude constante démontrent son irréfragable droit. Déjà au ve siècle, saint Gélase écrivait à l'empereur Anastase: *Duo sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. Epist.*, VIII, *P. L.*, t. LIX, col. 42.

Osius de Cordoue adressait à l'empereur Constance ces paroles dans une lettre que saint Athanase a citée, en son *Histoire des ariens aux moines*, n. 44 : *Ne rebus misceas ecclesiasticis; neque nobis in hoc genere præcipe; sed potius ea a nobis disce. Tibi Deus imperium commisit; nobis, quæ sunt Ecclesiæ concredidit. Quemadmodum qui tibi imperium subripit, contradicit ordinationi divinæ; ita et tu cave, ne quæ sunt Ecclesiæ, ad te trahens, magno crimini obnoxius fias. Date, scriptum est, quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo. P. G.*, t. XXV, col. 745.

Les formules qui ont revendiqué l'indépendance du magistère spirituel à l'égard du pouvoir civil sont tellement nombreuses et concordantes, qu'on pourrait en former des volumes. Pour ne rien dire des autres déclarations contemporaines du saint-siège, Pie X a confirmé cet enseignement par le refus clairvoyant des *cultuelles*, qui tendaient à transmettre aux tribunaux séculiers l'autorité que l'Église a constamment revendiquée sur les personnes et les choses sacrées.

Institution immédiatement créée et organisée par Dieu lui-même, pour la réalisation des fins surnaturelles de l'homme, on ne saurait l'assujétir aux puissances civiles qui n'ont pour but direct que l'acquisition des avantages temporels.

Les conséquences qui résulteraient de ce système suffiraient à elles seules pour le faire rejeter.

En effet, saint Pierre a reçu le pouvoir de lier et de délier, avec promesse de ratification dans le ciel. Or, combien de fois ne se présenterait pas cette anomalie : ce que l'Église et Dieu auraient lié serait délié par César; ce qui aurait été délié par l'Église et Dieu resterait lié de par la volonté de l'État.

En outre, la primauté du saint-siège a été établie comme origine et fondement d'unité de la société spirituelle. Qu'adviendrait-il si elle était subordonnée aux puissances civiles? Celles-ci sont nombreuses, diverses et souvent opposées entre elles. Il en résulterait que l'Église, ainsi rendue serve, devrait changer sa législation, ses règles des mœurs, son symbole, suivant le caprice des princes. Elle devrait épouser de force leurs querelles, au grand détriment des règles invariables de la doctrine et des principes stables de la morale. Aucune unité de vue et de direction ne pourrait subsister. Il y aurait dans l'Église autant de souverainetés que d'empires. Les princes hérétiques, schismatiques, juifs, excommuniés feraient la loi aux fidèles, selon leurs convenances.

On objecte à cette doctrine la conduite des empereurs chrétiens des premiers âges. Ces derniers recevaient les appels faits à leur tribunal, même des jugements pontificaux; ils convoquaient les conciles où se rendaient les papes.

Ces faits s'expliquent à la lumière de l'histoire. Quelques princes ont, il est vrai, usurpé ces droits qui ne leur appartenaient pas. D'autres furent induits en erreur par les hérétiques, ou même ils appartenaient aux sectes ennemies. Jamais l'Église n'a manqué de protester en ces circonstances.

Si les empereurs chrétiens ont pris quelquefois l'initiative de convoquer des conciles, ils n'ont fait que la convocation matérielle, sans jamais songer à conférer l'autorité spirituelle, toujours réservée au pontife romain. Les papes et les évêques avaient besoin, surtout dans ces époques troublées, de la force publique pour écarter les obstacles qui s'opposaient à l'exercice de leurs droits hiérarchiques. Les subsides leur étaient indispensables pour leurs réunions, les saufs-conduits devaient être accordés pour franchir en sécurité de longs espaces, des territoires dangereux. Rien d'étonnant de voir les princes séculiers promulguer les décrets de convocation des conciles et les sanctionner. Voir t. III, col. 644-653. Pour les abus que ces souverains pouvaient commettre, en s'autorisant de certains textes de l'Ancien Testament, voici la réponse faite à l'empereur Constance, qui se réclamait d'un texte du Deutéronome, XVIII, 9 : Vous déclarez que le fidèle serviteur de Dieu, Moïse, imposa des prescriptions aux prêtres du Seigneur. Puisque vous voulez en faire autant, démontrez donc que vous avez été, vous aussi, établi par le Seigneur, comme notre juge, maître de nous imposer les ordres du démon votre allié. Vous ne pourrez le prouver; loin d'être établi pour commander aux évêques, vous leur devez obéissance. Si vous étiez surpris violant leurs ordonnances, vous devriez être frappé de mort. Lucifer de Cagliari, *Pro Athanasio, ad Constantium*, l. I, *P. L.*, t. XIII, col. 827.

On voit par là encore de quelle façon précise il faut entendre ces paroles de Constantin, dont les régalistes ont voulu abuser : *Le prince est l'évêque du dehors !* Si l'on veut dire que le roi doit aider l'Église dans l'application de ses lois salutaires, dans la résistance qu'elle doit opposer aux erreurs envahissantes, aux coups portés par l'hérésie, rien de plus vrai. C'est dans

ce sens que parlait Constantin, lorsqu'il prononça ces expressions dans un repas auquel il avait convié les évêques, Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 1172 : *Vos quidem, inquit, in iis, quæ Ecclesiæ intra sunt, episcopi estis. Ego vero in iis quæ extra geruntur.* La signification de ces paroles est parfaitement déterminée. L'autorité, la valeur des décrets ecclésiastiques provient des évêques; le prince les appuie de tout son pouvoir, pour le plus grand bien du peuple. Les titres de *rector Ecclesiæ, rector veræ religionis*, conférés par certains conciles à Charlemagne, n'ont et ne peuvent avoir une autre portée. C'est ainsi que des princes chrétiens ont retiré des décrets publics, quand on leur faisait comprendre qu'ils étaient contraires aux lois ou à la tradition ecclésiastiques.

C'était l'époque où saint Léon le Grand pouvait écrire aux puissants de la terre, qu'ils étaient constitués en autorité pour aider l'Église : *Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi, non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam, ut, ausus nefarios comprimendo, et quæ bene sunt statuta defendas et veram pacem his quæ sunt turbata, restituas. Epist.*, CLVI, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 1130.

Quant à l'affirmation de l'archevêque parisien de Marca, *Concordia sacerdotii et imperii*, l. VII, c. II, que les empereurs avaient autorité pour la revision des jugements pontificaux, voir t. VI, col. 1112-1113, c'est une pure invention. Loin d'être appuyée sur des preuves rationnelles ou historiques, cette opinion est dénuée de toute valeur et rejetée unanimement par les écoles catholiques. Nul n'ignore que, bien souvent, les souverains pontifes ont lutté énergiquement contre les princes séculiers, pour le maintien des lois ecclésiastiques et la sauvegarde de leur autorité.

A mesure que l'Église fait justice des procédés du laïcisme tyrannique, qui troublait sa hiérarchie et l'exercice de son autorité, les juristes et les politiques multiplient leurs essais d'empiétement sur la liberté de l'Église, tout en proclamant que cette dernière attente sur les droits de la souveraineté civile. Voir t. VI, col. 1124-1131. De ces prétentions ont surgi le *placitum regium* et l'*exequatur*. Au nom de ces prétendus droits, le pouvoir civil croit être en mesure d'autoriser ou d'interdire la publication des actes pontificaux, d'empêcher les nominations du saint-siège de sortir leurs effets dans le royaume.

Jamais, jusqu'au XVe siècle, on n'avait entendu dire qu'un représentant de l'autorité civile eût porté semblable atteinte aux prérogatives du pouvoir religieux. Voir t. VI, col. 1131-1135. Les rescrits pontificaux, les décrets conciliaires avaient toujours été promulgués dans le monde chrétien sans soulever les ombrages d'une politique jalouse. Zaccaria, *Comandi qui puo, ubbidisca qui deve*, etc., Faenza, 1788, p. 183.

L'Église a toujours repoussé le principe de ces actes si contraires à l'indépendance du saint-siège. Pie VI emprunte le texte de la Déclaration du clergé de France de l'année 1765 pour réprouver ces abus du pouvoir civil : *Minime indigetis regia auctoritate ad evulgandam, tanquam regulam sanctæ apostolicæ sedis, responsionem in re mere spirituali. Novæ hæ litteræ*, 19 mars 1792. A. Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires de la France, 1790 à 1800*, Paris, 1857, t. I, p. 132.

Lorsque l'Église a accepté parfois cette formalité, dite d'*enregistrement des bulles*, par suite de concordats, ou d'entente mutuelle, ce n'a jamais été comme reconnaissance des droits du temporel sur la hiérarchie spirituelle. Elle voulait seulement donner plus de solennité, assurer une efficacité plus grande à ses propres ordonnances.

5° *Système de l'évolution de la hiérarchie dans l'Église.* — Ces théories commencèrent à se faire jour au temps de la Réforme, elles furent successivement adoptées dans les divers consistoires protestants. Prenons l'énoncé de Guizot, le représentant le plus autorisé de cette école. *Histoire de la législation en Europe*, leçon II, p. 46.

Au début, il regarde la société chrétienne comme une simple réunion ayant communauté d'idées et de convictions. Aucune trace d'organisation hiérarchique ne s'y manifeste. Dans la suite cependant, une corporation populaire se forme, disciplinée, rangée sous l'action de magistrats élus par l'assemblée. Comme troisième période, l'illustre historien relève la distinction plus accentuée des prêtres et des laïques, l'établissement d'une juridiction complète, une magistrature bien assise. Il assigne enfin le XIe siècle, dominé par l'influence de Grégoire VII, comme le point de départ de ce qu'il appelle l'état théocratique et monarchique de l'Église. Guizot trouve même l'explication des variations des Églises protestantes dans les évolutions qu'il attribue à l'élaboration de la hiérarchie catholique. Le *presbytérianisme*, l'*indépendantisme*, le *sacerdotalisme*, l'*épiscopalisme*, etc., ont été les phases variées par lesquelles a passé, dit-il, l'institution chrétienne.

C'est là une pure illusion, un mirage historique. L'auteur évoque, à l'appui de cette mouvante théorie, des preuves d'imagination, des affirmations audacieuses, presque inconscientes. Il commence froidement par dénier toute valeur aux promesses si péremptoires de Jésus-Christ à son fondé de pouvoir, à saint Pierre. « Il ne faut pas prendre ces expressions à la lettre : il ne faut pas croire que le pape possédât dans toute sa grandeur le pouvoir qu'elles lui attribuent. » *Histoire de la législation en France*, p. 27. Voilà la puissante exégèse destinée à paralyser les oracles évangéliques, les traditions séculaires, à réfuter l'enseignement de l'Église dans tous les temps et dans tous les lieux, à réduire à néant l'existence d'une société basée sur cette organisation hiérarchique que tous les siècles ont reconnue et acclamée.

L'abbé Gorini, dans son ouvrage si consciencieux, *Défense de l'Église contre les erreurs historiques de MM. Guizot, Augustin et Amédée Thierry*, etc., 3e édit., t. I, a relevé les erreurs et les contradictions accumulées dans ce système. Guizot s'est honoré en les reconnaissant et en remerciant son correcteur.

Ainsi, il affirmait, selon les besoins de sa thèse, l'existence d'un corps de doctrine établissant la hiérarchie; puis, il finissait par nier ce qu'il avait accordé, devant l'évidence des documents. Il constatait encore l'*unité* et l'*universalité essentielles* de l'Église, l'*uniformité* de sa doctrine. Néanmoins, par suite d'une aberration inexplicable, il voulait que toutes les sectes protestantes, avec leurs négations contradictoires, leur séparation irréductible du centre de vérité, appartinssent au corps de l'Église, à cette société dont elles désavouaient les dogmes et répudiaient les principes !

Il préconisait la grandeur et l'utilité de la hiérarchie catholique. Il énumérait les services sans nombre qu'elle a rendus à l'humanité; les avantages qu'en ont retirés durant les siècles toutes les classes de la société. Comme conclusion, il accusait l'Église d'avoir attenté aux droits de la liberté, à l'indépendance de la raison, à la dignité humaine. Il appelait toutes les sectes à la lutte contre cette Église qu'il faudrait détruire.

De l'admission de ce système étrange, il résulterait que l'Église catholique, instituée par le Christ pour être la lumière de la vérité, le foyer de la sainteté, serait au contraire un amalgame de toutes les erreurs, le réceptacle de tous les vices déchaînés par les sectes.

La vérité et le mensonge, le crime et la vertu seraient considérés du même œil par Dieu, qui cependant est la justice essentielle. Les ennemis de sa loi, les négateurs effrontés de sa divinité, de ses sacrements, de sa providence, auraient droit aux mêmes récompenses que ses plus fidèles serviteurs !

Enfin, l'indifférence doctrinale deviendrait la règle de la vie humaine. Il ne resterait rien debout, de l'enseignement du Christ, de sa morale, de l'unité de son Église, de l'autorité des pasteurs. Chacun, selon son caprice, ses lumières et ses préférences, se constituerait un corps de doctrine, un décalogue rejetant toute autre autorité, toute hiérarchie ! Il suffit d'énoncer ces conséquences logiques de la théorie ainsi formulée pour en faire justice.

V. La hiérarchie de l'Église est monarchique. — Cette thèse est le corollaire des précédentes propositions. Dès lors que la primauté de juridiction se trouve concentrée en saint Pierre et ses successeurs; que la société des fidèles ne la possède pas et ne la transmet pas; que, bien moins, la société civile n'en dispose nullement; qu'elle a été ainsi organisée par le divin fondateur, et non par les variations historiques qui se sont succédé dans le cours des siècles, il résulte que le dépositaire visible du pouvoir souverain, spirituel, est bien un sujet unique, conformément aux données évangéliques.

Les historiens, comme les théologiens et les philosophes, ont toujours distingué trois formes de gouvernement : la forme *démocratique*, reconnaissant au peuple le pouvoir souverain, qu'il délègue dans certaines conditions; la forme *aristocratique*, confiant la puissance directrice à la partie de la nation formée par les nobles, ou bien les chefs qui s'imposent par les services rendus; la forme *monarchique*, établissant un seul chef, dépositaire du pouvoir.

Quelle est donc la constitution choisie par Notre-Seigneur pour son Église? Est-ce la constitution monarchique absolue ? ou bien cette constitution est-elle tempérée par un certain mélange des deux autres formes?

Faisons d'abord remarquer que, toutes ces formes de gouvernement étant légitimes en elles-mêmes, le Seigneur eût pu en adopter indifféremment l'une ou l'autre. Ici il est question de savoir quelle est celle qui a obtenu sa préférence. Il ne s'agit pas d'établir ce dernier point par les analogies avec les formes des autres gouvernements, ou les résultats divers qu'elles ont donnés pour la prospérité publique, dans le cours des siècles.

Puisque enfin Dieu établissait une société visible, tous ses organes devaient apparaître au grand jour : partant, le supérieur, élément essentiel de toute société, devait être manifesté.

1° Dans les déclarations que nous avons citées jusqu'ici, comme dans celles que nous invoquerons, nous trouvons l'indication d'un seul chef, d'un maître unique.

Dès lors, on pourra bien admettre, dans ce gouvernement monarchique, l'influence des éléments aristocratiques et démocratiques. Ces deux derniers systèmes, comme tels, sont exclus dans leurs caractères essentiels. Ils ne sauraient coexister formellement avec le premier. Celui-ci peut leur faire des emprunts proportionnels : c'est tout. Le monarque est à la tête du gouvernement entier; les différents pouvoirs lui sont tous subordonnés; il juge les autres, sans être justiciable d'aucun d'eux. Tous les membres de la société sont tenus de se grouper autour de sa personne, au nom des intérêts les plus sacrés.

2° Le gouvernement de l'Église se présente tel, en ses principes fondamentaux. Nul ne peut le contester.

Nous avons, en effet, écarté la forme *démocratique*. Elle est d'application impossible dans son acception rigoureuse. Si on introduit dans l'Église le système de la délégation des pouvoirs, elle est rejetée par l'enseignement de tous les siècles; elle ne trouve pas une seule base acceptable. Pierre a reçu le droit de régir les fidèles; ces derniers ont le devoir d'obtempérer à ses directions. Si par ces expressions : *forme démocratique*, il faut entendre la possibilité pour le fidèle du dernier échelon de la société de s'élever au plus haut rang de la hiérarchie, il serait vrai de dire que l'Église est une société démocratique. Mais ces termes généraux, équivoques, doivent être évités : ils prêtent à erreur. Cette situation très simple du fidèle dans l'Église, cette ascension bien connue de tous peut s'énoncer en termes clairs et précis, sans proclamer que la hiérarchie religieuse est démocratique.

3° Le gouvernement *aristocratique* ne peut pas non plus se concilier formellement avec l'institution divine. Comme le déclare le concile du Vatican : *Juxta Evangelii testimonium* (Matth., XVI, 16-19) *primatum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam, immediate et directe, beato Petro apostolo promissum a Christo Domino fuisse.* Sess. IV, c. I. Denzinger-Bannwart, n. 1822. En effet, les paroles *Beatus es... Ego dico tibi. Pater meus revelavit tibi... Tu es Petrus* sont absolument *personnelles;* elles ne s'adressent pas au collège des apôtres, mais nommément au chef du collège apostolique. Jésus-Christ ne lui transmet pas non plus une juridiction d'*honneur*. Il lui confère ce pouvoir que possède la pierre angulaire, destinée à soutenir tout l'édifice, l'Église entière. Par conséquent, les autres apôtres, qui feront également partie de l'Église, ont reçu de Pierre leur force, leur sécurité, leur durée.

Il résulte de là que le pouvoir souverain, immédiatement fondé par Jésus-Christ dans l'Église, revêt la forme *monarchique*. Tellement que les autres autorités constituées participent à l'autorité spirituelle par l'intermédiaire de Pierre. Ce dernier ne succède pas à Jésus-Christ, qui ne meurt pas. Il exerce le vicariat universel sous la dépendance du Christ, tandis que les autres l'exercent sous la surveillance du prince des apôtres.

Évidemment, les évêques, princes de l'Église eux aussi, institués de droit divin, ne sont pas les vicaires du pape, ni des chefs soumis à l'élection périodique et révocables au gré d'un supérieur. Ils administrent leur diocèse respectif, comme province définitivement confiée à leur sollicitude. Voir t. V, col. 1702-1703. Néanmoins, selon l'expression de Bellarmin, le véritable monarque, supérieur à tous, c'est le souverain pontife : *Romanum pontificem esse vere ac proprie monarcham et omnibus imperat et nulli subjicitur. De romano pontifice*, l. I, c. III, à la fin.

Sans doute encore, dans l'administration ordinaire de l'Église, si délicate, si étendue, si compliquée, le pape consultera son sénat, composé du collège cardinalice; voir t. II, col. 1722-1723; dans les circonstances extraordinaires, il fera appel à des conseillers spéciaux, à des personnages aptes à lui donner le concours de leurs lumières, de leur expérience; cela se conçoit. Mais en dernière analyse, la décision ultime lui appartient. Il peut dire au Seigneur comme saint Pierre : *In verbo autem tuo, laxabo rete.* Luc., V, 5.

Les preuves de la constitution monarchique de l'Église abondent dans l'Écriture et dans la tradition.

1. *Dans l'Écriture.* — Notre-Seigneur compare son Église à un royaume, à un bercail, à un édifice bâti sur un seul fondement, à une société gouvernée par un maître, à une maison dont un seul garde la clef, avec pouvoir d'en ouvrir et d'en fermer les portes. Or, pas de royaume sans roi, de bercail sans un pasteur, de

maison sans un fondement : toutes choses indiquant direction unique.

En outre, ce fait ressort des prérogatives conférées par le divin Maître à saint Pierre. Il lui déclare qu'il sera le fondement de son Église, le pasteur suprême, le gardien des clefs, le soutien de ses frères. Ces expressions écartent toute idée de pluralité de direction, de partage de pouvoir avec une aristocratie ou une démocratie quelconque.

2. *Dans la tradition.* — Les qualificatifs scripturaires que nous venons de produire se retrouvent dans les écrits des Pères, avec indication soit *implicite*, soit *explicite* du titre de monarchie. Citons simplement les déclarations les plus remarquables.

Le concile de Florence a promulgué le décret suivant: *Definimus... pontificem romanum... verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro, pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse. Decretum pro Græcis,* Denzinger-Bannwart, n. 694. Saint Pierre est donc la tête, le père, le docteur, le dépositaire absolu de la magistrature suprême de l'Église; donc il en est le véritable *monarque*, l'attribution qui lui est faite des prérogatives royales le démontre.

Le concile de Trente s'exprime de la même façon : *Pontifices maximi, pro suprema auctoritate sibi in universa Ecclesia tradita, causas aliquas criminum graviores, suo potuerunt peculiari judicio reservare.* Sess. XIX, c. VII, Denzinger-Bannwart, n. 903. Comment l'autorité pontificale serait-elle *suprême*, apte à se réserver les causes majeures dans l'Église entière, si elle ne dominait tout par le pouvoir *monarchique?*

La même conclusion ressort des décrets du concile du Vatican, entre autres, dans ces passages, const. *Pastor æternus : Beatum Petrum cæteris apostolis præponens, in ipso instituit, utriusque principium* (fidei et communionis) *ac visibile fundamentum... Docemus... primatum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam, immediate et directe beato Petro apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse : Unum enim cui jampridem dixerat : Tu vocaberis Cephas... uni Simoni Petro, contulit Jesus, post suam resurrectionem, summi pastoris et rectoris jurisdictionem.* Denzinger-Bannwart, n. 1821.

Le saint-siège a, d'ailleurs, fait d'autres déclarations formelles sur ce point de doctrine.

La faculté de théologie de Paris avait censuré comme *hérétique* et *schismatique* l'enseignement de l'apostat Marc-Antoine de Dominis, affirmant que, dans l'Église, il n'y avait qu'*un seul chef*, un *seul monarque*, le Christ; que *la forme monarchique* n'avait pas été établie par le Christ en son Église. La contradictoire de ces propositions, notées *hérétiques* et *schismatiques*, est que la *forme monarchique* est dogme de foi dans l'Église. Pie VI loua la censure portée par l'université de Paris. Bref *Super soliditate* du 28 novembre 1786.

Dans ce même bref, le souverain pontife réprouva la proposition d'Eybel, disant *que chaque évêque possédait dans son diocèse un pouvoir aussi étendu que le pape :* il voulait que la forme *républicaine* ou la forme *aristocratique* fût l'idéal du divin fondateur sous la présidence d'honneur du souverain pontife. Or, le pape excluant ces systèmes, il résulte que la constitution *monarchique* reste la seule forme de l'Église.

Pour les raisons de convenance du choix de cette forme, voir GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE, t. VI, col. 1532-1533.

4° A cette démonstration on objecte : les textes scripturaires qui paraissent établir la parité absolue des apôtres : *Quicumque non receperit vos, neque audierit sermones vestros...*, Matth., x, 14 ; *Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis*, Joa., XIV, 16; *Sicut me misit Pater et ego mitto vos... Accipite Spiritum Sanctum,* Joa., XX, 21, 22; *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra : euntes ergo...* Matth., XXVIII, 19. C'est donc à la collectivité, c'est-à-dire à l'ensemble des apôtres et non à la personne de Pierre, qu'ont été conférées les prérogatives de la puissance *souveraine.*

Interpréter dans ce sens ces paroles sacrées, serait introduire une confusion extrême dans l'enseignement catholique; ce serait mettre Jésus-Christ en contradiction avec lui-même. Comment, en effet, concilier ces conclusions avec les déclarations formelles adressées à Pierre et longuement citées dans les pages précédentes? Il faut donc ne pas confondre ici le charisme de l'apostolat, communiqué à tous les apôtres sans distinction, avec la *suprême magistrature*, le *pouvoir souverain*, expressément délégué à saint Pierre, en termes catégoriques.

1. Les adversaires les plus acharnés de la suprématie pontificale ont été obligés de se rendre, en définitive, à cette évidence : tels, Marc-Antoine de Dominis, *op. cit.*, l. VI, n. 2; Quesnel, *Idée générale du libelle*, etc., 1705, p. 92; Dupin, *De antiquæ Ecclesiæ disciplina*, diss. IV, c. I, § 3. Richer, *De retractatione*, déclare qu'il avait puisé l'erreur, contraire à la primauté apostolique, dans les œuvres infectes de Luther et Calvin : *Hanc propositionem seu potius hæresim ex putidis Lutheri et Calvini fontibus hausisse non diffiteor.*

2. Les adversaires exploitent encore le passage de l'Écriture où il est prescrit de dénoncer *à l'Église* ceux qui se montrent réfractaires aux monitions fraternelles : *Dic Ecclesiæ*, Matth., XVIII, 17. Donc, affirment-ils, le tribunal souverain se trouve dans le corps de l'Église, non dans la personne de Pierre. Par suite, ce n'est pas la forme monarchique qui prédomine dans l'Église.

La procédure indiquée en ce passage prouve précisément le contraire. Il y est recommandé, en effet, de recourir au tribunal de l'Église, à son autorité suprême, à la suite des admonitions instantes des hommes privés. Par conséquent, ce n'est pas en ces derniers, groupés ou séparés, que se trouve le pouvoir souverain, mais bien en celui qui concentre en ses mains la juridiction s'étendant à toute l'Église. Le texte ne fait allusion aux tentatives bien infructueuses des inférieurs de tout genre que pour mettre en relief la magistrature suprême destinée à trancher le débat.

3. Il est encore dit dans les Actes des apôtres, XV, 6, 22, que les apôtres et les anciens se réunirent en conseil : *Conveneruntque apostoli et seniores videre de verbo hoc.* Plus loin, il est déclaré que la décision fut adoptée avec l'agrément des apôtres, des anciens et de toute l'assemblée : *Placuit apostolis et senioribus cum omni Ecclesia.* Aux débuts de son existence, l'Église de Jérusalem n'était pas encore organisée en société parfaite et son chef n'exerçait pas encore ses pouvoirs souverains. Du reste, saint Pierre prend le premier la parole pour dirimer une longue contestation et quand il a parlé, chacun se tait.

On ne saurait nier non plus que le chef souverain dans l'Église, nonobstant l'assistance divine, est tenu de s'entourer de toutes les lumières humaines; cela l'empêche-t-il d'être vraiment monarque, chef suprême? On n'oserait le soutenir. L'assemblée de Jérusalem a longtemps passé pour avoir été le type des conciles œcuméniques, présidés par le pape ou ses délégués. Les souverains les plus absolus ont leurs conseils, leurs parlements, leurs députations provinciales, associés à l'administration générale. Ils restent néanmoins princes, rois ou empereurs. Ainsi en est-il dans le gouvernement ecclésiastique.

4. Puisque le Christ est le véritable chef de l'Église, le principe de son unité, la primauté du pape est pour

le moins inutile. Le pape ne peut qu'être un membre de cette société.

Sans doute, le Christ est l'unique chef *invisible* de l'Église, la source unique des grâces répandues dans les âmes, le lien puissant de l'unité sociale de cette institution. Mais l'Église est aussi une société visible. Il lui faut un chef qui parle, qui commande, qui maintienne les vérités révélées, protège les lois divines et préside à leur exécution. C'est le rôle dévolu au vicaire du Christ, nanti à cet effet de l'autorité suprême. Comme tel, il est sans doute membre de l'Église, mais avec la prérogative de chef et tête de ce corps mystique de Jésus-Christ.

5. La nécessité de la primauté de Pierre est si peu urgente, continuent-ils, que, dans bien des circonstances et d'assez longues périodes, l'Église s'est passée de pontifes romains.

Pour déterminer le caractère constitutionnel de l'Église, il ne faut pas la juger d'après les situations *anormales*, qui peuvent se présenter pour elle comme pour tous les autres États. Nous avons démontré que, dans son état *normal*, elle possède les éléments monarchiques. Ajoutons que, même dans les périodes de trouble, de transition, ou de vacance du siège, l'Église *vit de son passé monarchique*, et n'a qu'une préoccupation, celle de *procéder à l'élection du souverain pontife*. Elle vit de son passé monarchique. En effet, l'organisation de l'Église conserve sa pérennité. Les constitutions pontificales pour l'administration générale, pour la réunion et la tenue du conclave restent en vigueur. Les évêques conservent l'autorité qui leur a été transmise par le successeur de saint Pierre. Des définitions dogmatiques ne peuvent être faites : ce n'est ni le corps des fidèles, ni celui des pasteurs qui peut les formuler. Enfin, la seule mission qui incombe dans ces occurrences à l'Église dispersée et à ses légitimes représentants, c'est de choisir le primat universel, le vicaire du Christ, le successeur de saint Pierre, afin qu'il reprenne les rênes du gouvernement, dans les conditions dictées par le divin fondateur.

VI. DÉVELOPPEMENT DE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE. — La hiérarchie sacrée, qui existait dans l'Église selon l'institution divine, est constituée d'évêques, de prêtres et de ministres. *Si quis dixerit, in Ecclesia catholica, non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit.* Concile de Trente, sess. XXIII, can. 6, Denzinger-Bannwart, n. 966.

Ce sont là les cadres que l'Église complétera, selon l'exigence des temps, en vertu des pouvoirs qu'elle a reçus, pour le plus grand bien des âmes.

Parallèlement à l'organisation essentielle du Christ, se développe l'organisation historique créée par l'Église. On peut considérer ce développement au double point de vue : 1. de la hiérarchie *de l'ordre épiscopal*, complétée par les créations des patriarcats, des exarchats, des primats, des archiépiscopats ou métropolitains, des évêques titulaires, des coadjuteurs, des chorévêques, des archimandrites, des prélats *nullius*, etc.; 2. de la *hiérarchie de juridiction*. Celle-ci comprend des personnages ou bien des corps ecclésiastiques, ayant reçu des souverains pontifes, au cours des siècles, pouvoir juridictionnel, en vue du gouvernement de l'Église : tels sont les cardinaux, les dicastères romains, les légats apostoliques, les nonces, les vicaires et préfets apostoliques, les divers délégués du saint-siège qui, sous différentes désignations, participent à l'autorité apostolique. L'exposé de ce double développement est d'ordre historique. On en trouvera les éléments dans d'autres articles de ce Dictionnaire.

L'évolution progressive de la hiérarchie ecclésiastique s'est produite sous l'influence des temps et les nécessités de la propagation de l'enseignement du Christ. Certaines formes antiques ont disparu, ou même été supprimées, c'est dans la nature des choses. Du reste, le pouvoir divin, donné à l'Église pour créer des organes nouveaux, afin de maintenir la foi, lui a été conféré dans la même proportion, pour supprimer ceux dont la nécessité ou la convenance n'existe plus.

Indépendamment des auteurs cités dans le corps de l'article, on consultera avec grand profit les ouvrages suivants : Petau, *De theologicis dogmatibus*, Paris, 1870, t. VIII, *De ecclesiastica hierarchia*, l. I-V; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Hierarchia ecclesiastica;* Bouix, *Tractatus de principiis juris canonici*, part. IV, *De jure Ecclesiæ constitutivo; Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, trad. de l'abbé J. Dulac, Paris, 1865, *De la hiérarchie céleste;* F. Wernz, *Jus Decretalium*, 2e édit., 1908, t. I; Bacchini, *De ecclesiasticæ hierarchiæ origine*, Diss., in-4°; Palmieri, *Tractatus de romano pontifice*, th. XI, XII; Philips, *Du droit ecclésiastique*, trad. Crouzet, Paris, 1850, t. II, § 68; Devoti, *De hierarchia ecclesiastica*, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. V, col. 1208; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, édit. Guérin, 1864, t. I, c. L; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 9e édit., *Tractatus de Ecclesia, de causa formali Ecclesiæ*, th. XLVIII, a. 3; Ferrante, *Institutiones canonicæ, una cum logica theologica*, tr. II, p. 47.

B. DOLHAGARAY.

HIÉROCLÈS, philosophe néoplatonicien, ennemi des chrétiens.

1° *Sa personne.* — A l'époque où fut renversée l'église de Nicomédie, au début de la persécution de Dioclétien, en 303, deux pamphlétaires peu généreux attaquèrent les chrétiens qui ne pouvaient se défendre. Lactance, alors professeur de rhétorique à Nicomédie et témoin oculaire, a tracé d'une plume vengeresse le portrait de l'un et de l'autre, en passant leur nom sous silence. Que le premier fût le vieux Porphyre encore vivant ou Maxime, le maître futur de Julien l'Apostat, il n'importe; le second seul nous intéresse ici, c'était à n'en pas douter Hiéroclès.

Celui-ci, né dans un petit bourg de la Carie, avait étudié la philosophie et embrassé le néoplatonisme. Fut-il chrétien? La connaissance approfondie de l'Écriture que lui reconnaît Lactance, *Div. inst.*, v, 2, *P. L.*, t. VI, col. 555, pourrait le faire croire; il aurait dans ce cas apostasié comme Théotecne, mais Lactance n'ose pas l'affirmer. Quoi qu'il en soit, il entra de bonne heure dans la carrière administrative et fut successivement gouverneur de Palmyre, préfet de la Bithynie et d'Alexandrie. Dans une inscription trouvée à Palmyre, son nom est cité comme gouverneur de cette ville, sous les empereurs Dioclétien et Maximin et les césars Galère et Constance. *Corpus inscript. lat.*, t. III, n. 33. C'est là, selon toute probabilité, qu'au moment de l'expédition contre les Perses, il dut entrer en relations étroites avec Galère, le gendre funeste de Dioclétien, et préparer, comme le croit Mgr Duchesne, *De Macario Magnete*, Paris, 1877, p. 19, son ouvrage contre les chrétiens. En 303, il remplaçait à Nicomédie, comme préfet de la Bithynie, le persécuteur Flaccinus, *non pusillum homicidam. De morte persecutorum*, 16, *P. L.*, t. VII, col. 218. Il y continua les poursuites de son prédécesseur contre le confesseur Donat et y publia son Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς χριστιανούς. Il dut assister au conseil privé de l'empereur qui allait décider du sort des chrétiens. Lactance le désigne comme l'un des conseillers responsables de la persécution : *Auctor in primis faciendæ persecutionis*, *Div. inst.*, v, 2, *P. L.*, t. VI, col. 555, et le nomme ailleurs en toutes lettres : *auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem. De morte persecutorum*, 16, *P. L.*, t. VII, col. 218. Un ou deux ans après, il était préfet d'Alexandrie. Là il se montra sans pitié pour les chrétiens, insultant les hommes les plus respectables et livrant à des proxénètes les femmes, épouses ou vierges. Le frère d'Aphien, martyrisé à Césarée, Édésius, ne put supporter de telles

infamies et alla jusqu'à frapper le préfet; pour prix de sa courageuse intervention, il fut mis à la torture et jeté à la mer par ordre d'Hiéroclès. Eusèbe, *De martyribus Palestinæ*, 5, *P. G.*, t. xx, col. 1480. C'est là encore qu'Hiéroclès, apprenant la conversion au christianisme de son collègue Arrien, le fit comparaître avec le saint moine Apollonius, un solitaire de la Thébaïde, et le joueur de flûte Philémon, causes de cette conversion. Et comme en route Apollonius avait encore converti ses gardiens, Hiéroclès fit, dès leur arrivée, jeter à la mer tout ce groupe de fidèles. Les flots, dit Rufin, *De vitis Patrum*, 19, *P. L.*, t. xxi, col. 442, leur furent non une mort, mais un baptême. Voilà quelques-uns des exploits de ce philosophe néoplatonicien arrivé aux plus hautes charges de l'empire; il était bon de les rappeler pour souligner le ton ironique de son langage dans son libelle contre les chrétiens.

2° *L'ouvrage.* — C'est à Nicomédie, en 303, qu'Hiéroclès fit paraître son ouvrage en deux livres. Il l'écrivit, observe Lactance, *Div. instit.*, v, 2, *P. L.*, t. vi, col. 355, non pas *Contre les chrétiens*, afin de n'avoir pas l'air de les poursuivre dans un esprit d'hostilité, mais *Aux chrétiens*, afin de faire croire qu'il voulait leur donner des conseils humains et bienveillants.

Cet ouvrage ne nous est point parvenu, et, bien qu'il ait été l'objet d'une réfutation de la part d'Eusèbe de Césarée, il est difficile ou plutôt impossible de le reconstituer, car les citations en sont trop peu nombreuses et ne permettent par d'en rétablir le texte, comme cela a pu être fait pour le Λόγος ἀληθὴς de Celse, grâce aux nombreux passages textuellement rapportés par Origène. Son vrai titre semble avoir été Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς χριστιανούς; Eusèbe ne le désigne que sous celui de Φιλαλήθης. Son contenu nous est connu grâce à Lactance, d'une part, et à Eusèbe de Césarée, d'autre part. D'après Lactance, Hiéroclès s'efforce d'y établir la fausseté de la sainte Écriture, comme si elle était toute remplie de contradictions; il expose les chapitres qui paraissent en désaccord entre eux; il les énumère en si grand nombre et avec une telle connaissance du sujet, qu'il semblerait parfois avoir professé la religion qu'il attaque. Pour discréditer les témoins du Sauveur, il traite avec dédain Pierre, Paul et les apôtres, gens grossiers et ignares, *tanquam fallaciæ seminatores*, qui gagnaient leur vie par le produit de leur pêche et le travail de leurs mains, comme s'il souffrait que ce ne fût pas un Aristarque ou un Aristophane qui ait narré les faits évangéliques. *Div. instit.*, v, 2, *P. L.*, t. vi, col. 555-556. Il y affirme, entre autres choses, que le Christ, exilé par les Juifs, s'était livré au brigandage à la tête d'une troupe de neuf cents hommes. *Ibid.*, v, 3, col. 557. Mais comme il ne pouvait nier ses miracles, il essaie de les rabaisser et de montrer qu'Apollonius en avait fait de semblables, et même de plus grands. Car le but secret de son livre était de nier la divinité de Jésus-Christ. Lactance s'étonne qu'il ait négligé Apulée. *Ibid.*, col. 558.

Très habilement, Hiéroclès, moins scrupuleux que Jamblique ou Porphyre, qui, tout en nourrissant la haine du christianisme, s'étaient bien gardés de faire appel à la *Vie d'Apollonius de Tyane* par Philostrate, fit de ce roman d'aventures, qui n'est au fond qu'une contrefaçon de la vie du Christ, du ministère apostolique et de l'établissement de l'Église, voir t. i, col. 1509 1510, son arme de guerre. Il s'en empara comme s'il avait réellement une valeur historique, opposant aux témoins du Christ, qu'il traite de ἀπαίδευτοι et de γόητες, ces hommes doctes et amis de la vérité, tels que Maxime d'Égée, Damis le philosophe et l'Athénien Philostrate, qui ont voulu sauver de l'oubli les faits et gestes d'Apollonius de Tyane. Eusèbe, *Adv. Hierocl.em*, 4, *P. G.*, t. xxii, col. 80. Ce n'est point qu'il prétendît faire d'Apollonius une divinité, comme l'avait fait Philostrate, mais simplement montrer en lui un ami des dieux, bien autrement grand que Jésus; car, beaucoup plus modéré que les chrétiens, qui n'hésitent pas à proclamer Dieu Jésus-Christ pour quelques prodiges, δι' ὀλίγας τερατείας τινὰς τὸν Ἰησοῦν Θεὸν ἀναγορεύουσι, il ne range point son héros au nombre des dieux. *Ibid.* C'était clairement donner à entendre que Jésus n'est pas Dieu, et par là même ruiner le christianisme.

Dans sa vive et mordante riposte, Eusèbe de Césarée, se proposant de réfuter ailleurs les allégations mensongères d'Hiéroclès, constate que nul n'avait jusque-là attaqué la religion chrétienne avec de pareils arguments; et c'est moins au texte lui-même d'Hiéroclès qu'il s'en prend qu'à la source même où il a puisé, c'est-à-dire à cette *Vie d'Apollonius de Tyane.* Il la critique vigoureusement; il en montre l'inconsistance les contradictions grossières: il en discute un à un les principaux prodiges attribués à Apollonius et il montre que, même en les tenant pour authentiques, ils s'expliquent par la magie qu'Apollonius avait apprise chez les brahmanes ou par une intervention diabolique: συνεργείᾳ δαίμονος ἕκαστον αὐτῷ διαπεπρᾶχθαι τούτων σαφῶς δείκνυται. *Adv. Hieroclem*, 35, *ibid.*, col. 845. Si bien qu'au lieu de pouvoir être opposé à Jésus-Christ, comme Hiéroclès s'en flattait, cet Apollonius n'est à ranger ni parmi les philosophes, ni même parmi les hommes modérés et médiocres. « Mon dessein, dit Eusèbe, n'est pas d'examiner lequel des deux (d'Apollonius ou de Jésus-Christ) a possédé le mieux le caractère divin ou a fait des miracles plus nombreux et plus éclatants. Je ne parlerai point de l'avantage qu'a Jésus-Christ, notre Sauveur et Seigneur, d'avoir été longtemps à l'avance annoncé par les prophètes sous l'inspiration divine, ni de ce que, par la force de sa doctrine céleste, il s'est attiré un plus grand nombre de sectateurs, ni de ce que, pour témoins de ses actes, il a eu ses disciples, gens sincères et incapables d'en imposer, tout prêts à subir la mort pour soutenir la doctrine de leur maître. Je ne m'arrêterai pas à montrer qu'il est le seul à avoir institué une école de frugalité destinée à durer toujours, ou avoir procuré le salut au monde par la vertu de sa divinité, attirant encore aujourd'hui à son divin enseignement une multitude innombrable, et victorieux de toutes les attaques dont il a été l'objet tant de la part des princes que de la part des peuples... Je ne relèverai pas non plus la preuve de sa puissance divine, si sensible encore de nos jours, puisqu'il suffit d'invoquer son nom sacré pour délivrer les possédés et chasser les démons. Rien de pareil dans Apollonius qui, d'après son histoire écrite par Philostrate, loin d'être un dieu et de pouvoir entrer en comparaison avec le Sauveur, n'est pas digne de prendre place parmi les philosophes ni même parmi les hommes de moyenne importance »: ὡς οὐχ ὅτι γε ἐν φιλοσόφοις ἀλλ' οὐδὲ ἐν ἐπιεικέσι καὶ μετρίοις ἀνδράσιν ἄξιον ἐγκρίνειν. *Adv. Hieroclem*, 4, *ibid.*, col. 801.

C'est ainsi qu'Eusèbe de Césarée, plus sévère qu'Origène, qui n'avait vu en Apollonius qu'un philosophe magicien, *Contra Celsum*, vi, 41, *P. G.*, t. xi, col. 1357, ravale ce personnage, en discutant le livre où sont racontés ses exploits. Par là même il ruinait la thèse du sophiste Hiéroclès, qui fut un pamphlétaire doucereux et hypocrite non moins qu'un persécuteur éhonté, digne de Galère et de Maximin.

L'intervention intempestive d'Hiéroclès invita Lactance à composer son ouvrage *Divinarum institutionum. Ii ergo de quibus dixi, cum, præsente me ac dolente, sacrilegas suas litteras explicassent, et illorum superba impietate stimulatus, et veritatis ipsius conscientia, suscepi hoc munus, ut omnibus ingenii mei viribus accusatores justitiæ refutarem. Div. instit.*, v, 4, *P. L.*,

t. VI, col. 562. Mais Lactance ne visa pas exclusivement Hiéroclès, et n'a rappelé aucun exemple particulier de son procédé exégétique.

Lactance, *Div. instit.*, v, 2-4, *P. L.*, t. VI, col. 552-564; *De morte persecutorum*, 16, *P. L.*, t. VII, col. 218; Arnobe, *Adversus gentes*, I, 52, *P. L.*, t. v, col. 780; Eusèbe, Πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ σύγκρισιν, ou bien Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς κτλ..., *P. G.*, t. XXII, col. 796-868.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. v, p. 48-49, 606-607; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1868, t. II, p. 494; t. III, p. 175-178; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franc., Paris, 1899, t. I, p. 28; *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 478; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3ᵉ édit., Paris, 1890, t. I, p. 189-199; Allard, *La persécution de Dioclétien*, Paris, 1890; A. Harnack, *Altchristliche Litteratur*, p. 873; P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 148-149, 150-151, 162; *Kirchenlexikon*, t. v, col. 2012-2014; *Dictionary of christian bibliography*, t. II, p. 26-27; U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. I, col. 21-43.

G. BAREILLE.

1. HILAIRE (Saint), en latin Hilarus, pape de 461 à 468, fut le successeur immédiat du pape saint Léon, dont il avait été l'archidiacre. C'est en cette qualité qu'il avait, de concert avec l'évêque Jules de Pouzzoles, représenté Léon au fameux « brigandage d'Éphèse », présidé par Dioscore d'Alexandrie, en 449. Hilaire y avait couru les plus grands dangers; après les attentats commis contre l'évêque de Constantinople Slanen, il s'était réfugié dans le sanctuaire où était le tombeau de saint Jean en dehors d'Éphèse. Il attribua toujours son salut à la protection de l'évangéliste et, devenu pape, il fit ériger une chapelle en l'honneur de ce saint sur l'un des côtés du baptistère du Latran. Aujourd'hui encore on lit, sur l'encadrement de la porte qui du baptistère conduit à l'oratoire, les mots suivants : *Liberatori suo beato Johanni evangelistæ Hilarus episcopus famulus Christi*. Du temps de Léon, Hilaire avait également réglé, à la demande du pape, la question du comput pascal. Il y avait eu grande discussion entre grecs et latins sur la date de Pâques en l'an 455. L'archidiacre romain s'adressa à un savant gaulois, Victorin de Limoges, qui expliqua les raisons de la discordance entre les divers computs et le moyen de l'atténuer. Thiel, *Epist.*, II et III. Le cycle de Victorin resta quelque temps en usage en Gaule et en Italie.

Saint Léon était mort le 10 novembre 461 (donnée du martyrologe hiéronymien, préférable certainement à celle du *Liber pontificalis*, qui indique le 11 avril). L'archidiacre, comme c'était la coutume, fut aussitôt élu pour le remplacer, et fut ordonné le 19 novembre 461. Le pontificat d'Hilaire est la continuation pure et simple de celui de son illustre prédécesseur.

Depuis le concile de Chalcédoine (451), la paix religieuse régnait en Occident, et l'autorité impériale contenait encore l'agitation monophysite, qui allait bientôt reprendre de plus belle. Le *Liber pontificalis* mentionne une décrétale du pape Hilaire, envoyée à tous les évêques d'Orient, confirmant les trois conciles de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine (on remarquera l'absence du concile de Constantinople de 381, qui ne sera reconnu par Rome que cinquante ans plus tard), le tome de Léon, condamnant Eutychès, Nestorius et tous leurs adhérents, et en général toutes les hérésies. L'encyclique confirmait la domination et la primauté du saint-siège catholique et apostolique. Il n'y a pas lieu de soupçonner l'exactitude de cette donnée du *Liber pontificalis;* toutefois il n'est resté aucune trace de cette correspondance d'Hilaire avec l'Orient.

Nous sommes mieux renseignés sur l'activité du pape en Occident. Et tout d'abord en Italie et à Rome. Il fallait s'y opposer à l'invasion arienne, suite de l'invasion barbare; car s'il y avait encore en Italie un empereur catholique, Majorien, mort en 461, puis Sévère (461-465), et Anthemius (467-482), le véritable chef du pays, c'était Ricimer, un Suève arien. Les hérétiques s'étaient installés jusque dans Rome et Ricimer avait fait élever sur le Quirinal une église arienne. Cette église fut consacrée sous le pape Hilaire, elle avait son clergé organisé et son évêque. Hilaire fut assez heureux, cependant, pour s'opposer en 467 à l'érection de nouveaux sanctuaires hérétiques. Un familier de l'empereur, Anthémius Philothée, qui est donné comme un macédonien, avait obtenu de son maître l'autorisation d'élever à Rome une chapelle de sa secte. Au dire du pape Gélase, Jaffé, n. 664; cf. *P. L.*, t. LIX, col. 73, Hilaire n'aurait pas craint d'interpeller à ce sujet l'empereur en pleine basilique de Saint-Pierre et d'exiger de lui le serment qu'il ne tolérerait point ce nouvel empiétement.

Le sud de la Gaule n'était point encore submergé complètement par l'invasion barbare. Hilaire chercha à favoriser le ralliement de l'épiscopat gallican autour de la métropole d'Arles. Sans reconstituer expressément le vicariat pontifical que le pape Zozime avait établi en faveur de Patrocle d'Arles, mais qui n'avait pas survécu à la mort de ce pontife, Hilaire pressait volontiers l'évêque d'Arles, Léonce, de se mettre en avant et d'agir. Jaffé, n. 552, 553, 554, 556, 562; Thiel, *Epist.*, IV, VI, VII, IX, XII. A plusieurs reprises, il lui confia des missions assez délicates. Et d'abord en 462, dans l'affaire d'Hermès. Ce dernier, archidiacre de Rusticus, métropolitain de Narbonne, avait été sacré par celui-ci évêque de Béziers. Pour des raisons inconnues, cette ville n'avait pas voulu accepter le nouvel évêque; et Rusticus, par compensation, l'avait désigné comme son successeur sur le siège de Narbonne. Il y avait là une double irrégularité. La translation d'un siège à un autre était formellement interdite par les canons de Nicée; la coutume n'autorisait pas non plus un évêque à désigner lui-même son successeur. Plainte fut portée à Rome contre Hermès. Après avoir demandé sur l'affaire un rapport à l'évêque d'Arles, Jaffé, n. 554; Thiel, *Epist.*, VII, Hilaire, dans un synode romain du 19 novembre 462, où assistaient deux évêques gaulois, Fauste de Riez et Auxanius d'Aix, prit les décisions suivantes, qui furent portées à la connaissance de l'épiscopat gallican. Le pape se montrerait bienveillant à l'égard d'Hermès: on lui laissait le gouvernement de l'Église de Narbonne, mais, en punition de l'irrégularité commise, on lui enlevait, sa vie durant, le droit de métropolitain, que l'on transférait au doyen d'âge de la province. A la mort d'Hermès, le siège de Narbonne rentrerait en possession de ses droits de métropole. Pour éviter à l'avenir le retour de semblables abus, le pape recommandait d'observer fidèlement les règles relatives à la tenue régulière des synodes. Le métropolitain d'Arles tiendrait la main à leur exécution. Au cas où se présenterait quelque cause plus difficile, on devrait en référer au siège apostolique. Jaffé, n. 555; Thiel, *Epist.*, VIII.

Dès l'année suivante l'occasion s'offrait à Léonce d'exercer les pouvoirs que lui avait délégués le saint-siège. Le 10 octobre 463, le pape lui prescrivait de mettre fin dans un concile gaulois aux empiétements de l'archevêque de Vienne, saint Mamert, sur les droits de la métropole d'Arles, relativement à l'évêché de Die. Jaffé, n. 556; Thiel, *Epist.*, IX. Une circulaire pontificale envoyée aux évêques du sud de la Gaule leur prescrivait un peu plus tard (25 février 464) de régler suivant les désirs du siège romain l'affaire de Mamert. Sans doute le pape n'allait pas jusqu'au bout de son droit et n'exigeait pas la déposition du coupable, mais il voulait que Mamert s'engageât à respecter désormais les droits du métropolitain d'Arles,

sinon on lui enlèverait encore ses quatre suffragants. Quant à l'évêque de Die, ordonné par Mamert, il devrait, pour exercer régulièrement sa charge, être confirmé par le métropolitain d'Arles. Jaffé, n. 557; Thiel, *Epist.*, x. Quelques années plus tard, le pape était encore obligé d'intervenir dans une querelle du même genre, entre Ingenuus, évêque d'Embrun, et Auxanius, évêque d'Aix. Jaffé, n. 562; Thiel, *Epist.*, xii.

L'Église d'Espagne n'échappait pas davantage à la sollicitude du pontife. Entre 463 et 464, les évêques de la Tarraconaise s'adressaient à Rome pour se plaindre des agissements de l'évêque de Calahorra, Silvanus. Ce prélat, dans la haute vallée de l'Èbre, se signalait par un zèle un peu intempestif. Il y avait peu d'évêchés jusque-là dans cette région écartée; il se mit à en fonder sans trop s'inquiéter de son métropolitain, l'évêque de Tarragone. Au besoin même il imposait les mains, sans plus de façons, à des prêtres qui ne relevaient aucunement de lui. Contre tous ces abus les évêques de la Tarraconaise invoquaient l'intervention souveraine d'Hilaire. Thiel, *Epist.*, xiii. Quelques mois plus tard ils s'adressaient encore au pape, mais cette fois pour obtenir une faveur. L'évêque de Barcelone, Nundinarius, avait à son lit de mort exprimé le désir que l'on choisît pour son successeur Irénée, qu'il avait autrefois établi chorévêque dans une ville de son diocèse. Le concile de la province avait ratifié ce désir; conscient toutefois de l'irrégularité commise, il voulait obtenir la dispense du pape. Thiel, *Epist.*, xiv.

Ces diverses questions furent soumises par Hilaire à un synode romain qui se réunit, le 19 novembre 465, dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure. Le procès-verbal très complet de la réunion s'est conservé. Dans son allocution préliminaire, le pape signala les points de discipline qu'il fallait confirmer. Des abus s'étaient introduits dans les ordinations; le pape rappelait la défense d'admettre aux ordres (*sacratos gradus*) ceux qui ont épousé une veuve, qui se sont remariés, ceux qui sont tout à fait ignorants, les pénitents, les mutilés. Quiconque aura ordonné un sujet présentant ces tares devra lui-même déclarer nul ce qu'il a fait. Par acclamation le concile se rangea à l'avis exprimé par le pape. Celui-ci parle ensuite de la requête des évêques espagnols relative à la translation d'Irénée, mais d'une manière défavorable. Il n'y avait que trop de tentations pour les évêques de considérer leur charge comme un bien héréditaire, dont ils pouvaient disposer au détriment des droits d'élection appartenant au peuple chrétien. Le pape demandait donc au concile d'interdire cette pratique. Les acclamations des évêques présents, leurs marques de désapprobation lors de la lecture de la requête espagnole confirmèrent le pape dans son idée. Puis on alla aux voix, et le pape termina la réunion en donnant ordre aux notaires pontificaux de signifier à toutes les Églises les décisions prises au synode. Thiel, *Epist.*, xv; Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 959-968.

Lui-même prit soin de transmettre aux évêques d'Espagne les solutions arrêtées. Sans doute il avait reçu les pétitions à lui adressées par les notables des villes où Silvanus de Calahorra avait exercé son zèle intempestif. Mais fidèle à maintenir les droits des métropolitains, le pape rappelait que, sans le consentement de ces derniers, nul ne pouvait être licitement ordonné évêque. On agirait cependant avec indulgence à l'endroit de ces ordinations illicites; le pape, de son autorité, les confirmait, à condition que les sujets ne présentassent aucune des irrégularités canoniques. Quant à la question de transfert d'un siège à un autre, le pape se montrait entièrement opposé à cette manière d'agir. Irénée, dans l'espèce, serait donc éloigné de Barcelone, et renvoyé à son église; l'on élirait à sa place un évêque que consacrerait le métropolitain; l'exemple d'Irénée pourrait faire croire que l'épiscopat est héréditaire. Que si Irénée ne voulait pas accepter la sentence pontificale, il serait excommunié, *removendum se ab episcopali consortio esse cognoscat.* Jaffé, n. 560; Thiel, *Epist.*, xvi. En même temps le pape engageait l'archevêque de Tarragone à défendre son autorité et à ne rien laisser commettre contre les canons de l'Église.

Hilaire mourut, selon les calculs les plus exacts, le 29 février de l'année bissextile 468. Il avait régné 6 ans et 3 mois. Son court pontificat est surtout mémorable par l'affirmation de l'autorité du siège de Rome en Espagne et en Gaule.

Le Liber pontificalis dit que le pape Hilaire avait fait construire deux bibliothèques à Saint-Laurent, hors des murs de Rome. Cette donnée était peu vraisemblable; Samuel Berger a interprété ce passage d'une Bible *(bibliotheca)* en deux volumes, comprenant les deux Testaments. Dans le cahier préliminaire du *codex Amiatinus*, qu'on a tout lieu de croire copié sur un manuscrit de Cassiodore, il est parlé d'une division de l'Ancien et du Nouveau Testament, faite par le pape Hilaire. Le nom de ce pape est donc ainsi associé à la Bible latine, et la disposition des Livres saints indiquée par l'*Amiatinus* est presque exactement celle du décret de saint Gélase. Quoi qu'il en soit, la Bible du pape Hilaire ne reproduisait pas sans doute la Vulgate, mais plutôt une ancienne version latine de la sainte Ecriture. S. Berger, *La Bible du pape Hilarius*, dans le *Bulletin critique*, Paris, 1892, t. xiii, p. 147-152.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., Leipzig, 1885, t. i, p. 75-77; Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, Brunswick, 1868, t. i, p. 126-174 (donne le meilleur texte des lettres d'Hilaire); *P. G.*, t. lviii, col. 1-32 (texte souvent défectueux); Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. i, p. 92-93, 242-248; *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1894, t. i, p. 126-131, 286-288; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. ii, p. 900-905; Baronius, *Annales ecclesiastici*, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1867, t. viii p. 227-268.

E. Amann.

2. HILAIRE (Saint), évêque de Poitiers vers le milieu du ive siècle, Père et docteur de l'Église. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — 1° *Avant l'épiscopat.* — Hilaire naquit dans la seconde dizaine du ive siècle en Aquitaine, à Poitiers même, d'après saint Jérôme. *Comment. in Epist. ad Gal.*, l. II, præf., *P. L.*, t. xxvi, col. 355. Cf. Venance Fortunat, *Miscell.*, l. II, c. xix ; l. VIII, c. i, *P. L.*, t. lxxxviii, col. 109, 261. Issu d'une famille distinguée, il reçut une éducation libérale, apparemment dans sa patrie ; car les lettres étaient alors florissantes en Gaule, S. Jérôme, *Epist.*, cxxi, *ad Rusticum monachum*, 6, *P. L.*, t. xxii, col. 1075 ; elles l'étaient particulièrement en Aquitaine, dont la capitale, Bordeaux, était un vrai centre de culture intellectuelle. Ad. Buse, *Paulin, Bischof von Nola, und seine Zeit*, Ratisbonne, 1856, t. i, p. 44. Des auteurs relativement récents parlent d'un séjour de dix ans à Trèves, à Rome et en Grèce ; mais cette assertion n'est pas appuyée sur des données primitives et reste conjecturale. *Acta sanctorum*, t. i januarii, *De sancto Hilario*, n. 23, p. 785. En tout cas, les écrits du saint docteur témoignent surabondamment de la maîtrise dans l'art de bien dire et des connaissances variées qu'il acquit, comme aussi de la formation philosophique à base néo-platonicienne qu'il reçut dans sa jeunesse. A. Feder, *Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1911, t. lxxxi, p. 30-45.

Hilaire naquit-il de parents chrétiens ? Ceux qui partagent ce sentiment invoquent surtout l'autorité

de Fortunat, *Vita sancti Hilarii*, I, 3, *P. L.*, t. IX, col. 187, qui nous montre son héros suçant pour ainsi dire avec le lait une sagesse telle qu'on aurait pu présager en lui le futur champion de la foi, préparé dès lors par Dieu aux combats et aux triomphes de l'avenir. Mais, à cette phrase, dont le sens est d'ailleurs assez peu précis, on oppose diverses allusions qui semblent insinuer le contraire : allusions de saint Jérôme, *In Is.*, c. XLVIII, 13, *P. L.*, t. XXIV, col. 595, de saint Augustin, *De doctrina christiana*, II, 40, *P. L.*, t. XXXIV, col. 63, d'Hilaire lui-même. *In ps. LXI*, 2 ; *De Trinitate*, VI. 19-21, *P. L.*, t. IX, col. 396 ; t. X, col. 171 sq. On objecte surtout, et à bon droit, le témoignage du saint docteur au Ier livre du *De Trinitate.* Dans un récit où il est difficile de voir une simple fiction littéraire, il expose comment il fut amené à la foi chrétienne : préoccupé par le problème de notre destinée et ne rencontrant pas dans la philosophie païenne de réponse qui le satisfît, il trouva enfin la lumière, en lisant au début de l'Évangile de saint Jean la doctrine du Verbe descendu des cieux et donnant à ceux qui le reçoivent de pouvoir devenir eux-mêmes des fils de Dieu. Belles pages dont le cardinal Pie a donné un commentaire saisissant, avec application aux erreurs contemporaines, dans un discours prononcé à Rome en 1870 pour la fête du saint docteur. *Œuvres*, t. VI, p. 552 sq.

Un fait certain domine cette controverse : Hilaire était adulte quand il reçut le baptême : *Inauditis ego his nominibus in te ita credidi, per te ita renatus sum. De Trinitate*, VI, 21, t. X, col. 173. D'un mot qu'il dit ailleurs, *De synodis*, 91, t. X, col. 545, et qui se rapporte à l'année où il partit pour l'exil : *regeneratus pridem*, on peut conclure qu'entre l'époque de son baptême et celle de son élévation à l'épiscopat, il y eut un intervalle de temps notable. D'après Fortunat, *Vita*, I, 3, 6, il était marié et père d'une fille, nommée Abra ; mais la réception du baptême devint pour lui le point de départ d'une vie chrétienne très fervente, austère même et vouée aux intérêts de la foi. L'évêque de Poitiers l'attacha-t-il dès lors à son église en lui conférant quelque degré de cléricature ? Rien ne permet de répondre à cette question.

2° *Hilaire évêque; lutte contre l'arianisme; bannissement.* — A la mort de l'évêque de Poitiers, probablement Maxence, frère de saint Maximin de Trèves, Hilaire fut appelé à lui succéder. *Acta sanctorum, Comment. histor.*, 2. L'événement eut lieu avant l'année 355, mais il est impossible d'en fixer la date précise. Nous savons seulement, par l'endroit déjà cité du *De synodis*, qu'en 356, à la veille de partir pour l'exil, le nouvel évêque était depuis quelque temps déjà en charge : *in episcopatu aliquantisper manens.* L'*aliquantisper*, étant en opposition avec *pridem regeneratus*, doit nécessairement s'entendre d'un laps de temps restreint. Il est donc possible que la date de 350, donnée couramment par les historiens, anticipe un peu sur l'événement.

Devenu pasteur d'âmes, Hilaire s'efforça de pratiquer ce qu'il dira plus tard, *De Trinitate*, VIII, 1, col. 236 : « La sainteté sans la science ne peut être utile qu'à elle-même. Quand on enseigne, il faut que la science fournisse un aliment à la parole et que la vertu serve d'ornement à la science. » Le *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu* date de cette époque. D'un autre côté, le nouvel évêque possédait dès lors une telle réputation de vertu, qu'elle attira près de lui le futur thaumaturge des Gaules ; c'est, en effet, vers 354 que saint Martin vint pour la première fois à Poitiers et y fut ordonné exorciste. Sulpice Sévère, *Vita B. Martini*, 5, *P. L.*, t. XX, col. 163 ; dom Chamard, *Origines de l'Église de Poitiers*, p. 183.

Hilaire fut bientôt amené par les circonstances à jouer le rôle important qui l'a fait appeler l'Athanase de l'Occident. Près de trente ans s'étaient écoulés depuis le concile de Nicée, et l'opposition faite à la doctrine de la consubstantialité du Verbe n'avait pas cessé. Voir ARIANISME, t. I, col. 1799 sq. Pendant longtemps la Gaule était restée à peu près en dehors des agitations qui troublaient l'Orient. La situation changea en 353, quand la révolte de Magnence eut amené en Occident l'empereur Constance, protecteur des antinicéens. Ce prince se trouvant à Arles, un concile s'y tint en octobre ; on exigea des évêques présents qu'ils souscrivissent à la condamnation de saint Athanase, et saint Paulin de Trèves paya son refus d'un exil en Phrygie. Sur les réclamations du pape, l'empereur consentit à la réunion d'un nouveau concile. Il eut lieu à Milan au printemps de 355 ; mais les prélats mandataires de Constance y suivirent la même tactique qu'au synode d'Arles : forcer les évêques à souscrire à la condamnation d'Athanase et à communiquer avec les ariens. La noble résistance de quelques-uns, Denis de Milan, Eusèbe de Verceil et Lucifer de Cagliari, leur valut la peine du bannissement.

L'histoire ne nous dit pas si saint Hilaire prit part aux conciles d'Arles et de Milan ni s'il fut engagé dans la controverse dès le début de son épiscopat. Ses sentiments sur le fond de la question ne peuvent pas être douteux pour qui lit le commentaire sur saint Matthieu, XXXI, 2 sq., *P. L.*, t. IX, col. 1066 sq. ; plus tard l'évêque de Poitiers rattachera lui-même à l'exil « des saints personnages Paulin, Eusèbe, Lucifer et Denis » l'attitude militante qu'il prit après le concile de Milan. *Adversus Constantium*, 2, *P. L.*, t. X, col. 578. C'est vers la même époque nous apprend-il encore, *De synodis*, 91, col. 545, qu'il connut pour la première fois le symbole de Nicée : *fidem nicænam nunquam nisi exulaturus audivi* ; mais il n'y trouva pas, ajoute-t-il, une doctrine différente de celle qu'il tenait déjà. Il n'est donc pas étonnant qu'en face des manœuvres du métropolitain d'Arles, Saturnin, rallié aux vues de l'empereur et soutenu par les puissants évêques de cour Ursace de Singidunum et Valens de Mursa, Hilaire ait compris que la résistance ouverte s'imposait, aux dépens même de sa tranquillité et de ses intérêts personnels. *Fragm. histor.*, I, 3, *P. L.*, t. X, col. 629.

L'évêque de Poitiers entre dès lors dans la pleine lumière de l'histoire. Sous son initiative, un synode se réunit vers la fin de 355, très probablement à Paris : les prélats présents se séparèrent de la communion d'Ursace, Valens et Saturnin, mais décidèrent de recevoir à la communion ecclésiastique ceux qui, ayant failli à Milan, viendraient à résipiscence. *Adv. Constant.*, *loc. cit.* La réplique du métropolitain d'Arles ne se fit pas attendre ; dès le printemps de 356, il convoqua à Béziers un synode où, sur l'ordre de la cour, Hilaire dut comparaître pour rendre compte de sa conduite. Ce dernier demanda qu'on examinât d'abord la cause de la foi ; à cette fin, il présenta un mémoire composé contre l'hérésie arienne et ses chefs d'alors : *cognitionem demonstrandæ hujus hæreseos obtuli, Adv. Const.*, 2, col. 579 ; *in qua patronos hujus hæreseos ingerendæ quibusdam vobis testibus denuntiaveram. De synodis*, 1, col. 481. La demande ne fut pas agréée ; Saturnin exigeait sans doute ce qui avait été exigé à Milan : la communion avec les évêques de son parti et l'acquiescement à la condamnation d'Athanase. Un rapport fut adressé à Constance ; rapport où, vraisemblablement, la foi politique de l'évêque de Poitiers était mise en suspicion et qu'en tout cas, il traite luimême de fallacieux et d'insidieux : *falsis nuntiis synodi... circumventum te Augustum. Ad Constant.*, II, 2, col. 563. Saturnin obtint le résultat qu'il voulait : vers le milieu de 356, l'empereur prononça contre l'accusé une sentence de déportation en Asie Mineure.

Récemment on a rattaché à ces événements un écrit de saint Hilaire publié jusqu'ici sous le titre : *Ad Constantium liber primus*, *P. L.*, t. x, col. 557. Comme on le dira plus loin, ce titre devrait être considéré désormais comme périmé; l'écrit aurait été composé au lendemain du synode de Béziers, dans un but apologétique : soit qu'il faille y voir un fragment égaré de l'*Opus historicum*, formant primitivement avec plusieurs autres la première partie du *Liber adversus Valentem et Ursacium*, comme le veut dom Wilmart, *Les fragments historiques et le synode de Béziers*; soit que l'écrit ait fait partie d'une *Lettre* adressée aux évêques gaulois, comme le conjecture dom Chapman, *The contested letters of pope Liberius*, 3e art., p. 331.

3° *Hilaire en Orient, 356-360.* — La Phrygie fut le séjour habituel du saint docteur pendant les années de son exil. Comme il n'avait pas été déposé de son siège, il demeurait dans une situation relativement favorable; il put communiquer avec ses prêtres et, par leur entremise, garder la haute administration de son diocèse. *Ad Constantium*, II, 2, col. 564. Il resta également en rapports avec l'épiscopat gaulois, le renseignant et l'encourageant par ses lettres. Quelle importance il attachait à ce commerce épistolaire, on peut en juger par l'inquiétude que lui causa, pendant quelque temps, le silence de ses correspondants. *De synodis*, 1, col. 479. Personnellement, il employa ses loisirs forcés à composer, entièrement ou presque entièrement, son principal ouvrage: *De Trinitate*; c'était encore une manière de prêcher, comme il le dit lui-même, X, 4, col. 346 : *Loquemur enim exsules per hos libros, et sermo Dei, qui vinciri non potest, liber excurret.* En même temps il profita de son séjour en Asie Mineure pour s'instruire à fond des affaires religieuses d'Orient. Les circonstances lui créèrent une situation privilégiée. Quand il arriva en exil, la coalition antinicéenne était triomphante : en Orient, tous les grands sièges épiscopaux étaient en son pouvoir; en Occident, le pape et les membres les plus notables de l'épiscopat étaient bannis. Mais à ce moment même les germes des divisions qui couvaient dans le parti, nullement homogène, des antinicéens, éclatèrent : il y eut fractionnement en trois groupes distincts et bientôt hostiles : le groupe extrême des ariens purs ou anoméens, ayant pour chefs Aétius et Eunomius, le groupe en apparence moins avancé, plus politique que doctrinal, des homéens, représenté en Orient par Acace de Césarée, en Occident par Ursace et Valens; enfin le groupe plus conservateur des homéousiens ou anciens eusébiens, qui se ralliaient autour de Basile d'Ancyre. Voir Arianisme, t. i, col. 1821 sq.

Fixé en Phrygie, mais ayant une grande liberté de mouvements, l'évêque de Poitiers se trouvait en contact avec ces divers groupes. Dans un esprit de zèle apostolique, il fit preuve à l'égard de tous d'une large condescendance : « Je n'ai pas considéré comme un crime, dira-t-il plus tard, d'avoir eu des entretiens avec eux, ou même, tout en leur refusant la communion, d'entrer dans leurs maisons de prière et d'espérer ce qu'on pouvait attendre d'eux pour le bien de la paix, alors que nous leur ouvrions une voie au rachat de leurs erreurs par la pénitence, un recours au Christ par l'abandon de l'Antéchrist. » *Adv. Constant.*, 2, col. 579. Mais ses sympathies allaient naturellement aux homéousiens, d'autant plus qu'en dehors de ce groupe, il ne voyait guère d'intégrité ni de vraie piété. *De synodis*, 63, col. 522. Les événements augmentèrent encore ces sympathies et préparèrent les voies au rôle de conciliation que les antécédents du saint docteur, sa science et ses relations actuelles lui permettraient de jouer. Un grand synode tenu à Sirmium dans l'été de 357 s'était terminé par la rédaction et l'imposition d'une formule de foi, dite *seconde de Sirmium*; formule positivement antinicéenne, traitée par Hilaire d'impiété blasphématoire. *De synodis*, 10, col. 486. L'année suivante, au synode d'Ancyre, présidé par Basile, évêque de cette ville, les homéousiens réagirent vigoureusement, en formulant une série d'anathèmes contre la doctrine anoméenne, et même contre l'homéenne. Voir t. i, col. 1823 sq. Il est vrai qu'à ces anathèmes ils en avaient ajouté d'autres, dirigés contre la doctrine sabellienne et contre les termes nicéens d'ὁμοούσιον ἤ ταυτοούσιον, *consubstantiel ou étant de même substance*. Si les homéousiens semblaient ainsi maintenir la vieille accusation de sabellianisme contre la foi de Nicée, il n'y avait pas moins de leur part répudiation formelle de l'arianisme pur et acheminement notable vers l'orthodoxie. Cette réaction acquérait, au jugement d'Hilaire, une valeur d'autant plus grande que Basile avait réussi à faire approuver les actes de son synode par Constance et que, possédant la faveur de ce prince, il paraissait maître de la situation. *De synodis*, 78, col. 530 sq.

C'est précisément vers cette époque, mars 358, que l'évêque de Poitiers reçut enfin un courrier des Gaules. Il apprit avec joie qu'en dépit des suggestions et des menaces de Saturnin, ses anciens collègues restaient fidèles à la saine doctrine; de cette fidélité ils venaient de donner une preuve notable en anathématisant la seconde formule de Sirmium. *De synodis*, 2, 3, col. 481 sq. En communiquant cette bonne nouvelle à l'exilé, les prélats gaulois lui demandaient de les renseigner sur les professions de foi, présentes et passées, des Orientaux. *Ibid.*, 9, col. 483. Ce fut l'occasion du *Liber de synodis*, dont il sera plus amplement question dans la suite de cette étude. En composant cet écrit, Hilaire ne se proposa pas seulement de satisfaire à la demande de ses amis; il profita encore de la circonstance pour essayer de dissiper les malentendus qu'il voyait exister des deux côtés et poursuivre ainsi l'œuvre de conciliation et d'apaisement déjà entreprise : « Pendant tout le temps de mon exil, dira-t-il bientôt, si j'ai tenu à ma résolution de ne céder en rien au sujet de la confession du Christ je n'ai pourtant voulu repousser aucun moyen honnête et acceptable de procurer l'unité. » *Adv. Constant.*, 2, col. 579.

Hilaire garda la même attitude au concile qui s'ouvrit à Séleucie le 27 septembre 359. Convoqué d'office à cette assemblée, il y fut accueilli favorablement. Invité à exposer sa foi d'évêque gaulois, il le fit en professant la doctrine nicéenne, soigneusement dégagée de toute attache sabellienne; aussi fut-il reçu par les Orientaux à la communion ecclésiastique et admis au concile. Sulpice Sévère, *Historia sacra*, ii, 42, *P. L.*, t. xx, col. 153. Rien n'indique qu'il se soit mêlé activement aux discussions qui s'élevèrent entre la majorité homéousienne et la minorité homéenne, mais, dans l'*Adversus Constantium*, 12-14, col. 590 sq., il a laissé de ce qu'il vit et entendit un récit précieux pour la connaissance des partis et des idées qui se manifestèrent alors. Voir t. i, col. 1828. La profession de foi souscrite par la majorité fut la seconde formule du synode d'Antioche, *in encæniis*, voir t. i, col. 1801; formule que le saint docteur juge avec indulgence, en y voyant une simple réaction contre le sabellianisme. *De synodis*, 32-35, col. 504 sq.

L'heure de l'apaisement n'était pas encore venue. Le groupe basilien manquait d'unité vraie; à côté de membres sérieux et bien intentionnés, il en contenait d'autres qui n'étaient pas guidés par un amour sincère de la vérité ou qui professaient en réalité des doctrines absolument incompatibles avec la foi de Nicée. En outre, le succès de l'entreprise dépendait du mobile empereur qu'était Constance. Depuis plus d'un an, Ursace et Valens travaillaient à le ramener à leurs vues. Ils avaient obtenu la division de l'unique

concile projeté d'abord; puis à Rimini, où ils furent les maîtres, leurs intrigues et leurs violences avaient amené les évêques occidentaux réunis en cette ville à signer une formule insidieuse qu'on leur présentait comme une concession nécessaire au bien de la paix. A Séleucie, la minorité acacienne, qui se rattachait au même parti, n'avait pas triomphé, mais elle s'était empressée d'envoyer à Constantinople des députés chargés de prévenir Constance en leur faveur et de réclamer une union conçue sur une base plus large. Quand les basiliens se présentèrent, l'empereur était de nouveau gagné à la cause homéenne. *Adversus Constantium*, 15, col. 593.

L'évêque de Poitiers avait suivi les basiliens à Constantinople; il ne put qu'être le témoin navré du revirement impérial. Sans perdre courage, il adresse à Constance, vers le début de 360, la requête désignée couramment sous le titre de *Ad Constantium Augustum liber secundus*, *P. L.*, t. XXI, col. 563. Suivant Sulpice Sévère, dont l'affirmation est d'ailleurs contestable et contestée, cette requête aurait été suivie de deux autres : *tribus libellis publice datis audientiam regis poposcit, ut de fide coram adversariis disceptaret. Op. cit.*, II, 45, col. 154. Hilaire sollicitait deux faveurs : celle d'une discussion publique avec Saturnin d'Arles, auteur de son exil, afin de pouvoir montrer la fausseté des accusations dont il l'avait chargé, et celle d'une comparution en présence du concile qui se tenait alors dans la ville impériale, afin de pouvoir y défendre, sur l'autorité des saintes Écritures, la foi orthodoxe. *Ad Const.*, II, 3, 8, col. 565, 569. L'empereur n'accorda ni l'une ni l'autre de ces demandes : il se contenta de rendre Hilaire à sa patrie, sans toutefois rapporter la sentence d'exil, *absque exsilii indulgentia*, dit Sulpice Sévère, II, 45, col. 155. D'après cet auteur, la mesure aurait été suggérée au prince par les ariens, qui, pour se débarrasser d'un adversaire gênant, le lui auraient présenté « comme semeur de discorde et perturbateur de l'Orient ». Autre serait peut-être la réalité d'après Loofs, art. *Hilarius von Poitiers*, dans *Realencyclopädie*, t. VIII, p. 63 : s'appuyant sur ces paroles du *Contra Constantium*, II, col. 588: *fugere mihi sub Nerone licuit*, il demande si l'exilé n'aurait pas pris la fuite. La conjecture semble admise, ou à peu près, par dom Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus*, p. 150 : « à moitié renvoyé de Constantinople, à moitié fugitif volontaire. » Ne serait-ce pas prendre le mot *fugere* dans un sens trop rigoureux?

Hilaire quitta Constantinople dans la première moitié de 360, probablement au début d'avril. Le *Contra Constantium imperatorem*, *P. L.*, t. X, col. 577, date de cette époque, qu'il ait été composé par son auteur avant son départ de la ville impériale, ou peu après, pendant le voyage de retour. Cette invective vigoureuse reflète les sentiments d'indignation qui animèrent l'âme du saint évêque, alors que, revenus au pouvoir, les homéens imposèrent leur *credo*, devenu le *credo* de Constance, et se vengèrent de leur défaite momentanée en exerçant de terribles représailles contre les homéousiens. Tout espoir de conciliation et d'union dans un avenir prochain disparaissait. L'évêque de Poitiers n'en contribua pas moins, pour sa part, à l'œuvre que d'autres devaient mener à bonne fin. Deux ans plus tard, au concile d'Alexandrie, saint Athanase reprendra l'entreprise dans de meilleures conditions; puis les grands docteurs cappadociens viendront assurer le triomphe de l'orthodoxie. Leur glorieux chef, saint Basile de Césarée, se rattache par ses antécédents à Basile d'Ancyre, qu'il accompagna même, comme diacre, au concile de Constantinople de 360. Avant de mourir, Hilaire aura la joie de voir la plupart des évêques homéousiens qu'il avait connus à Séleucie se rallier, à l'exemple de saint Cyrille de Jérusalem, au *credo* nicéen. Voir t. I, col. 1835 sq., 1840. D'ailleurs, quittant l'Orient, il n'abandonna pas l'œuvre qu'il avait tant à cœur : il allait seulement la continuer sur un autre théâtre.

4° *Retour en Gaule et dernières années.* — Le saint évêque revint par la voie de mer; il passa par l'Italie et notamment par Rome. Sulpice Sévère, *Vita B. Martini*, 6-7, *P. L.*, t. XX, col. 164. Il dut voir le pape Libère, rentré dans cette ville depuis deux années, mais tout détail manque; on peut raisonnablement conjecturer qu'il y eut échange de vues au sujet de la campagne antiarienne à mener en Occident. Enfin le grand exilé reparut dans sa patrie après quatre années d'absence, probablement avant la fin de 360, au plus tard au début de 361. Quel accueil il reçut, on peut en juger par les termes hyperboliques dont saint Jérôme s'est servi: *Tunc Hilarium de prælio revertentem Galliarum ecclesia complexa est. Adversus luciferianos*, 19, *P. L.*, t. XXIII, col. 173. Cf. Fortunat, *Vita*, II, *P. L.*, t. IX, col. 191.

La situation politique était notablement modifiée, depuis que les troupes cantonnées à Paris s'étaient révoltées et avaient, en mai 360, proclamé Julien empereur. Hilaire n'avait plus à craindre l'intervention de Constance; il se mit immédiatement à l'œuvre, avec autant de décision que de modération, afin de confirmer dans leurs sentiments les évêques restés fidèles et de ramener dans le droit chemin de l'orthodoxie ceux qui, par timidité ou par ignorance, avaient faibli et souscrit à des formules erronées ou du moins compromettantes, comme celle de Rimini. Sous son impulsion, des synodes provinciaux se réunirent de divers côtés, et même un concile national à Paris. Ceux qui rapportent ce dernier à l'année 360, par exemple, dom Coustant, *Vita*, 67-68, *P. L.*, t. IX, col. 156 sq., supposent qu'Hilaire n'y assista pas en personne, bien qu'il ait été, moralement parlant, l'âme de l'assemblée; mais la plupart des historiens placent le concile de Paris en 361 (Baronius, en 362) et tiennent que l'évêque de Poitiers s'y trouva. Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 755, note XV. Un document nous est parvenu, où sa doctrine et parfois même son style se révèlent : c'est la lettre synodale du concile aux évêques orientaux, en réponse à une lettre qu'Hilaire avait reçue de ceux-ci depuis son retour en Gaule. *Fragm. hist.*, XI, *P. L.*, t. X, col. 710. La déposition de Saturnin d'Arles et de Paterne de Périgueux consacra la défaite de l'arianisme; ce qui explique cette phrase de Sulpice Sévère, II, 45, col. 155 : « Tout le monde reconnaît que notre Gaule est redevable au seul Hilaire du bonheur qu'elle eut d'être délivrée du crime de l'hérésie. » Bientôt, la mort de l'empereur Constance, survenue le 3 novembre 361, porta également un coup décisif à la suprématie homéenne en Orient. Les évêques exilés rentrèrent dans leurs diocèses, et, dès l'année suivante, saint Athanase réunit dans sa ville épiscopale le célèbre « concile des confesseurs », où fut adoptée la même politique religieuse de conciliation et d'apaisement que l'évêque de Poitiers venait d'inaugurer en Occident. Voir t. I, col. 1834. Chose vraiment providentielle et féconde en heureux résultats que cet accord à distance des deux grands champions de la foi nicéenne au IVe siècle.

A la lutte contre l'arianisme se joignit alors la lutte contre le paganisme sous Julien l'Apostat. Les violences exercées en Gaule par Dioscore, vicaire du préfet Salluste, déterminèrent Hilaire à publier, en 361 ou 362, un mémoire signalé par saint Jérôme : *Ad præfectum Sallustium sive contra Dioscorum.* D'ailleurs, Julien étant mort le 26 juin 363, la controverse n'eut pas de suite. Beaucoup plus importante fut la campagne apostolique du docteur gaulois en Italie. Peut-

être se rattache-t-elle à la lettre adressée aux évêques de ce pays par le pape Libère en 363. *Fragm. hist.*, XII, col. 714. Hilaire travailla d'abord seul, puis en compagnie d'Eusèbe de Verceil, lequel, ayant assisté au concile d'Alexandrie, avait reçu la mission d'en appliquer les décrets en Occident. Aux efforts combinés des deux saints répondirent des fruits si abondants que Rufin, *H. E.*, I, 31, *P.L.*, t. XXI, col. 502, a pu les comparer à deux astres splendides éclairant de leur lumière l'Illyrie, l'Italie et les Gaules. Il souligne particulièrement les succès de l'évêque gaulois, en les attribuant à la douceur et à la placidité de son caractère, *ut esset natura lenis et placidus.* La contradiction vint pourtant. Quelques années plus tôt, divers passages du traité *De synodis* avaient déplu à Lucifer de Cagliari; Hilaire avait fait une réponse dont quelques lambeaux existent encore, sous le titre d'*Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa*, *P. L.*, t. X, col. 546. Mécontents maintenant de l'indulgence dont on faisait preuve à l'égard des évêques qui avaient faibli, les lucifériens unirent désormais dans une commune réprobation les noms du pape Libère et de ses deux lieutenants, Hilaire et Eusèbe de Verceil. Dom Coustant, *Vita*, n. 95-99, col. 168 sq.; dom Chamard, *Origines*, p. 523 sq.

L'évêque de Poitiers n'en continua pas moins en Italie son œuvre apostolique. Le siège de Milan était occupé par Auxence, l'un des chefs homéens que le concile de Paris avait anathématisés. En 364, le champion de l'orthodoxie jugea que le moment était venu de chasser le loup de la bergerie. Avec Eusèbe, il commença une campagne pour démasquer Auxence et soustraire à sa communion les catholiques milanais. L'évêque menacé fit appel à l'empereur Valentinien; comme on le voit d'après un fragment conservé dans le *Contra Auxentium*, 15, *P. L.*, t. X, col. 618, il se plaçait sur un terrain juridique en alléguant les décrets du concile de Rimini et accusait ses adversaires de troubler la paix religieuse. Ces considérations firent impression sur l'empereur; venu à Milan, en novembre 364, il interdit toute espèce d'assemblée chrétienne en dehors des lieux soumis à la juridiction d'Auxence. Hilaire protesta dans une requête où il dénonçait dans l'évêque homéen un blasphémateur, un ennemi du Christ. Ce qu'il écrira bientôt, il le dit dès lors : « De paix, je n'en désirerai jamais sinon avec ceux qui, s'attachant à la doctrine sanctionnée par nos Pères à Nicée, anathématisent les ariens et proclament Jésus-Christ vrai Dieu. » *Contra Auxentium*, 12, col. 617. Valentinien décida qu'une discussion aurait lieu entre les deux adversaires en présence de deux hauts fonctionnaires, assistés par dix évêques. Auxence exposa sa foi dans une formule où il rejetait en apparence la doctrine homéenne, mais se servait, sur le point brûlant, de termes à double entente : *natum ex Patre Deum verum filium*; ce qui pouvait signifier : *vrai Dieu* ou *vrai fils* (au sens arien). Les commissaires et l'empereur se contentèrent de la profession de foi d'Auxence, et comme Hilaire voulait dévoiler ses équivoques et ses réticences : *lusit quidem ille verbis, quibus possit fallere et electos*, *ibid.*, 10, col. 615, il reçut l'ordre de retourner en Gaule. La publication du *Contra Auxentium* fut comme une protestation, destinée à renseigner les orthodoxes sur toute cette affaire et à sauvegarder l'intégrité de la foi. Si le saint docteur n'obtint, dans l'occurrence, qu'un succès incomplet, son intervention n'en eut pas moins pour effet de forcer Auxence à rejeter extérieurement le symbole d'Arius et à se maintenir désormais dans une prudente réserve. En outre, la réaction provoquée à Milan parmi les fidèles préparait de loin l'acclamation de saint Ambroise comme évêque, à la mort d'Auxence (374).

Rentré définitivement dans son diocèse, l'évêque de Poitiers consacra ses dernières années au bien spirituel de son peuple. De ses homélies d'alors nous avons l'écho dans le *Tractatus super psalmos*; car il semble bien qu'à cette époque, comme au début de son épiscopat, il donna d'abord sous forme d'instructions ce qu'il disposa ensuite sous forme de livre. Coustant, *Vita*, 24, 109, *P. L.*, t. IX, col. 135, 175. En même temps le dévoué pasteur s'efforçait de former ses Poitevins à une pratique qu'il avait rencontrée et goûtée en Orient : les chants d'église, chants de prières et de psaumes, chants d'hymnes qu'il composa lui-même. Il voyait là un moyen d'attirer les faveurs du ciel, de rendre hommage à la Divinité, de mettre en fuite les démons et d'écarter les fidèles des réjouissances profanes. *In ps.* LXIV, 12; LXV, 1, 4; CXVIII, litt. V, n. 14, *P. L.*, t. IX, col. 420, 424 sq., 540. Dans les hymnes qu'il composa, il se proposait aussi de prémunir son troupeau contre le venin dangereux des hérésies. D'ailleurs son zèle ne se bornait pas au commun du peuple; sous son impulsion et sa direction, des âmes éprises d'un idéal plus relevé s'engagèrent dans la voie des conseils évangéliques. Le plus grand de ses disciples, saint Martin, nous est déjà connu. Apprenant, dans l'île de Gallinari où il s'était retiré, que son maître avait quitté l'Orient pour revenir dans sa patrie, il s'empressa de courir à Rome, où il espérait le rencontrer; quand il y parvint, Hilaire en était déjà parti. Il le rejoignit à Poitiers, et presque aussitôt, en 360 ou 361, la fondation de Ligugé inaugurait la vie monastique en Gaule. Coustant, *Vita*, 86, col. 164; Chamard, *Origines*, XII, p. 273; *Saint Martin et son monastère de Ligugé*, Paris, 1873, c. V, p. 35 sq. Parmi les vierges que le glorieux pontife consacra lui-même à Dieu, la tradition mentionne spécialement, après Abra, sa propre fille, Florentia, noble païenne qu'il avait convertie en Asie Mineure et qui le suivit en Aquitaine. Fortunat, *Vita*, 7, col. 189; Chamard, *Origines*, c. XV.

Saint Hilaire mourut à Poitiers : « la sixième année après son retour d'exil », dit Sulpice Sévère, II, 45, col. 155, mais sans déterminer à quelle époque précise ce retour avait eu lieu; « la quatrième année du règne de Valentinien et de Valens » (printemps 367 à printemps 368), dit Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, I, 36, *P. L.*, t. LXXI, col. 180. Cette dernière donnée se trouve aussi dans la Chronique de saint Jérôme, avec cette particularité que des manuscrits de cet ouvrage rattachent la mort d'Hilaire, non pas à la quatrième, mais à la troisième année du règne des deux empereurs. R. Helm, *Die Chronik des Hieronymus*, dans *Eusebius Werke*, Leipzig, 1913, t. VI, p. 245. A ces divergences s'en ajoute une autre, relative au jour même de la mort, placé par quelques-uns au 1er novembre au lieu du 13 janvier, suivant l'opinion commune. De là vient qu'une date ferme ne peut pas être fixée, les avis oscillant entre les années 366, 367 et 368. *Acta sanctorum, comment.*, 31 sq.; Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 755, note XVIII; Coustant, *Vita*, 113-115, col. 177 sq.; Chamard, *Origines*, p. 401. L'Église romaine fête saint Hilaire le 14 janvier, comme confesseur pontife et docteur. Ce dernier titre, dont il était honoré de temps immémorial dans beaucoup d'églises, fut officiellement consacré par le décret *Quod potissimum* de la S. C. des Rites et le bref apostolique *Si ab ipsis*, 29 mars et 13 mai 1851. *Correspondance de Rome*, 4e année, t. I, p. 233 sq., 266; Mgr Pie, *Œuvres*, t. I, p. 458-481.

Sources anciennes : les œuvres mêmes de saint Hilaire, l'*Historia sacra* de Sulpice Sévère, la *Vita S. Hilarii* de Fortunat et autres écrits précédemment signalés; le tout synthétisé par dom Coustant, *Vita S. Hilarii ex ejus scriptis potissimum collecta*, *P. L.*, t. IX, col. 125-184.

Ouvrages généraux : Acta sanctorum, Anvers, 1643, t. II januarii, p. 782 sq.; J. Bouchet, *Les Annales d'Aquitaine*, Poitiers, 1644, c. VI-XV; Tillemont, *Mémoires* (1700), t. VII,

p. 432-469, 745-758; *Histoire littéraire de la France* (1733), t. I *b*, p. 139-194; A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, Paris, 1868, IIe part., t. I, p. 355, 408 sq., 429 sq.; t. II, p. 475 sq., IIIe part, t. I, p. 14 sq.; dom F. Chamard, *Origines de l'Église de Poitiers*, Poitiers, 1874, l. I; chan. Auber, *Histoire générale, religieuse et littéraire du Poitou*, Poitiers, 1885, l. III.

Biographies et monographies : Ad. Viehhauser, *Hilarius Pictaviensis geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus*, Klagenfurt, 1860; J. H. Reinkens, *Hilarius von Poitiers*, Schaffhausen, 1864; E. Dormagen, *Saint Hilaire de Poitiers et l'arianisme*, Saint-Cloud, 1864; V. Hansen, *Vie de saint Hilaire, évêque de Poitiers et docteur de l'Église*, Luxembourg, 1875; J. G. Cazenove, *St. Hilary of Poitiers and St. Martin of Tours*, Londres, 1883; P. Barbier, *Vie de saint Hilaire, évêque de Poitiers, docteur et père de l'Église*, Paris, 1887; E. Watson, *The Life and writings of St. Hilary of Poitiers*, dans *A select library of Nicene and post-Nicene Fathers*, 2e série, Oxford, 1899, t. IX, Introduction, c. I; A. Largent, *Saint Hilaire*, Paris, 1902; G. Girard, *Saint Hilaire*, Angers, 1905. — Articles biographiques: J. G. Cazenove, dans Smith, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1882, t. III, p. 54-66; B. Fechtrup, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, t. V, col. 2046-2052; F. Loofs, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1900, t. VIII, p. 57-67. Voir, en outre, U. Chevalier, *Répertoire... Bio-bibliographie*, Paris, 1905, t. I, col. 2147 sq.

II. Écrits. — Bien que l'activité littéraire de saint Hilaire ait été inférieure à celle des grands docteurs latins qui sont venus après lui, elle reste cependant notable et multiple en ses manifestations. L'ordre chronologique ressortant suffisamment de la notice biographique, nous grouperons ses écrits d'après leur importance relative, du point de vue théologique.

I. Écrits dogmatiques. — 1° *De Trinitate libri duodecim, P. L.*, t. X, col. 25-472. — Ouvrage capital du saint docteur, contenant une exposition et une défense méthodiques de la doctrine catholique sur les trois personnes divines, et plus spécialement sur la consubstantialité du Père et du Fils. Le titre primitif semble avoir été : *De fide*. Coustant, *Præf tio*, 2-4, col. 9 sq. L'ensemble de l'ouvrage remonte sûrement au temps de l'exil, l. X, 4, col. 346 : *loquemur enim exsules per hos libros*. Toutefois, comme au début du l. IV, col. 97, il est question de livres antérieurs, écrits il y a déjà un certain temps, *jam pridem*, il est possible que les trois premiers livres, au moins le IIe et le IIIe, aient été composés avant la venue d'Hilaire en Orient. L'hypothèse est d'autant plus plausible qu'il n'y est pas fait mention de l'ὁμοούσιος. Par là s'expliqueraient diverses particularités relevées par Watson, *op. cit.*, Introd., c. I, p. XXXV, par exemple, que le l. Ve soit appelé *second*, l. V, 3, col. 131, et que le l. IIIe soit en partie reproduit dans le IXe. L'auteur a su d'ailleurs ramener le tout à l'unité de plan, l. I, 20-36, col. 39-48; cf. l. VIII, 2, col. 237.

Le traité comprend douze livres, dont le Ier forme introduction. Après avoir raconté comment il a été amené à la foi catholique, le saint docteur énonce son dessein : défendre, à l'aide des divines Écritures, cette même foi contre les hérésies courantes, surtout le sabellianisme et l'arianisme. Dans le IIe et le IIIe livres, il établit d'une façon succincte la réalité et la vraie notion des trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, en partant de la formule baptismale, Matth., XXVIII, 19, puis la distinction personnelle et l'unité de nature du Père et du Fils, en s'appuyant particulièrement sur l'*Ego in Patre, et Pater in me est*. Joa., XIV, 10. Avec le IVe livre commence une démonstration plus complète de la doctrine catholique sur la seconde personne; l'arianisme est pris directement à partie, bien qu'Hilaire ait toujours soin de mettre en relief la distinction réelle du Père et du Fils. Après avoir rapporté le symbole d'Arius et rétabli, à l'encontre des fausses interprétations, le vrai sens du terme ὁμοούσιος, il prouve d'abord la divinité de Jésus-Christ par l'Ancien Testament : théophanies et textes prophétiques, l. IV; passages où le Fils nous apparaît associé au Père dans des œuvres et des prérogatives divines, l. V. Il établit ensuite par les écrits du Nouveau Testament la consubstantialité des deux personnes en traitant successivement de deux points étroitement liés entre eux, mais susceptibles d'arguments distincts : la filiation naturelle du Christ et sa divinité; la première appuyée par les témoignages multiples que le Fils s'est rendus à lui même ou que d'autres lui ont rendus, l. VI; la seconde manifestée par divers indices : nom de Dieu donné au Christ, propriété dont jouit tout fils naturel d'avoir la même nature que son père, puissance divine que révèlent les œuvres du Sauveur, unité absolue et ressemblance parfaite avec le Père, l. VII. La démonstration est complétée, au livre suivant, l. VIII, par l'éclaircissement du texte : *Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te*, Joa., XVII, 21, dont les ariens abusaient pour éluder la force de l'*Ego et Pater unum sumus*, Joa., X, 30; complétée aussi par différents passages du Nouveau Testament d'où ressort l'unité de substance entre le Père et le Fils, par exemple, ceux qui attribuent à l'un et à l'autre les mêmes relations à l'égard du Saint-Esprit. Les quatre derniers livres sont une confirmation indirecte par l'explication des textes objectés : l. IX, textes évangéliques où Notre-Seigneur déclinerait lui-même le titre de Dieu ou des attributs divins, tels que l'omniscience, Marc., IX, 18; XIII, 32, et professerait sa totale dépendance et son infériorité de nature par rapport au Père, Joa., XI, 9, et XIV, 28; l. X, textes attribuant au Christ des sentiments inadmissibles dans une personne divine, crainte et tristesse, douleur, anxiété et faiblesse, Matth., XXVI, 38-39; XXVII, 46; Luc., XXIII, 46; l. XI, textes relatifs au Sauveur ressuscité et maintenant en lui la subordination et l'infériorité par rapport au Père; l. XII texte des Proverbes, VIII, 22 : *Dominus creavit me*, auquel se rattachaient les formules captieuses d'Arius : *Erat quando non erat; Non fuit antequam nasceretur*, etc. Le saint docteur termine cet ouvrage remarquable en résumant une dernière fois la doctrine catholique sur les trois personnes de la Trinité.

2° *De synodis, P. L.*, t. X, col. 475-546, parfois rattaché au précédent, comme XIIIe livre, dans les anciens manuscrits. Coustant, *Præf.*, 1, col. 471. En réalité, c'est un écrit distinct, composé après le tremblement de terre du 24 août 358, qui détruisit presque entièrement la ville de Nicomédie, et avant le choix définitif des deux endroits qui devaient lui être substitués pour la grande réunion d'évêques occidentaux et orientaux que l'empereur Constance avait décrétée, *De synodis*, 8, col. 483; par conséquent, sur la fin de 358, au plus tard au début de 359. Envoyé sous forme de lettre aux évêques des provinces de Germanie, de Gaule et de Bretagne, cet écrit visait aussi, dans la pensée de son auteur, les homéousiens; car, si le prélat exilé se proposait de renseigner ses collègues d'Occident sur la foi des Orientaux, il désirait en même temps poursuivre son œuvre de conciliation en faisant connaître les préjugés et les malentendus qui pouvaient exister de part et d'autre. De là, indépendamment du préambule, 1-8, deux parties dans cette lettre : l'une historique, 9-65, l'autre dogmatique, 66-91. Dans la première, qui s'adresse directement aux évêques occidentaux, Hilaire rapporte la seconde formule ou « blasphème » de Sirmium, puis les douze anathèmes lancés contre cette formule par les homéousiens au synode d'Ancyre, enfin il passe en revue les divers symboles émis, depuis le concile de Nicée, par les eusébiens ou leurs continuateurs, aux conciles d'Antioche *in encænils*, de Sardique ou Philippopolis, de

Sirmium en 351. Interprétant ces professions de foi d'après les erreurs qu'elles visaient directement et la préoccupation dominante chez leurs auteurs d'éviter le sabellianisme, le saint docteur s'efforce de montrer comment elles sont susceptibles d'un sens orthodoxe. Dans la seconde partie, il expose sa propre croyance, puis il se tourne vers les Orientaux, qui, d'un côté, se séparaient des ariens proprement dits et, de l'autre, récusaient le terme d'ὁμοούσιος, pour essayer de détruire leurs préventions ; il explique le véritable sens du mot, en écartant les fausses interprétations, et montre aux homéousiens que, s'ils veulent soutenir leur ὁμοιούσιος d'une façon orthodoxe, ils doivent nécessairement y voir un équivalent de l'ὁμοούσιος nicéen. L'entente n'est possible qu'à cette condition: *ut probari possit homœusion, non improbemus homousion*, 91, col. 543.

Cet appel à l'entente sur une large base de conciliation, ou du moins la critique faite par Hilaire du terme ὁμοιούσιος, ne plut pas à tous les nicéens, à Lucifer de Cagliari en particulier. Coustant, *Præf.*, 9, col. 473; Krüger, *Lucifer, Bischof von Calaris*, Leipzig, 1886, p. 38 sq. Le docteur gaulois s'expliqua dans une réponse dont il ne nous reste que de maigres fragments: *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa, P. L.*, t. x, col. 545-548. Ces fragments montrent du moins que l'auteur du livre incriminé savait parfaitement distinguer entre ce qu'il appelle la *pieuse acception* de l'ὁμοιούσιος et les interprétations différentes qu'on pouvait donner de ce mot-programme. Un peu plus tard, en 359, saint Athanase publiait à son tour un *De synodis*. Voir t. I, col. 2157. La différence dans le but que les deux docteurs se proposaient et dans les circonstances où ils écrivirent, l'un avant, l'autre après les conciles de Rimini et de Séleucie, explique suffisamment, en dehors de toute divergence doctrinale, la diversité de ton et d'appréciation. *Ibid.*, col 1831 sq.; Coustant, *Præf.*, 5, 13, 14, col. 474, 477. Saint Jérôme estimait assez l'œuvre d'Hilaire pour la copier de sa propre main, alors qu'il était à Trèves. *Epist.*, v, *ad Florentium, P. L.*, t. XXII, col. 337.

3° *Écrits dogmatiques apocryphes ou douteux.* — Quelques autres écrits ont été attribués à saint Hilaire, mais sans qu'aucun offre des garanties sérieuses. Les deux pièces : *De Patris et Filii unitate*; *De essentia Patris et Filii, P. L.*, t. x, col. 883-887, 887-888, sont de purs centons, provenant du traité *De Trinitate*, ou même d'autres auteurs. Sont tenus communément pour apocryphes : une sorte d'apologie, publiée au XVIIIe siècle par Trombelli, *Epistola seu Libellus, P. L.*, t. x, col. 733-750; cf. dom G. Morin, dans *Revue bénédictine*, 1898, t. XV, p. 97 sq.; Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 387; un *Sermo de dedicatione Ecclesiæ*, avec préface du même Trombelli, *P. L.*, t. x, col. 877-884; une homélie, *In commemoratione S. Pauli*, imprimée dans le *Spicilegium* de Liverani, Florence, 1863, p. 113 sq. Un extrait de traité sous forme de questions et de réponses, relatives aux principales erreurs ariennes, a été publié, en 1903, par le Dr H. Sedlmayer dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, t. CXLVI, sous ce titre : *Der Tractatus contra arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift.* La présence de ce fragment dans un manuscrit du VIe siècle qui renferme le *De Trinitate*, l'a fait attribuer à saint Hilaire, mais il n'existe aucune preuve tant soit peu concluante en faveur de cette attribution. Dom Morin, *Hilarius l'Ambrosiaster*, appendice, dans *Revue bénédictine*, 1903, t. XX, p. 125-131; Bardenhewer, *op. cit.*, t. III, p. 379. Les *Spuria*, de saint Hilaire, ont été édités par le P. Feder, dans le *Corpus* de Vienne, Leipzig, 1916, t. LXV.

II. ÉCRITS EXÉGÉTIQUES. — 1° *In Evangelium Matthæi commentarius* en 33 chapitres, *P. L.*, t. IX, col. 917-1078. C'est le premier écrit de saint Hilaire que nous possédions; il remonte au début de son épiscopat. Manque la préface, dont quelques lignes se trouvent dans les *Fragments* recueillis par Coustant, *P. L.*, t. x, col. 723, citées d'après Cassien, *De incarnatione*, VII, 24, *P. L.*, t. L, col. 251; de même, semble-t-il, la fin ou conclusion. L'ouvrage se présente sous forme de livre, IX, 11, col. 1027, quoi qu'il en soit de la conjecture probable qui en rattache la première origine à des homélies prêchées aux fidèles Coustant, *Vita*, 24; *Admonitio*, 8, col. 135, 912. L'auteur ne commente pas tout le texte évangélique, mais seulement certains passages, probablement ceux qui avaient été lus à l'église. Il s'en tient, sans discussion critique, à la seule version latine, en se préoccupant moins de la lettre que de l'esprit, et, quoiqu'il sache distinguer, dans les faits et les discours, le sens littéral du sens spirituel ou moral, c'est à ce dernier qu'il s'attache pour en tirer des considérations propres à instruire et à édifier. Par cette méthode d'interprétation allégorique, Hilaire se rapproche d'Origène, dont l'exégèse est souvent la sienne. Non pas qu'il faille voir dans le commentaire du docteur gaulois une traduction ni même une adaptation d'une œuvre du docteur alexandrin, le contraire est suffisamment prouvé par Coustant, *Admonitio*, 2, 3, col. 900 sq.; mais on peut se demander s'il y a eu dès lors influence *directe* du second sur le premier. Les uns le nient, par exemple, Reinkens, *op. cit.*, p. 70 sq., et Loofs, *art. cit.*, p. 50; d'autres, comme Watson, *op. cit.*, Introd., c. I, p. VII-VIII, ne croient pas pouvoir expliquer autrement les ressemblances qu'il est facile de constater. Les « capitula » ou « canones », titres et sommaires mis en tête des chapitres, ne sont pas de saint Hilaire, ils ont été ajoutés après coup.

2° *Tractatus super psalmos, P. L.*, t. x, col. 231-908; édit. nouvelle par A. Zingerle, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1891, t. XXII. — Ouvrage beaucoup plus considérable que le précédent, composé par saint Hilaire après son retour d'exil. Divers indices, en particulier les allusions à une lecture préalable des psaumes, *In ps. XIII*, 2; *XIV*, 1, col. 295, 299, permettent d'affirmer que l'exposition sous forme d'homélies précéda la rédaction sous forme de livre. Coustant, *Admon.*, 23, col. 232. L'exemplaire dont se servait saint Jérôme, *De viris illustr.*, 100, comprenait les psaumes I, II, LI-LXII, CXVIII-CL ; les éditions modernes ont, en outre, les psaumes XIII, XIV, LXIII-LIX, non contestés, et IX, XCI, constestés, cf. Zingerle, p. XIV; ce qui fait en tout 56 ou 58 psaumes, sans compter le *Prologus* ou *Instructio psalmorum*, où l'auteur expose ses principes sur l'interprétation des saintes Lettres. Fortunat paraît insinuer, *Vita*, 14, col. 193, que son prédécesseur avait commenté le psautier intégralement : *scripta Davidici carminis sermone cothurnato per singula reseravit.* En tout cas, l'œuvre ne nous est point parvenue dans son intégrité, puisqu'il y a, dans les psaumes que nous possédons, des allusions à d'autres qui font défaut. Coustant., *Admon.*, 4-7, col. 223 sq.

La méthode d'interprétation est la même que dans le commentaire de l'Évangile de saint Matthieu. Cependant deux particularités, dues sans doute au séjour d'Hilaire en Orient, sont à noter. Le commentateur se préoccupe davantage de dégager le sens littéral; aussi a-t-il recours à diverses traductions, latines et grecques, surtout à la version des Septante, et parfois mention est faite d'opinions diverses : *Prolog.*, 1; *In ps. LIV*, 9; *CXXIV*, 1, col. 232 sq., 352, 679. En outre, la filiation origéniste est non seulement manifeste, mais assez notable pour qu'on puisse parler de paraphrase, de vulgarisation, d'adaptation, en entendant toutefois une adaptation large, où le

disciple, poursuivant son propre but, garde son originalité et, à l'occasion, son indépendance. Watson, *op. cit.*, p. XLIII sq. Si, mentionnant le commentaire sur les psaumes dans le *De viris illustribus*, saint Jérôme semble attribuer au docteur gaulois le rôle de simple « imitateur, ajoutant un peu du sien, *nonnulla etiam de suo addidit* », ces paroles ne doivent pas se prendre trop à la lettre; parlant ailleurs d'Hilaire et de Victorin, le même critique substitue à l'idée de vulgaire interprète celle d'auteur pouvant se réclamer d'une œuvre personnelle : *non ut interpretes, sed ut auctores proprii operis transtulerunt, Epist.*, LXXXIV, *ad Pammachium*, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 749. Cf. Coustant, *Admon.* 13, col. 227; Bardenhewer, *op. cit.*, t. III, p. 374.

3° *Tractatus in Job.* — Ce commentaire, dont il ne reste que deux fragments sans importance, *P. L.*, t. X, col. 723-724, est signalé plusieurs fois par saint Jérôme, en particulier *De viris illust.*, 100 : *Tractatus in Job, quos de græco Origenis ad sensum transtulit.* A en juger par ce que le même docteur dit ailleurs, *Apologia adv. libros Rufini*, I, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 399, le commentaire sur Job devait être assez étendu, puisque, avec le commentaire sur les psaumes, il représenterait environ 40 000 lignes traduites d'Origène; ce qui, d'après certains calculs, donnerait, pour le *Tractatus in Job*, à peu près les deux septièmes du *Tractatus super psalmos* dans son état présent. Watson, *op. cit.*, p. XL. Rien de certain sur l'époque où l'écrit fut composé. Dom Coustant conjecture, *Vita*, 44, col. 145, qu'Hilaire l'aurait fait en Asie Mineure pour se consoler des souffrances et des peines de l'exil; mais d'autres, comme dom Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. I *b*, p. 182, et dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. IV, p. 64, s'appuyant sur le terme d'*homélies* dont saint Jérôme et saint Augustin se sont servis en parlant de cet ouvrage, l'estiment composé à Poitiers, comme les autres commentaires.

4° *Liber* ou *Tractatus mysteriorum.* — Signalé par saint Jérôme, *De viris illustribus*, 100, mais supposé perdu, cet écrit fut pendant longtemps une énigme. La plupart conjecturaient qu'il s'agissait d'une sorte de sacramentaire, dont le contenu se serait ensuite fondu dans des recueils liturgiques. Voir Coustant, *Præf. gen.*, 23, col. 21; Rivet, *op. cit.*, p. 191; Reinkens, *op. cit.*, p. 267. En 1887, une heureuse découverte, faite par J.-F. Gamurrini dans la bibliothèque d'Arezzo, restitua un peu plus du tiers de l'ouvrage, c'est-à-dire deux fragments notables, contenus dans un manuscrit du XIe siècle. En outre, cinq ou six passages ont été reproduits ou résumés par Pierre Diacre, *Scolia in quæstionibus Veteris Testamenti* ; voir *Bibliotheca Casinensis*, 1894, t. V *a*, et dom Wilmart, *Le De mysteriis de S. Hilaire au Mont-Cassin*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 12. Enfin Bernon de Reichenau († 1048) a cité, *Ratio generalis de initio adventus Domini secundum auctoritatem Hilarii episcopi*, *P. L.*, t. CXLII, col. 1086 sq., un texte d'une quinzaine de lignes en le référant à un *Liber officiorum* qui s'identifie, en réalité, avec le *Liber mysteriorum.* Dom Wilmart, *Le prétendu Liber officiorum de saint Hilaire et l'Avent liturgique*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 500.

L'authenticité des fragments publiés par Gamurrini est incontestable, surtout depuis l'examen critique qui en a été fait en 1905 par H. Lindemann. Mais le *Liber mysteriorum* n'a rien à voir avec la liturgie; il traite seulement de prophéties et d'actions ou de types symboliques. Aussi rentre-t-il dans la série des écrits exégétiques de l'évêque de Poitiers. Un principe est énoncé au début, qui en explique l'idée : « Tout ce qui est contenu dans les saintes Lettres se rapporte à la venue en ce monde de Notre-Seigneur Jésus-Christ, soit en l'annonçant prophétiquement, soit en la figurant par des faits, soit en la confirmant par des exemples : *et dictis nuntiat, et factis exprimit, et confirmat exemplis.* Tels, le sommeil d'Adam, le déluge au temps de Noé, la bénédiction de Melchisédech, la justification d'Abraham, la naissance d'Isaac, la servitude de Jacob. Le principe est appliqué, dans un Ier livre, aux patriarches depuis Adam jusqu'à Moïse; dans un IIe, aux prophètes, le fragment conservé ayant pour objet Osée et l'épouse de fornication, puis Rahab, à propos d'Osée, I, 2. Hilaire dut composer cet écrit dans les dernières années de sa vie, car on y trouve quelques réminiscences du commentaire sur les Psaumes, et dans ce commentaire lui-même, *In ps.* CXXXVIII, 4, col. 795, le sujet traité dans le *Liber mysteriorum* est énoncé comme à l'état de projet.

Le P. Feder a édité le *Tractatus mysteriorum*, en tête du t. LXV du *Corpus* de Vienne, Leipzig, 1916.

5° *Écrits douteux ou apocryphes.* — Saint Jérôme nous apprend, *De viris illustr.*, 100, que de son temps quelques-uns attribuaient à l'évêque de Poitiers un écrit sur le Cantique des cantiques, mais il ajoute ne pas connaître lui-même cet ouvrage. Malgré la citation, faite par le IIe concile de Séville, tenu en 619, d'un témoignage apporté à une « Exposition de l'Épître à Timothée » par saint Hilaire, *P. L.*, t. X, col. 724, et malgré quelques autorités de date postérieure cf. Reinkens, *op. cit.*, p. 272, il ne semble pas que l'évêque de Poitiers ait été réellement l'auteur d'un commentaire sur les Épîtres de saint Paul. En tout cas, les fragments considérables d'un commentaire de ce genre, qui ont été publiés par le cardinal Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 49-159, n'ont pu être mis sous le nom de saint Hilaire que par une erreur, reconnue plus tard par l'éditeur; l'œuvre est, en effet, de Théodore de Mopsueste. Bardenhewer, *op. cit.*, t. III, p. 377. Le commentaire sur les sept Épîtres canoniques, qui se trouve imprimé dans le *Spicilegium Casinense*, t. III, est de saint Hilaire d'Arles. Enfin l'on considère généralement comme apocryphes trois fragments publiés par le cardinal Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1852, t. I *a* : le 1er, sur le début de l'Évangile de saint Matthieu ou la généalogie de Notre-Seigneur, p. 477-484; le 2e, sur le début de l'Évangile de saint Jean, ou la génération du Verbe, p. 484-489; le 3e, sur Matth., IX, 2 sq., ou la guérison du paralytique. Même jugement semble devoir être porté sur un fragment relatif à la chute de nos premiers parents, Gen., III, 6-12, publié dans le *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 159-165.

A. Zingerle, *Studien zu Hilarius' von Poitiers Psalmencommentar*, dans *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1885, et *Der Hilarius-Codex von Lyon*, 1893, t. CVIII et CXXVIII ; *Zum hilarianischen Psalmencommentar*, et *Die lateinischen Bibelcitate bei S. Hilarius von Poitiers*, dans *Kleine philologische Abhandlungen*, 1e fasc., Inspruck, 1887, p. 55-75, 75-89; Fr. Schellauf, *Rationem afferendi locos litterarum divinarum, quam in tractatibus super psalmos sequi videtur S. Hilarius, episcopus Pictaviensis, illustravit*, Gratz, 1898 ; F. J. Bonnassieux, *Les Évangiles synoptiques de saint Hilaire de Poitiers. Étude et texte* (thèse de doctorat en théologie), Lyon, 1906 ; H. Jeannotte, *Les « capitula » du Commentarius in Matthæum de S. Hilaire de Poitiers*, dans *Biblische Zeitschrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, t. X, p. 36-45; A. Souter, *Quotations from the Epistles of St. Paul in St. Hilary on the Psalms*, dans *The journal of theological studies*, Oxford, 1916, t. XVIII, p. 73-77; H. Jeannotte, *Le psautier de saint Hilaire de Poitiers*, Paris, 1917.

J.-F. Gamurrini, *S. Hilarii tractatus De mysteriis et Hymni et S. Silviæ Aquitanæ Peregrinatio ad loca sancta*, Rome, 1887, dans *Bibliotheca dell' Accademia storico-giuridica*, t. IV-VI ; dom Fernand Cabrol, *Les écrits inédits*

de saint Hilaire de Poitiers, dans la *Revue du monde catholique*, 1888, t. XCIII, p. 213-222; H. Lindemann, *Des hl. Hilarius von Poitiers « liber mysteriorum »*, Munster en Wesphalie, 1905; G. Mercati, *A supposed Liber officiorum of Hilary of Poitiers*, dans *Journal of theological studies*, Oxford, 1907, t. VII, p. 429 sq.; *The « three weecks'advent » of Liber officiorum S. Hilarii*, *ibid.*, 1909, t. X, p. 127 sq.; dom A. Wilmart, *Le De mysteriis de saint Hilaire au Mont-Cassin*, et *Le prétendu Liber officiorum de saint Hilaire et l'Avent liturgique*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 12-21, 500-513.

III. ÉCRITS HISTORICO-POLÉMIQUES. — 1° *Ad Constantium Augustum, P. L.*, t. x, col. 557-572. — Sous ce titre sont compris, dans les éditions courantes, deux pièces distinctes et dénommées *Liber primus*, *Liber secundus*. La seconde partie est intimement liée avec le séjour de saint Hilaire à Constantinople, au début de l'année 360 : *Rogo, ut præsente synodo quæ nunc de fide litigat*, 8, col. 569. C'est une requête adressée à Constance, et dont le contenu est suffisamment connu par ce qui a été dit plus haut, col. 2393. La première partie se présente dans des conditions très différentes. Elle comprend une lettre collective à l'empereur, 2-5, suivie de réflexions sur les menées des ariens, 6-7, et d'un récit sur ce qui s'était passé récemment au synode de Milan de 355. Jusqu'à ces derniers temps, on voyait dans cet écrit une apologie adressée à Constance par Hilaire ou par un concile gaulois tenu en 355 sous sa présidence. Mais dans une étude sur *Le Ad Constantium liber primus*, parue en 1907, dom A. Wilmart a établi que cet écrit contient une lettre adressée aux empereurs par le concile de Sardique, tenu en 343, lettre utilisée par l'évêque de Poitiers à titre de document historique, et que cette lettre est à réintégrer avec tout le reste dans les *Fragmenta historica*, comme pièces faisant partie intégrante d'un même recueil. Dès lors, la question rentre dans le problème général des *Fragments historiques* dont il sera traité plus loin, et le titre inexact : *Ad Constantium liber primus*, lequel, du reste, ne figure pas dans le catalogue de saint Jérôme, doit être considéré désormais comme périmé.

2° *Contra Constantium imperatorem, P. L.*, t. x, col. 573-603, avec une pièce additionnelle sur le mystère de la génération divine, col. 603-606. — Écrit adressé sous forme de lettre aux évêques gaulois, car l'appellation de « frères » avec les allusions faites au passé, n. 2, et le récit concernant le synode de Séleucie ne comportent pas d'autre interprétation; les apostrophes directes à l'empereur relèvent manifestement du style oratoire. Coustant *Prævia dissert.*, 13, col. 576; cf. *Vita*, 80, *P. L.*, t. IX, col. 102. Hilaire fait un appel vibrant à la résistance ouverte, sur le terrain de la foi, contre l'Antéchrist qu'est Constance. Cette attitude, différente de celle qu'il avait eue jusqu'alors, il la justifie en stigmatisant à grands traits la politique religieuse de l'astucieux et mobile empereur, depuis le synode d'Arles jusqu'au lendemain du concile de Séleucie. Le ton virulent de cet écrit, qui lui a fait donner souvent le titre d'*Invective*, s'explique par les événements qui le provoquèrent; il fut, en effet, composé après le synode tenu à Constantinople en janvier-février 360, alors que Constance, consacrant officiellement la suprématie homéenne, prétendit imposer à tous les évêques un *credo* impérial, la formule de Niké. Voir t. I, col. 1827, 1829. Saint Jérôme suppose, il est vrai, *De viris illustr.*, 100, que l'écrit fut composé après la mort de Constance : *et alius in Constantium, quem post mortem eius scripsit;* mais cette hypothèse ne tient pas devant l'affirmation positive de l'auteur lui-même, car il parle du synode de Milan (355), comme ayant eu lieu cinq ans auparavant, *quinto abhinc anno*, 2, col. 579. Étant données la nature et la destination de l'écrit, la distinction faite par d'autres entre la *rédaction*, qui serait de 360, et la *publication*, qui aurait été différée, est purement arbitraire. Dom Wilmart estime, *loc. cit.*, p. 149, que le *Contra Constantium* « a probablement perdu sa finale, comme l'indique M. Loofs, et quoi qu'en pense dom Coustant, probablement aussi son intitulé », assertion discutable, d'après Bardenhewer, *op. cit.*, t. III, p. 386. La pièce additionnelle sur le mystère de la génération divine ne semble pas primitive mais tirée du *De Trinitate*. Dom Wilmart, *loc. cit.*, note 2, conjecture, après dom Rivet, non sans quelque vraisemblance, que le traité de saint Hilaire, auquel se réfère Arnobe le Jeune, lorsqu'il cite une allocution du pape Célestin dans un concile tenu à Rome au commencement du mois d'avril 430, est le *Ad Constantium imperatorem*. G. Morin, *Arnobe le Jeune*, dans *Études, textes, découvertes*, etc., Maredsous et Paris, 1913, t. I, p. 345.

Le P. Feder a édité le *Liber ad Constantium imperatorem*, au t. LXV du *Corpus* de Vienne, Leipzig, 1916.

3° *Contra arianos, vel Auxentium Mediolanensem, P. L.*, t. x, col. 609-618. — Saint Jérôme signale cet écrit, *De viris ill.*, 100 : *elegans libellus contra Auxentium.* C'est une lettre adressée aux évêques et aux fidèles orthodoxes sur la fin de 364 ou au début de 365, dans les circonstances indiquées plus haut, col. 2395. Après avoir dénoncé dans les ariens du jour, les Valens, les Ursace et les Auxence, des suppôts d'Antéchrist qui méconnaissent l'esprit évangélique et ruinent l'intégrité de la foi, le saint docteur raconte ce qui s'est passé à Milan entre lui et Auxence; en terminant, il transcrit, après en avoir montré le côté faible, la profession de foi de ce dernier, *exemplum blasphemiæ Auxentii*, 13-15. Manquent deux pièces mentionnéee au cours de l'écrit : un mémoire présenté par Hilaire à Valentinien, 7, et un document relatif aux actes du concile de Rimini, *quæ gesta sunt in concilio Ariminensi*, que l'évêque de Milan avait joint à sa profession de foi, 15.

4° *Ad præfectum Sallustium, sive contra Dioscorum.* — Le titre seul de ce mémoire, datant de 361-362, nous a été conservé par saint Jérôme, *De viris illust.*, 100. La perte est d'autant plus regrettable que saint Hilaire y donnait sa mesure comme littérateur, *quid in litteris posset ostendit*, au jugement du docteur dalmate. *Epist.*, LXX, *ad Magnum*, 5, *P. L.*, t. XXII, col. 668.

5° *Fragmenta ex opere historico, P. L.*, t. x, col. 627-724. — Dom Coustant a groupé sous cette appellation quinze documents, comprenant chacun une ou plusieurs pièces d'une grande importance pour l'histoire de l'arianisme vers le milieu du IVe siècle : actes conciliaires, professions de foi, lettres de papes, d'évêques et d'empereurs, avec quelques débris de glose intermédiaire. Ces documents furent d'abord recueillis par Pierre Pithou, d'après un manuscrit du XVe siècle, où ils formaient deux séries, la première anonyme, la seconde mise sous le nom de saint Hilaire, *P. L.*, t. x, col. 619, 625. Nicolas Le Fèvre les publia à Paris en 1598, deux ans après la mort de Pithou. Dom Coustant reprit le travail dans son édition; il abandonna la division en deux séries comme défectueuse, disposa les matériaux d'après un ordre chronologique plus rigoureux, et les donna pour fragments d'un ouvrage historique, commencé par l'évêque de Poitiers à Constantinople et continué par la suite, mais resté inachevé, ou du moins ne nous étant pas parvenu dans son intégrité. *Præfat. in fragmenta*, col. 621 sq. Enfin, il identifia l'ouvrage d'où ces fragments provenaient, avec un écrit mentionné par saint Jérôme, *De viris illust.*, 100 : *Liber adversus Valentem et Ursa*

cium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens. D'où ce titre général, col. 627, emprunté au manuscrit utilisé : *Fragmenta ex libro sancti Hilarii Pictaviensis provinciæ Aquitaniæ, in quo sunt omnia quæ ostendunt* [*qua ratione*] *vel quomodo, quibusnam causis, quibus instantibus sub imperatore Constantio factum est Ariminense concilium contra formellam Nicæni Tractatus, quo universæ hæreses comprehensæ erant.* Sans affirmer l'authenticité absolue de toutes les pièces, par exemple, celle de la lettre libérienne *Studens paci* (frag. IV, col. 678 sq., note), il en maintint l'authenticité relative ou hilarienne, et, avec saint Jérôme, *Apologia adv. libros Rufini*, III, 19, *P. L.*, t. XXIII, col. 443, il écarta, *Præf.*, 1, 4-8, col. 619 sq., l'hypothèse d'interpolations suggérée par un récit de Rufin, *De adulteratione librorum Origenis, P. G.*, t. XVII, col. 628.

Ces conclusions ne furent pas universellement acceptées. Dans les *Acta sanctorum*, t. VI septembris, Anvers, 1757, p. 754-780, le bollandiste Stiltink déclara tous les fragments apocryphes, sauf le premier. Pendant longtemps, beaucoup s'en tinrent à ce verdict; Bardenhewer écrivait encore, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet, 2e édit., Paris, 1905, t. II, p. 289 : « Il est probable que, sauf le premier morceau, tout cela est apocryphe. » D'autres, moins absolus, admettaient l'authenticité d'un certain nombre de fragments; Reinkens, par exemple, celle des dix premiers. Certains, comme Massari, allaient jusqu'à faire un triage entre les différentes pièces d'un seul et même fragment, admettant les unes et rejetant les autres. La controverse portait surtout sur les fragments relatifs aux événements survenus après les conciles de Rimini et de Séleucie, et plus spécialement encore sur les fragments IV et VI, contenant les quatre lettres libériennes *Studens paci, Pro deifico, Quia scio vos, Non doceo.*

Des études récentes ont profondément modifié l'état de la question. En 1905, Max Schiktanz attira l'attention sur un manuscrit du IXe siècle, conservé à la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, *cod. lat. 483*, dont dépendent les deux manuscrits moins anciens que Pithou et dom Coustant avaient utilisés. Les *Fragmenta historica* n'y sont pas groupés en séries; mais en tête de ce qui, dans l'édition Pithou-Le Fèvre, forme la première série, on lit : *Incipit liber secundus hilari pictaviensis*, etc., et à la fin: *Explicit sâci hilari ex opere historico;* cf. Coustant, *Præf.*, 2, *P. L.*, t. X, col. 619, donnant, d'après une autre lecture : *Incipit liber S. Hilarii... Explicit liber S. Hilarii.* Schiktanz admit l'authenticité des onze premiers fragments, où sont compris ceux qui renferment les lettres libériennes; il les partagea en deux groupes : d'un côté, fragments I, II, IV, VI, X, formant un écrit que saint Hilaire aurait publié en 360; de l'autre, fragments II, III, VIII, IX, V, VII, rattachés à un autre écrit sur le concile de Rimini qui daterait de 361-362. Les quatre derniers fragments étaient rejetés, comme postérieurs à l'époque où saint Hilaire aurait composé son ouvrage. Un an plus tard, B. Marx signalait une dépendance littéraire manifeste, d'une part, entre plusieurs passages du *Liber contra arianos* de Phébade d'Agen (357 ou 358), *P. L.*, t. XX, col. 13, et du *De fide orthodoxa contra arianos* (auteur incertain entre 360 et 370), *P. L.*, t. XX, col. 31, de l'autre, entre des passages correspondants des deux premiers fragments hilariens et du *Ad Constantium liber primus.* Soumettant ensuite le contenu de ces dernières pièces à un examen approfondi, il jugea qu'elles étaient antérieures au *Liber contra arianos* et au traité *De fide orthodoxa*, et qu'elles se rattachaient à des événements survenus avant l'exil de l'évêque de Poitiers.

S'inspirant de toutes ces données, dom Wilmart poussa les recherches plus avant dans deux études publiées en 1907 et 1908, et proposa plusieurs conclusions notables. L'écrit intitulé couramment *Ad Constantium liber primus* n'a rien à voir avec un synode parisien qui se serait tenu en 355; en réalité, il nous restitue un document qu'on croyait perdu, la requête adressée en 343 aux empereurs par les évêques occidentaux du concile de Sardique. Le fragment I, préface d'Hilaire, le fragment II, encyclique de Sardique et synodale de ce concile au pape Jules, plus la requête de ce concile aux empereurs, c'est-à-dire le prétendu *Ad Constantium liber primus*, peut-être aussi le fragment V, lettre *Obsecro*, de Libère à Constance, et les deux premières lettres du fragment VI, qui sont de Libère aux évêques récemment proscrits à Milan et à Cécilien de Spolète, forment la substance d'un libelle historique, publié par l'évêque de Poitiers en 356, à la veille de son exil, pour se justifier lui-même et compenser l'inutilité de ses efforts en faveur de l'orthodoxie au synode de Béziers. A ce libelle s'ajoutèrent, en 361 et en 367, deux autres écrits qui comprenaient le reste des *Fragmenta historica.* L'ensemble semble avoir été désigné par saint Jérôme, *De viris illustr.*, 100, sous le titre de *Liber adversus Valentem et Ursacium.* Rufin en parle, *loc. cit.*, quand il affirme que, pour ramener ceux des évêques qui avaient signé la perfide formule de Rimini, Hilaire composa un livre donnant sur toute l'affaire des renseignements complets, *librum instructionis plenissimæ.*

Les mêmes vues se retrouvent, un peu modifiées, surtout développées et plus largement synthétisées, dans un travail du P. Alfred Feder, S. J. Chargé d'éditer les *Fragmenta historica* et quelques autres menus écrits de saint Hilaire dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne, t. LXV, publié en 1916, il a préalablement étudié, en prenant pour base le codex de la bibliothèque de l'Arsenal, la tradition manuscrite, le contenu objectif et l'origine des *Fragments*, puis publié le résultat de ses fecondes recherches dans les *Sitzungsberichte* de l'Academie des sciences viennoise. Particulièrement intéressant, du point de vue qui nous occupe, est l'essai de reconstruction partielle fait par l'auteur, Append. V, p. 185, et qui résume en quelque sorte ses principales conclusions. L'ouvrage primitif aurait porté le titre d'*Opus historicum adversus Valentem et Ursacium*, et compris trois livres, composés successivement et publiés, le premier, en 356, après le synode de Béziers; l'autre, dans l'hiver de 359-360, après les conciles de Rimini et de Séleucie; le troisième, en 367, après le retour à l'orthodoxie de Germinius, évêque de Sirmium, par conséquent dans les derniers mois de la vie d'Hilaire ou immédiatement après sa mort. Ces dates de publication et les dates assignées à diverses pièces entraînent quelques changements dans la distribution des fragments. Livre Ier : fragments I et II; pseudo-*Ad Constantium liber primus*; très probablement aussi fragment III, encyclique des Orientaux de Sardique. Livre II : fragment X, lettre des Orientaux de Séleucie aux députés de Rimini; très probablement, fragments IV à IX, diverses lettres du pape Libère et pièces relatives aux conciles de Rimini et de Niké. Livre III : documents relatifs à la réaction nicéenne en Occident, après le concile de Rimini : synodale de l'assemblée de Paris aux Orientaux; lettres d'Eusèbe de Verceil à Grégoire d'Elvire, du pape Libère aux évêques d'Italie et de ceux-ci aux Illyriens; confession homéousienne de Germinius de Sirmium; synodale de Singidunum; lettre de Germinius à ses collègues de Pannonie pour leur annoncer son adhésion à la foi nicéenne. L'*Opus historicum* s'identifie, partiellement du moins, avec les écrits mentionnés par saint Jérôme et par Rufin. Les *Fragments* ne sont pas les matériaux d'une œuvre que son auteur n'aurait pas achevée:

ce sont des *extraits*, faits en Italie, dès avant la fin du IVe siècle, semble-t-il, par un anonyme qui les aurait accompagnés de notes marginales et qui se proposait sans doute d'en tirer parti pour un nouvel exposé de la controverse arienne. Rien dans la tradition manuscrite n'autorise à distinguer entre fragments et fragments, quand il s'agit de la provenance ou de l'authenticité hilarienne.

Cette dernière assertion tire une grande importance de son application aux quatre lettres si discutées du pape Libère : *Studens paci*, où il accepte la communion des évêques orientaux et brise avec saint Athanase, *Fragm.* IV, col. 679; *Pro deifico timore*, où il accentue la même attitude et proclame, en outre, son adhésion à une profession de foi admise à Sirmium par plusieurs de ses frères dans l'épiscopat, *Fragm.* VI, col. 689; *Quia scio vos* et *Non doceo*, où les mêmes assertions se retrouvent avec l'expression d'un vif désir de rentrer à Rome. *Ibid.*, 8, 10, col. 693-695. Le P. Feder estime que, du point de vue critique, l'authenticité hilarienne des fragments IV et VI n'est pas moins établie que celle des autres, et qu'il n'y a pas lieu d'admettre l'hypothèse d'interpolations lucifériennes, en ce qui concerne les quatre lettres du pape Libère ni celle d'Eusèbe de Verceil à Grégoire d'Elvire. *Fragm.* XI, 5, col. 713. Il importe seulement de remettre les documents à leur place et à leur date dans l'histoire. Ainsi, la lettre *Studens paci*, où l'abandon de saint Athanase par Libère est présenté comme un fait accompli, contient une donnée manifestement fausse, quand on la suppose écrite en 362; de là vient que tant d'auteurs ont conclu directement contre l'authenticité de cette lettre, et indirectement contre celle des trois autres, étant donnée l'étroite parenté littéraire des quatre. La question est tout autre, si la lettre *Studens paci* n'est pas de 362, mais, comme les trois autres, de 367, d'après une rectification proposée par Schiktanz, admise ensuite et habilement défendue par Mgr Duchesne dans son étude sur *Libère et Fortunatien*. A quoi s'ajoute la phrase du *Contra Constantium*, 11, col. 589, où, par allusion à la manière dont s'était fait le retour de Libère à Rome, Hilaire dit à l'empereur : « Malheureux, dont je ne sais dire si tu as commis un plus grand crime en le renvoyant à Rome qu'en l'envoyant en exil ! » D'ailleurs l'authenticité hilarienne des *Fragmenta historica* n'exclut pas l'hypothèse d'interpolations tendancieuses de moindre importance, dues probablement à celui qui, à l'origine, fit les extraits; tels, par exemple, à la fin des lettres *Pro deifico timore* et *Quia scio*, les anathèmes contre le pape. *Fragm.* VI, 6, 9, col. 691, 694.

Après avoir exposé toutes ces conclusions, Bardenhewer ajoute, *Geschichte*, t. III, p. 384 : « Naturellement le dernier mot n'est pas encore dit sur ces conjectures. » Rien de plus légitime que cette réserve, admise par le P. Feder lui-même, quand, résumant les résultats de son enquête, Append. I, p. 151, il distingue soigneusement le certain du probable. Plusieurs points semblent acquis : existence de deux écrits historico-polémiques, composés l'un à la suite du synode de Béziers, l'autre après les conciles de Rimini et de Séleucie; identification de ces deux écrits, ou du moins du second, avec le *Liber adversus Valentem et Ursacium;* insertion dans le premier écrit, comme partie intégrante, du *Ad Constantium liber primus*. Les autres points restent plus ou moins dans le domaine de la conjecture et de la discussion. Ainsi en est-il de l'attribution de certains fragments à tel groupe plutôt qu'à tel autre, comme le prouvent assez les combinaisons partiellement différentes du P. Feder, *loc. cit.*, de dom Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus*, p. 296; *La question du pape Libère*, p. 36, et de dom Chapman, *The contested letters of pope Liberius*, p. 328 sq. Ainsi en est-il de la réduction des trois groupes de documents à un seul ouvrage d'ensemble qu'on suppose totalement achevé; car l'absence complète de glose narrative dans les fragments du dernier groupe permet de se demander avec M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, IVe part., t. I, p. 266 sq., s'il ne faudrait pas y voir des pièces justificatives attendant une mise en œuvre plutôt que la troisième partie d'un ouvrage achevé. Ainsi en est-il surtout de la question d'authenticité en ce qui concerne les lettres du pape Libère; car la controverse demeure, comme l'attestent les récentes critiques de dom Chapman et des Pères Savio et Sinthern, soit qu'il s'agisse de l'authenticité absolue, soit qu'il s'agisse de l'authenticité relative, c'est-à-dire de la provenance hilarienne des fragments où ces lettres sont contenues. Et, certes, il faut bien reconnaître que le *narrativus textus* faisant suite aux lettres *Studens paci* et *Pro deifico timore*, *Fragm.* IV, 2, et VI, 7, col. 681, 692, présente de réelles difficultés, s'il est pris tel quel et comparé au contenu des lettres ou aux sentiments de saint Hilaire connus par ailleurs.

Il n'en reste pas moins vrai que, dans leur ensemble et peut-être dans leur totalité, moralement parlant, les *Fragmenta historica* sont une œuvre du docteur gaulois et qu'ils fournissent sur l'histoire de l'arianisme à son époque des informations d'autant plus précieuses qu'un grand nombre des documents conservés dans cette collection ne se trouvent pas ailleurs.

Stiltincg, *Acta sanctorum*, t. VI septembris, Anvers, p. 754-780 ; J. Masseri, *Sopra i frammenti attribuiti a S. Hilario*, dans Zaccaria, *Raccolta di dissertazioni de storia ecclesiastica*, 2e édit., Rome, 1841, t. III, diss. V, p. 38-46; Reinkens, *op. cit.*, l. II, c. X, p. 210 sq.; M. Schiktanz, *Die Hilarius-Fragmente* (thèse de doctorat), Breslau, 1905; B. Marx, *Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragmente 1 und 2 des sog. Opus historicum S. Hilarii*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1906, t. LXXXVIII, p. 390-406; dom A. Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus de S. Hilaire de Poitiers et les Fragments historiques*, dans la *Revue bénédictine*, 1907, t. XXIV, p. 149-179, 293-317; Id., *Les Fragments historiques et le synode de Béziers en 356*, *ibid.*, 1908, t. XXV, p. 225-229; A. L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers. I. Die sogenannte Fragmenta historica und der sog. Liber I ad Constantium Imperatorem*. II. *Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius*, dans *Sitzungsberichte der K. Academie der Wissenschaften in Wien*, Phil. hist. Klasse, Vienne, 1910, 1911, t. CLXV, 4e fasc.; t. CLXVI, 5e fasc. — En particulier, sur la question du pape Libère en connexion avec les *Fragments* IV et VI : L. Saltet, *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1905, p. 220-236; *Les lettres du pape Libère de 357*, *ibid.*, 1907, p. 279-239; F. Savio, *La questione di papa Liberio*, c. V, Rome, 1907; Mgr Duchesne, *Libère et Fortunatien*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, publiés par l'École française de Rome, 1908, t. XXVIII, p. 31-78 ; P. Sinthern, *De causa papæ Liberii*, dans *Slavorum litteræ theologiæ*, Prague. 1908, t. IV, p. 137-185; dom A. Wilmart, *La question du pape Libère*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 360-367; F. Savio, *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio*, Rome, 1909, § 7 sq.; dom J. Chapman, *The contested letters of pope Liberius*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 32, 172, 325; F. Savio, *Punti controversi nella questione del papa Liberio*, Rome, 1911, § 6.

6° *Lettres et hymnes*. — Parmi les écrits d'Hilaire, saint Jérôme mentionne quelques lettres : *nonnullæ ad diversos epistolæ*. Abstraction faite de l'opinion émise par dom Chapman, *art. cité*, p. 331, d'après qui les fragments I, II, III, et l'*Adversus Constantium liber primus* auraient formé une lettre adressée en 356 aux évêques gaulois, il ne reste plus en ce genre que l'*Epistola ad Abram filiam suam*, suivie de l'hymne *Lucis largitor optime*, *P. L.*, t. X, col. 549-554. L'authenticité de cette lettre, niée par Érasme et plusieurs autres, a été maintenue par dom Coustant, *Admo-*

nitio, col. 547; le docte bénédictin admet, cependant, une certaine différence entre le contenu de la lettre telle que nous la possédons et le résumé que, dans sa *Vita S. Hilarii*, I, 6, *P. L.*, t. IX, col. 188, Fortunat donne de la lettre, portant la signature du saint docteur, laquelle, affirme-t-il, se conservait encore de son temps à Poitiers. Actuellement, la plupart des critiques sont défavorables à l'authenticité de la lettre imprimée par Coustant; quelques-uns étendent ce jugement à la lettre mentionnée par Fortunat, par exemple, B. Krusch, *Fortunati opera pedestria*, p. VI, dans *Monumenta Germaniæ historica. Auctorum antiquissimorum*, Berlin, 1885, t. IV *b*. D'où l'expression de *fille légendaire* ou imaginaire dont se sont servis divers auteurs en parlant d'Abra. D'autres, comme Reinkens, *op. cit.*, p. 232, et Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 387, estiment que les difficultés d'ordre intrinsèque, tirées du genre et du style peu hilariens de la lettre actuelle, ne valent pas contre la lettre primitive, à en juger par le résumé de Fortunat. De même l'hypothèse d'après laquelle la lettre aurait été fabriquée pour mettre sous le nom d'Hilaire l'hymne *Lucis largitor optime* est sans valeur, quand il s'agit de la lettre primitive, puisque, dans le résumé de Fortunat, il n'est question ni de cette hymne ni d'aucune autre. A plus forte raison a-t-on le droit de ne pas reléguer dans le domaine de la légende la fille d'Hilaire, honorée d'un culte public le 12 décembre, sous le nom d'Abra ou Apra. Auber, *Vie des saints de l'Église de Poitiers*, Poitiers, 1858, p. 542; *Acta sanctorum. Tabulæ generales*, dans l'Elenchus des *prætermissi*, p. 398 : *S. Apra filia S. Hilarii Pictavis. 13 dec.*

La question des *Hymnes* est d'une portée plus générale. Saint Jérôme en attribue à l'évêque de Poitiers, dans son catalogue, *De viris illustr.*, 100 : *et liber hymnorum.* En 633, le IVe concile de Tolède sanctionna l'usage de chanter dans les offices ecclésiastiques des hymnes à la louange de Dieu et en l'honneur des apôtres et des martyrs, « comme celles que les bienheureux Hilaire et Ambroise ont composées ». Mansi, *Concil.*, t. X, col. 622. Vers la même époque, saint Isidore de Séville, *De ecclesiast. officiis*, I, 6, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 743, revendique pour l'évêque de Poitiers la gloire de s'être distingué le premier dans ce genre de composition, *hymnorum carmine floruit primus.* La généralité de ces affirmations a favorisé les attributions conjecturales ou purement arbitraires, surtout avant que la découverte du manuscrit d'Arezzo, en 1887, eût fourni à la critique des bases d'appréciation plus solides. Jusqu'alors, diverses hymnes avaient été mises sous le nom de saint Hilaire : sept, par Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, t. I, n. 1-7; huit, par Wrangham, dans Julian, *Dictionary of hymnology*, p. 522; neuf, par d'autres. En premier lieu viennent trois hymnes, dont l'une : *Lucis largitor splendide*, en huit strophes, a été publiée par Coustant en appendice à l'*Epistola ad Abram*, *P. L.*, t. X, col. 551, et identifiée par lui avec l'hymne du matin qu'Hilaire annoncerait à sa fille, en même temps qu'une hymne du soir, à la fin de sa lettre : *Interim tibi hymnum matutinum et serotinum misi.* L'hymne du soir serait, d'après quelques-uns, l'*Ad cæli clara non sum dignus sidera*, formant un abécédaire de vingt-trois strophes avec une doxologie. Coustant, qui ne la considérait pas comme étant de saint Hilaire, en a rapporté seulement quatre strophes, *P. L.*, t. X, col. 553 sq.; on la trouve complète dans diverses collections : Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. I, p. 491; A. Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, t. IV, p. 127; E. Duemmler, *Monumenta Germaniæ historica. Poetæ latini ævi Carolini*, t. I, p. 147; Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. V, p. 138; Dreves, *Analecta hymnica medii ævi*, t. I, p. 148. De ces deux hymnes on peut rapprocher une autre : *Hymnum dicat turba fratrum*, publiée comme la précédente dans plusieurs collections : Tommasi, *Opera*, t. II, p. 405; Daniel, *Thesaurus*, t. I, p. 193; Cl. Blume, *Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus H. A. Daniels und anderer Hymnus-Ausgaben*, t. I, p. 264, etc. Viennent ensuite trois hymnes du bréviaire mozarabique : *Deus Pater ingenite*, *In matutinis surgimus*, *Jam meta noctis transiit*, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 201, 205, 939; Cl. Blume, *Die mozarabischen Hymnen*, p. 71, 102; de même, trois hymnes du bréviaire romain, relatives à l'Épiphanie, au carême et à la Pentecôte : *Jesus refulsit omnium*, *Jesu quadragenariæ*, *Beata nobis gaudia*, reproduites par Cl. Blume, *Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus*, t. I *a*, p. 51, 58, 97. Pour le dossier bibliographique de toutes ces hymnes, voir U. Chevalier *Repertorium hymnologicum*, Louvain, 1892 sq., *passim*, d'après la première lettre des *Incipit*.

La découverte de Gamurrini apporta dans le débat un élément nouveau; car, au traité *De mysteriis* s'ajoutaient des *hymnes* dans la reproduction qu'il donna du manuscrit d'Arezzo, p. 28 : *Incipiunt hymni eiusdem...* Malheureusement, cette seconde partie n'est pas mieux conservée que la première: elle contient seulement trois hymnes, et toutes incomplètes, à tel point qu'on peut se demander si ce que nous possédons représente le quart du recueil primitif. La provenance hilarienne, d'abord contestée, voir Watson, *op. cit.*, p. XLVII, semble aujourd'hui communément admise. Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 388. Le texte, donné par Gamurrini, a été plusieurs fois revisé et amendé : en 1904 par Mason, *The first Latin christian poet;* en 1907, par Dreves, *Analecta hymnica*, t. I; en 1909, par W. Meyer, *Die drei arezzaner Hymnen.* Le P. Feder l'a reproduit dans le *Corpus sc iptorum*, t. LXV, p. 209 sq. Les trois hymnes ont pour objet l'Homme-Dieu et son œuvre rédemptrice. Dans la première, le poète chante, d'une façon incisive, mais un peu sèche et parfois abstruse, la génération éternelle du Verbe et ses rapports avec Dieu le Père. La pièce comprend vingt strophes acrostiches alphabétiques, allant des lettres A à T. Les strophes sont de quatre vers et se composent, en général, de glyconiens et d'asclépiades qui s'entre-croisent; par exemple, la seconde strophe :

> Bis nobis genite Deus,
> Christe, dum innato nasceris a Deo,
> vel dum corporeum et Deum
> mundo te genuit virgo puerpera.

Dans la seconde pièce, Hilaire met en scène, semble-t-il, l'âme d'un néophyte régénéré le jour de Pâques, et lui fait célébrer la glorieuse résurrection du Sauveur, prélude et gage de notre future victoire sur la mort. Comme la précédente, cette hymne est acrostiche alphabétique, comptant dix-huit strophes, allant des lettres F à Z. Les strophes sont de deux vers ïambiques trimètres; exemple, la deuxième strophe, qui trompa Gamurrini en lui faisant attribuer la composition de cette pièce à une femme, peut-être Florentia :

> Renata sum — o vitæ lætæ exordia —
> novisque vivo christiana legibus.

Dans la dernière pièce, le poète, se proposant de chanter les combats et le triomphe du second Adam, présente Satan d'abord victorieux du genre humain, puis troublé à la venue du Christ; les strophes absentes devaient dépeindre la victoire de ce dernier. Sujet tout à fait conforme aux idées émises par le docteur gaulois, *In ps. LXV*, 1, *P. L.*, t. IX, col. 425 sq., alors qu'il fait devant ses Poitevins l'éloge des chants ecclésiastiques. Il reste de cette hymne neuf strophes et

demie, dont chacune compte trois vers trochaïques de sept pieds et demi; c'est le rythme que Fortunat imitera plus tard, dans le *Pange lingua gloriosi lauream certaminis.* Exemple, la première strophe, d'après la leçon de W. Meyer :

> Adæ carnis gloriosa et caduci corporis,
> in cælesti rursum Adam concinamus prælia,
> per quæ primum Satanas est Adam victus in novo.

On a relevé dans ces pièces des irrégularités et des licences; ce qui a fait dire à Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, 2e édit., t. II, p. 292, que, pour nier la provenance hilarienne d'une hymne contestée, « on est mal venu d'arguer de l'incorrection prosodique ». Mais il semble aussi que, pour porter un jugement équitable, il faille tenir compte de la prédominance de l'accent tonique sur la quantité et des modifications survenues dans la prononciation et ayant amené, par voie de conséquence, des changements radicaux dans la prosodie. Mason, *art. cit.*, p. 423 sq.; dom J. Parisot, *Hymnographie poitevine*, p. 12. On comprend, du reste, que ces premiers essais de poésie sacrée n'aient pas joui d'un succès durable; malgré l'élévation de la pensée et la vigueur de l'expression, les hymnes conservées dans le manuscrit d'Arezzo manquaient des qualités qui font les chants populaires.

Des autres hymnes attribuées à l'évêque de Poitiers, il n'en est pas une seule dont l'authenticité soit communément admise. Six n'ont aucun titre réel à figurer parmi les œuvres de saint Hilaire. Tel est le cas pour les trois hymnes du bréviaire mozarabique; l'attribution de ces pièces au docteur gaulois vient d'une méprise de Daniel dans l'interprétation d'une référence donnée par Tommasi. Tel est également le cas pour les trois hymnes du bréviaire romain. Voir Cl. Blume, *Die mozarabischen Hymnen*, p. 49 sq.; A. S. Walpole, *Hymns attributed to Hilary of Poitiers.* Restent les trois autres. Malgré la faveur dont a joui, pendant longtemps auprès de beaucoup, « l'hymne du matin », qu'Hilaire aurait envoyée à sa fille Abra, *Lucis largitor splendide*, l'authenticité de cette pièce a été contestée de nos jours par divers critiques, Reinkens, Watson, Walpole, etc. Blume et Dreves l'ont définitivement rejetée, *Hymnologische Beiträge*, t. III, p. 84 sq., pour des raisons intrinsèques et extrinsèques. L'hymne *Ad cæli clara non sum dignus sidera*, donnée pour hilarienne par Pitra et plusieurs autres, offre bien dans la facture quelques traits de parenté avec la première du manuscrit d'Arezzo, mais ces faibles indices sont accompagnés de dissemblances et de particularités qui semblent témoigner d'une époque moins ancienne et font attribuer la pièce à Paulin II d'Aquilée († 802). Dreves, *Analecta*, t. L, p. 151. La dernière hymne, *Hymnum dicat turba fratrum*, se présente dans de meilleures conditions : au IXe siècle, Hincmar de Reims en cite deux vers sous le nom de saint Hilaire, *De una et non trina deitate*, *P. L.*, t. CXXV, col. 486, et elle est attribuée au même docteur dans plusieurs manuscrits remontant jusqu'au VIe siècle. Aussi l'authenticité est-elle maintenue par Blume, *Analecta*, t. LI, p. 269 sq., et quelques autres critiques, comme dom Parisot, Walpole et Dreves, malgré une vive opposition, représentée surtout par W. Meyer, *Das Turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie*, p. 207; *Die drei Arezzaner Hymnen*, p. 423. La pièce figure dans le volume du *Corpus* édité par le P. Feder, p. 217, sous la rubrique : *Hymnus dubius.*

En dehors des hymnes précédentes, deux autres chants sacrés ont été rattachés au nom de saint Hilaire par quelques auteurs anciens : le *Gloria in excelsis Deo*, par le pseudo-Alcuin, *De divinis officiis*, 40, *P. L.*, t. CI, col. 1218; le *Te Deum laudamus*, par saint Abbon de Fleury († 1004), *Quæstiones grammaticales*, 19, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 532; cf. Coustant, *Præf. gen.*, 21, 22, *P. L.*, t. IX, 21; Mgr Cousseau, *Mémoire sur le Te Deum* (1836), dans *Œuvres historiques et archéologiques*, Paris, 1891, t. I, p. 269-286. Mais ni l'une ni l'autre de ces attributions n'est recevable. L'hymne angélique est antérieure à saint Hilaire; il est seulement probable qu'il l'ait traduite du grec en latin et introduite d'Orient en Occident. Cl. Blume, *Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1907, t. LXXIII, p. 45, 62. Pour ce qui est du *Te Deum*, l'affinité d'expressions ou de pensées qu'on relève entre tel ou tel verset, et tel ou tel passage du *De Trinitate*, par exemple, III, 7, col. 79, est manifestement insuffisante pour établir une relation de dépendance en faveur du docteur gaulois. Dom G. Morin, *L'auteur du Te Deum*, et *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VII, p. 154 sq.; 1894, t. XI, p. 54; dom P. Cagin, *Te Deum ou Illatio?* p. 113, 172, 179, 197, dans *Scriptorium Solesmense*, Appeldurcomb, 1906, t. I *a*.

Mentionnons enfin deux écrits poétiques mis parfois, mais à tort, sous le nom de saint Hilaire. Le premier intitulé : *In Genesim, ad Leonem papam*, est un poème de 198 hexamètres sur l'origine du monde, la chute de l'homme et le déluge, imprimé avec les œuvres de saint Hilaire d'Arles, *P. L.*, t. L, col. 1287-1292. L'autre écrit, fragmentaire, *De evangelio*, est un poème où la naissance du Sauveur et l'adoration des Mages sont célébrées en 114 hexamètres; il fut publié d'abord, en 1835, par H. C. M. Rittig, puis, en 1852, par Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 166-170. R. Pieper, qui a réédité les deux poèmes dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1891, t. XXIII, p. 231-239, 270-274, les attribue l'un et l'autre à un Hilaire qui aurait été le contemporain et le compatriote de son homonyme, le saint évêque d'Arles. Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 389 sq.

B. Hoelscher, *De SS. Damasi papæ et Hilarii episc. Pictaviensis qui feruntur hymnis sacris.* (Programme), Munster, 1858; Reinkens, *op. cit.*, p. 309-318; J. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der Kirchenhymnen*, Paderborn, 1866; 2e édit., 1881, p. 52-88; S. W. Duffield, *Hilary of Poitiers and the earliest latin hymns*, dans *The presbyterian review*, New York, 1883, t. IV, p. 710-722; J. F. Gamurrini, *S. Hilarii tractatus De mysteriis et Hymni*, Rome, 1887; dom F. Cabrol, *Les écrits inédits de saint Hilaire de Poitiers*, 1888, *loc. cit.*; G. M. Dreves, *Das Hymnenbuch des hl. Hilarius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1888, t. XII, p. 358-369; dom J. Parisot, *Hymnographie poitevine. I. Saint Hilaire*, Ligugé, 1898; W. Meyer, *Das Turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie*, dans *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.* Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1903, Gœttingue, 1904, p. 165-214; A. J. Mason, *The first Latin christian poet*, dans *Journal of theological studies*, Oxford, 1904, t. V, p. 413-422; A. S. Walpole, *Hymns attributed to Hilary of Poitiers*, *ibid.*, 1905, t. VI, p. 599-603; Cl. Blume et G. M. Dreves, *Analecta hymnica medii ævi*, t. XXVII, *Die mozarabischen Hymnen des altspanischen Ritus*, p. 49 sq., 71, 102; *Lateinische Hymnendichter des Mittelalters*, *ibid.*, t. L, p. 3-9, 151; *Die Hymnen des Thesaurus Hymnologicus H. A. Daniels und anderer Hymnen-Ausgaben. I. Die Hymnen des 5-11 Jahr. und die Irish-Keltische Hymnodie*, *ibid.*, t. LI, p. 9 sq., 51, 58, 97, sq., 264 sq., 269; Id., *Hymnologische Beiträge*, Leipzig, 1908, t. III, p. 84-86; W. Meyer, *Die drei Arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers und Etwas über Rhythmus*, dans *Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.* Philol.-hist. Kl., 1909, p. 397-423.

7° *Saint Hilaire comme écrivain.* — L'évêque de Poitiers a sa place dans l'histoire de la littérature et de l'éloquence chrétienne au IVe siècle. Tous lui reconnaissent d'éminentes qualités : l'élévation et

l'originalité dans la conception et dans la manière de traiter les questions, la vigueur dans le raisonnement, une conviction intime et persuasive, une certaine impétuosité qui l'a fait appeler par saint Jérôme, *Comment. in Epist. ad Gal.*, l. II, præf., *P. L.*, t. xxvi, col. 355, « le Rhône de l'éloquence latine ». Rhéteur, il usa résolument des ressources que son art lui fournissait, non par pédantisme, mais par conscience professionnelle et par esprit apostolique, pour mieux gagner ses lecteurs à la doctrine qu'il soutenait. Aussi, dans une invocation qu'il adresse à Dieu, *De Trinitate*, I, 38, col. 49, demande-t-il, non seulement la lumière de l'intelligence et l'attachement inviolable à la vérité, mais encore la propriété des termes et la noblesse de l'expression, *verborum significationem, dictorum honorem.* Saint Jérôme pense, *Epist.*, LXX, *ad Magnum*, 5, *P. L.*, t. XXII, col. 668, que, dans le *De Trinitate*, Hilaire s'est inspiré des *Institutiones* de Quintilien, pour le style comme pour la division de l'ouvrage en douze livres. Des études récentes ont montré la justesse de ce jugement; voir en particulier H. Kling, *De Hilario Pictaviensi artis rhetoricæ ipsiusque, ut fertur, institutionis oratoriæ Quintilianæ studioso*, avec tableau comparatif, p. 20 sq. Hilaire est réellement de l'école du grand maître par le caractère serré, vif et nerveux de son style, comme par les fleurs de rhétorique dont il l'orne; mais il est loin de rester au niveau de son modèle, soit pour la pureté et la sobriété de la diction, soit pour la sûreté et la délicatesse du goût littéraire. Vivant en Gaule et à une époque de décadence, où un genre artificiel et maniéré était à la mode, l'évêque de Poitiers partagea moins pourtant que beaucoup de ses contemporains les défauts communs : déploiement excessif de la symétrie et de l'antithèse, abus de l'apostrophe, emploi d'expressions trop elliptiques ou, au contraire, de périodes surchargées et compliquées. Souvent, il est vrai, l'obscurité vient plutôt de la hardiesse et de la profondeur de la pensée, mais parfois elle tient au vague ou à l'élasticité de termes non définis, à des antilogies apparentes dont rien ne facilite la solution, à la facilité avec laquelle, dans l'usage des mots, l'auteur passe d'une acception propre à une acception figurée ou d'un sens absolu à un sens relatif. Le jugement porté par saint Jérôme, *Epist.*, LVIII, *ad Paulinum*, 10, *P. L.*, t. XXII, col. 585, a certainement sa part de vérité : « Saint Hilaire se dresse sur le cothurne gaulois, et, comme il se pare des fleurs de la Grèce, il s'engage parfois dans de longues périodes; ses ouvrages ne sont pas faits pour des lecteurs d'une portée médiocre. » Appréciation qui ne va nullement, dans la pensée du docteur dalmate, à dénigrer un homme qu'ailleurs, *Comment. in Is.*, l. VIII, præf., *P. L.*, t. XXIV, col. 281, il range parmi les maîtres de l'éloquence.

III. Doctrine. — Dans les écrits de saint Hilaire, la doctrine antiarienne, trinitaire et christologique, vient naturellement en première ligne. Les commentaires exégétiques dépassent cependant cet objet et donnent lieu à une synthèse plus étendue, mais artificielle, car l'évêque de Poitiers n'a pas présenté lui-même sa doctrine sous une forme systématique. Une question s'ajoute, d'ordre apologétique : s'il est vrai que saint Jérôme a donné comme un certificat général d'orthodoxie aux ouvrages d'Hilaire, en écrivant à Læta, *Epist.*, CVII, 12, *P. L.*, t. XXII, col. 877 : *Hilarii libros inoffenso decurrat pede*, il n'est pas moins vrai que des attaques ont été formulées plus tard; attaques réduites à neuf chefs par dom Coustant, *Præfatio generalis*, c. VI, et reprises dans le procès canonique institué par la S. C. des Rites, quand il fut question de conférer solennellement à l'évêque de Poitiers le titre de *doctor Ecclesiæ*. Plus récemment, des théologiens protestants ont incriminé, ou compromis par leurs interprétations, d'autres points de l'enseignement trinitaire ou christologique de l'Athanase gaulois. Ces attaques seront signalées et discutées en même temps que seront exposées les matières connexes.

I. ÉCRITURE SAINTE. — La doctrine de saint Hilaire sur le premier fondement de notre foi peut se grouper autour de quatre points : l'autorité, le canon, les versions et l'interprétation des Livres sacrés.

1° *Autorité.* — Souveraine est l'autorité des Écritures, ces oracles célestes où tout est vrai et utile; où tout est élevé, divin, conforme à la raison et parfait. *In ps. CXVIII*, litt. XVIII, 5; *CXXXV*, 1, col. 622, 678. S'adaptant à notre faiblesse, qui a besoin de choses visibles pour comprendre les invisibles, les saintes Lettres enseignent les choses spirituelles par les corporelles et, à l'aide des choses visibles, rendent témoignage aux invisibles. *In ps. CXX*, 7, 11, col. 656, 658. S'il faut entendre conformément à la prédication évangélique ce qui a été dit dans les écrits de l'Ancien Testament, si l'autorité prophétique et apostolique nous suffit, *Instructio psalmorum*, 5; *In ps. CXL*, 2, col. 235, 825, c'est qu'à la base de cette autorité et de cette prédication il y a l'autorité même de Dieu, qui a parlé par les prophètes d'abord, puis par les apôtres : *Omnia a divino Spiritu per David dicta*, *Instr.* 7; *propheta semper Dei Spiritu plenus*. *In ps. LI*, 15, col. 277, 317. De même saint Paul : *per loquentem in se Christum loquens. De Trinitate*, XII, 3, col. 435. Aussi, parlant en ce dernier endroit d'une prophétie relative à Jésus-Christ, Hilaire voit-il une contradiction en ce que l'apôtre puisse ignorer cette prophétie ou, la connaissant, puisse en fausser le sens.

2° *Canon.* — Le prologue des Psaumes, 15, col. 241, contient un canon de l'Ancien Testament où sont énumérés vingt-deux livres, autant que de lettres dans l'alphabet hébreu. Comme le commentateur s'inspire manifestement d'Origène, *In ps. I*, *P. G.*, t. XII, col. 1084, et que le docteur alexandrin parle formellement du canon juif, καθ' Ἑβραίους, il n'y a nulle raison d'entendre le disciple autrement que le maître. L'évêque de Poitiers dit encore, ce qui n'est pas dans Origène, que certains ajoutent les livres de Tobie et de Judith, obtenant ainsi un total de vingt-quatre livres, ce qui répond au nombre des lettres dans l'alphabet grec. Personnellement, Hilaire utilise les deutérocanoniques comme les autres; pour l'Ancien Testament, il les cite en réalité tous; pour le Nouveau, il cite l'Épître aux Hébreux sous le nom de saint Paul, celle de saint Jacques, la IIe de saint Pierre et l'Apocalypse sous le nom de saint Jean. Voir Coustant, notes *a* et *d*, *P. L.*, t. IX, col. 241 sq.; F. Vigouroux, *Canon des Écritures*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 165, 181; voir aussi, plus haut, t. II, col. 1577, 1581. Voir A. Souter, *Quotations from the Epistles of St. Paul in St. Hilary on the Psalms*, dans *Journal of theological studies*, octobre 1916, t. XVIII, p. 73-77. Par ailleurs, Hilaire sait rejeter les apocryphes, tels que le livre d'Hénoch, *In ps. CXXXII*, 6, col. 748, et tenir compte des doutes que la divergence de la tradition manuscrite peut provoquer, par exemple, à propos de la sueur de sang, Luc., XXII, 43-44. *De Trinitate*, X, 41, col. 375.

3° *Versions* — Il existe, on l'a vu déjà, une différence de procédé entre les commentaires sur saint Matthieu et sur les Psaumes. Dans le premier, l'auteur s'en tient purement au texte latin dont on se servait à Poitiers; dans l'autre, il s'aide, non du texte hébreu, car il ignorait cette langue, mais de diverses traductions, latines ou grecques, surtout de la version des Septante. Il professe pour cette dernière une estime et une vénération spéciales : *translatio illa seniorum LXX et legitima et spiritualis*, *In ps. LIX*, 1, col. 383;

estime et vénération fondées non seulement sur l'ancienneté de cette version, mais encore et surtout sur les prérogatives qu'il attribuait à ses auteurs. S'il ne parle pas des légendaires cellules, ni d'inspiration proprement dite, il tient du moins ces interprètes pour les successeurs des soixante-dix vieillards auxquels Moïse avait confié l'explication de la Loi et qui, en conséquence, possédaient une science spirituelle et céleste pour pénétrer le sens intime des psaumes. *Instructio*, 8; cf. *In ps. II*, 2,3, col. 238, 262 sq. Rien de doctrinal, assurément, dans cette manière de voir. Plus importantes sont les citations bibliques qui se rencontrent dans les écrits du docteur gaulois; comme il se servait d'un texte latin antérieur à la revision de saint Jérôme, ces citations fournissent un apport appréciable à l'histoire de l'ancien texte biblique. Des études spéciales indiquées ci-dessus, col. 2402, il résulte que le texte utilisé par l'évêque de Poitiers diffère de celui qu'on lit dans le psautier romain et des autres textes courants; d'après les conclusions de F.-J. Bonnassieux, *op. cit.*, p. 124 sq., il faudrait regarder le texte « comme un témoin très ancien de la recension dite irlandaise ». En réalité, ce n'était ni le texte africain ni le texte italien, mais un texte « européen », généralement usité en Gaule au IVe siècle. H. Jeannotte, *Le psautier de saint Hilaire de Poitiers*, Paris, 1917.

4° *Interprétation.* — Du point de vue exégétique, les commentaires sur saint Matthieu et sur les psaumes présentent un intérêt particulier à un double titre : ils comptent parmi les plus anciens monuments du genre, et ils ont grandement contribué à introduire en Occident la méthode d'interprétation spirituelle ou allégorique, destinée à un si brillant avenir. Le fondement de cette méthode, pour saint Hilaire, c'est la distinction entre le texte pris au sens obvie, *simpliciter intellectus*, et considéré plus à fond, *inspectus interius*, d'après les diverses notions ou relations dont les choses et les actions directement signifiées ou exprimées par la lettre sont susceptibles; de là résulte un sens plus relevé, auquel le docteur gaulois s'arrête de préférence : *relictis his quæ ad communem intelligentiam patent, causis interioribus immoremur. In Matth.*, XII, 12, col. 987. En d'autres termes, au delà du sens historique ou grammatical, qui s'attache à la lettre et qui est le sens vulgaire, il y a un sens profond, qui s'attache non plus à la lettre elle-même, mais à la chose signifiée ou à l'action exprimée par la lettre; sens qui reçoit les épithètes de *spirituel, intérieur, typique, céleste* : *spiritualis intelligentia, In ps. CXIX*, 2, col. 643 ; *interior intelligentia, interioris significantiæ intelligentia, ordotypicæ significantiæ, cælestis intelligentia. In Matth.*, II, 2 ; VIII, 8, 9 ; XX, 2, col. 924, 957, 1028.

Nettement formulée et couramment appliquée dans le commentaire sur saint Matthieu, la méthode d'interprétation allégorique est encore plus accentuée dans le commentaire sur les psaumes. Coustant, *Admonitio*, 8-12, col. 224 sq. Là saint Hilaire considère l'Ancien Testament tout entier comme une prophétie et une figure du Nouveau, surtout du Fils de Dieu fait homme. *Sunt enim universa allegoricis et typicis contexta virtutibus, per quæ omnia unigeniti Dei filii in corpore... sacramenta panduntur. Instructio*, 5, col. 235. Comparer la phrase du *Liber mysteriorum* citée ci-dessus, col. 2401 sq. Aussi, en niant le Christ, les hérétiques ont perdu la clef qui ouvre à l'esprit la pleine intelligence des saintes Écritures. *Ibid.*, 6, col. 236. Non pas que tout doive s'appliquer directement à Notre-Seigneur et à son œuvre, car Hilaire rejette cette supposition comme excessive, mais en ce sens que tout se rapporte au moins indirectement à ces objets. D'ailleurs, nulle opposition entre le sens littéral et le sens spirituel : est seulement rejetée l'opinion de ceux qui voudraient s'en tenir à une méthode d'interprétation purement ou exclusivement littérale. *In ps. LIV*, 9; *CXXIV*, 1; *CXXVI*, 1, col. 352, 679, 693.

Si de la théorie nous passons à la pratique, une distinction s'impose. Le saint docteur prétend, en principe, ne pas substituer sa propre conception, mais seulement adapter son interprétation aux données contenues dans l'Écriture. *In Matth.*, VII, 8, col. 956; Coustant, *Admonitio*, 5-7, col. 911. En fait, quoi qu'il en soit des applications mystiques, souvent très belles et très instructives, que l'orateur rattache au texte sacré, dans beaucoup de cas l'interprétation reste subjective et purement accommodatice, parfois même elle est forcée. Sur ce point et quelques autres, moins intéressants du point de vue doctrinal que pour l'histoire de l'exégèse ou de la prédication homilétique, voir R.-M. de La Broise, art. *Hilaire*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 703 sq., et R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 404 sq. ; *du Nouveau Testament, ibid.*, 1693, p. 127 sq. Une remarque faite dans ce dernier ouvrage, p. 132, a son importance : autre est la méthode employée de préférence par l'évêque de Poitiers dans ses deux commentaires, alors qu'il se propose d'édifier les fidèles; autre est l'usage qu'il fait du texte sacré quand il expose ou défend la foi catholique. Dans ce dernier cas, il s'attache au sens littéral et il le traite, en général, avec une maîtrise à laquelle les plus grands docteurs ont rendu témoignage; tels saint Jérôme, *Epist.*, LV, *ad Amandum, P. L.*, t. XXII, col. 564, et saint Augustin, *De Trinitate*, VI, 10, *P. L.*, t. XLII, col. 931 : *non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum et assertione fidei vir exstitit.* Cf. Watson, *op. cit.*, Introd., p. LXI; Cornely, *Introd. gen.*, p. 653.

II. DIEU, ÊTRE SUPRÊME ET CRÉATEUR; MONDE, ANGES, HOMMES. — La doctrine de saint Hilaire sur Dieu mériterait d'être exposée en détail, si la question n'avait pas été déjà touchée, t. IV, col. 1099 sq. Rappelons qu'à l'affirmation très accentuée de l'incompréhensibilité divine se joint l'affirmation non moins vigoureuse de la faculté native que possède l'homme de connaître l'existence de Dieu par la voie des créatures : *Quis enim mundum contuens, Deum esse non sentiat? In ps. LII*, 2, col. 326. Car le monde chante magnifiquement les louanges de son auteur et proclame hautement sa puissance et sa majesté. *In ps. LXV*, 6 ; *LXVIII*, 29 ; *CXXXIV*, 11 ; *CXLVIII*, 5 sq., col. 426, 488, 757 sq., 881 sq. Rappelons encore que le texte de l'Exode, III, 14, où Dieu se définit : *Ego sum qui sum*, ravit d'admiration le docteur gaulois et lui fait saisir dans la notion d'Être une notion première à laquelle se rattachent, immédiatement ou médiatement, toutes les propriétés essentielles de la divinité. A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, c. II. Parmi ces propriétés, celles qui sembleraient, à première vue, s'opposer à toute distinction en Dieu, ne sont pas moins accentuées que les autres; telles la simplicité et l'unité : *divinum et æternum nihil nisi unum esse et indifferens; totum in eo quod est, unum est; ex simplicitate perfectus. De Trinitate*, I, 4; VII, 27; IX, 61, col. 28, 223, 330.

Ainsi conçu, Dieu est l'Être souverainement parfait et heureux de lui-même, qui crée le monde par pure bonté, pour communiquer aux autres quelque chose de sa propre béatitude, *ex optima ac benevola beatitudine. In ps. II*, 14, col. 269. Ce n'est pas le Dieu des seuls Évangiles, comme le voulaient les manichéens ; c'est le Dieu de la Loi et des Évangiles, les deux Testaments ayant un même auteur. *In ps. LXII*, 9 ; *CXXXVII*, 7, col. 448, 788. Dieu sage et bienveillant, dont la prescience, non moins que la providence, s'étend à tout. *In ps. CXXI*, 10 ; *CXXXVIII*, 41, col. 665, 813. C'est faire également preuve d'impiété, que de

nier son existence, ou de ne pas le reconnaître pour l'auteur du monde, livré dès lors à l'évolution fortuite de forces nécessaires et aveugles. *In ps. VIII*, 2; *LXV*, 7, col. 251, 427. A ces erreurs, Hilaire oppose la notion de Dieu *créateur*, c'est-à-dire de qui tous les autres êtres tiennent leur origine, ayant été tirés par lui du néant : *ipsum a nemine, sed ex eo omnia; manent ex nihilo substituta, et gratiam ex eo quod sunt, creatori suo debent. In ps. LXIII*, 9; *CXLVIII*, 5, col. 411, 881. D'où le caractère de contingence absolue qui s'attache à tout ce qui n'est pas Dieu : *quia illa ex conditione creationis suæ, id est profecta de nihilo, habeant id in se necessitatis ut non sint. In Matth.*, XXVI, 3, col. 1057. Aussi rien de ce qui a été créé ne peut-il subsister sans qu'une action divine continue lui conserve l'existence. *In ps. XCI*, 7, col. 498.

Contingent par nature, le monde ne peut être, de droit, éternel; il ne l'est pas davantage en fait : *et per tempus quidem non ambiguum est quin ea, quæ nunc cœperint, ante non fuerint.* Les anges furent créés d'abord dans le premier ciel, avant les temps et les siècles. *De Trinitate*, XII, 6, 37, col. 442, 456; *Contra Auxent.*, 6, col. 612. Vint ensuite le monde sensible, dont Dieu produisit toutes les parties instantanément, par un simple *Fiat*, sans qu'il y ait à mettre une distinction entre le commencement et la consommation de chaque œuvre, *In ps. CXVIII*, litt. x, 4, 7, col. 565 sq., mais non pas en ce sens que toutes les parties aient été produites simultanément; car les paroles du *De Trinitate*, I, 40, col. 458 sq : *cæli, terræ cæterorumque elementorum creatio ne levi saltem momento operationis discernitur*, où l'on a prétendu lire le contraire, s'appliquent, dans le contexte, à la création *active*, réellement instantanée, puisqu'il n'y a succession ni dans la pensée ni dans la volonté ni dans l'action divine. Enfin le roi du monde sensible parut, l'homme, dont la formation présente une particularité : elle nous est dépeinte dans la Genèse comme n'étant pas due à un simple *Fiat*, mais comme faisant d'abord l'objet d'une délibération préalable, puis accomplie par les mains divines, et accomplie en trois actes successifs : création de l'âme, production du corps formé de la terre et vivification de ce dernier par son union à l'âme. Rapportant, arbitrairement d'ailleurs, Gen., I, 27, à la création de l'âme, et Gen., II, 7, à la formation et à la vivification du corps, Hilaire regarde ces deux dernières actions comme ayant eu lieu longtemps après la première, *longe postea. In ps. CXVIII*, litt. x, 1, 4-6; *CXXIX*, 5, col. 563 sq., 721.

Les anges sont des êtres spirituels, *naturæ spiritales, virtutes spiritales*, dont les propriétés sont symbolisées par les appellations scripturaires d'*esprit* et de *feu. In ps. CXXXVI*, 5, col. 786 sq.; *De Trinitate*, II, 11, col. 136. Hilaire suppose constamment l'existence d'anges bons et d'anges mauvais, appelant les uns anges célestes ou simplement anges, les autres anges prévaricateurs ou démons, esprits malins et puissances de l'air. *In Matth.*, V, 11; XI, 5; *In ps. LXVII*, 24, col. 948, 980, 460. Une fois il fait mention d' « anges pris de passion pour les filles des hommes », mais sans rien préciser et d'une façon incidente, à propos d'un détail contenu dans le livre apocryphe d'Hénoch et dont il ne veut pas tenir compte. *In ps. CXXXII*, 6, col. 748 sq. Aux appellations d'anges, archanges, trônes, etc., correspondent des ministères différents. *In ps. CXVIII*, litt. III, 10, col. 522. Dieu se sert de ces bienheureux esprits dans le gouvernement de l'Église militante et particulièrement pour assister les fidèles, non qu'il ait besoin d'un concours étranger, mais en faveur des hommes, trop faibles pour marcher seuls vers le but à atteindre et surtout pour lutter avantageusement contre les esprits mauvais. *In ps. CXXIV*, 5; *CXXIX*, 7; *CXXXIV*, 17; *CXXXVII*, 5, col. 682, 722, 761, 786. Présents à la fois au ciel, auprès de Dieu, et sur la terre, auprès de nous, les anges président à nos prières et présentent nos désirs au Seigneur, mais ils témoignent aussi contre les pécheurs. *In ps. CVIII*, 8; *In Matth.*, XVIII, 5, col. 507, 1020. Ils introduisent les justes dans l'éternel repos. *In ps. LVII*, 6, 7, col. 372.

Dans une lettre adressée au pape saint Grégoire, *Epist.*, l. III, epist. LIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 602, l'évêque Licinianus semble attribuer à l'évêque de Poitiers d'avoir, avec Origène, cru les astres animés et d'en avoir fait des esprits. Rien ne justifie cette imputation. Coustant, *Præf. gen.*, n. 29, col. 24 sq.; Ceillier, *op. cit.*, t. IV, p. 86.

L'homme se compose d'une double substance : l'une extérieure et terrestre, qui est le corps ou la chair; l'autre intérieure et céleste, qui est l'âme raisonnable, immortelle, incorporelle et suivant laquelle l'homme a été fait à l'image de Dieu. *In ps. LIII*, 8; *CXVIII*, litt. x, 67; *CXXIX*, 4-6, col. 342, 536, 720 sq. En ce qui concerne la spiritualité, une controverse existe sur la pensée du saint docteur à cause de l'épithète de *corporelle* qu'il donne à l'âme, *In ps. CXVIII*, litt. XIX, 8, col. 629, et surtout à cause de cette affirmation plus générale, *In Matth.*, V, 8, col. 946 : *Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit; et omnium, sive in cælo sive in terra, sive visibilium sive invisibilium, elementa formata sunt. Nam et animarum species, sive obtinentium corpora, sive corporibus exsulantium, corpoream tamen naturæ suæ substantiam sortiuntur, quia omne quod creatum est, in aliquo sit necesse est.* Claude Mamert, prêtre viennois († vers 474), a trouvé là l'une des deux erreurs qu'il attribue au docteur gaulois : *unum, quod nihil incorporeum creatum dixit. De statu animarum*, l. II, c. IX, n. 3, *P. L.*, t. LIII, col. 752. Opinion partagée par divers critiques, tels qu'Érasme, Schultes, récemment Förster, *Zur Theologie des Hilarius*, p. 670, et, pour le seul commentaire sur saint Matthieu, Watson, *op. cit.*, p. VII. D'autres opposent avec raison les passages des deux commentaires où les âmes humaines sont appelées, non moins que les anges, des natures ou substances *spirituelles : In Matth.*, IX, 20, col. 974, *in substantiam spiritualis animæ; In ps. CXXIX*, 4, col. 720, *quarum* (*naturarum*) *alia spiritalis*. Il semble donc que, dans les textes objectés, saint Hilaire ait pris, comme d'autres Pères anciens, les termes *corporalis* et *corporeum* dans un sens large, pour indiquer soit le rapport de l'âme au corps auquel elle est unie, soit toutes les réalités qui concourent à l'existence concrète d'une nature créée n'ayant pas l'absolue simplicité de la nature divine. Coustant, *Præf. gen.*, n. 255 sq., col. 120, et notes sur les textes objectés col. 629, 945; Petau, *De Deo*, l. II, c. I, n. 15; *De angelis*, l. I, c. II, n. 14; c. III, n. 12, édit. Thomas, t. I, p. 170; t. IV, p. 12, 19; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Lucques, 1734, t. IV, c. VI, a. 13, n. 4, p. 138.

L'origine de l'âme humaine donne lieu à une autre controverse. Tous, remarque le saint docteur, nous sommes naturellement portés à croire que les âmes ont Dieu pour auteur. *In ps. LXII*, 3, col. 602. Mais s'agit-il d'une action créatrice? Il importe de distinguer entre l'âme du premier homme et celles de ses descendants. On ne peut douter qu'au jugement d'Hilaire, l'âme d'Adam ait été l'objet d'une action strictement créatrice, *In ps. LXIII*, 9, *ex afflatu Dei ortam; LXVII*, 22; *CXVIII*, litt. x, n. 7, col. 411, 458, 566. Plusieurs textes semblent appliquer la même doctrine aux autres âmes, en particulier *De Trinitate*, X, 20, 22, col. 358 sq. : *Cum anima omnis opus Dei sit..., quæ utique nunquam ab homine gignentium originibus præbetur.* Cf. *In Matth.*, X, 24, col. 976 : *in naturam animæ, quæ ex afflatu Dei venit.* Aussi le docteur gaulois est-il communément rangé parmi les partisans du *créatianisme* strictement entendu. Watson, *op. cit.*, p. LXVIII; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2e édit., t. II, p. 423;

Förster, *op. cit.*, p. 671. Cette manière de voir n'a pas paru certaine au Dr A. Beck, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers und Tertullian's über die Entstehung der Seelen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, 1900, t. XIII, p. 37-44. D'après l'évêque de Poitiers, pense-t-il, les âmes des descendants d'Adam ne seraient pas créées immédiatement par Dieu; car, bien que les âmes ne soient point transmises par voie de génération, comme les corps, néanmoins celui qui engendre produit tout entier l'être, semblable à lui-même, dont il est le père. *De Trinitate*, VII, 28; X, 19-22, col. 224, 357. De là vient que le saint docteur a cité, parmi les mystères de l'ordre naturel, l'origine de l'âme avec d'autres productions non créatrices, telle que la formation du corps. *In ps. XCI*, 3, 4; *CXXIX*, 1, col. 495 sq., 719. Mais cette interprétation de la doctrine hilarienne reste fort contestable. Dans le second passage invoqué, le seul qui ait une réelle importance, l'auteur du *De Trinitate* soutient que Notre-Seigneur, comme homme, nous est consubstantiel, quoiqu'il ne tienne activement d'Adam ni son corps ni son âme, l'un et l'autre ayant été produits par le Saint-Esprit. Il ajoute: *Quasi vero si tantum ex Virgine* [*assumpsisset corpus*, mots omis dans l'édition de Migne], *assumpsisset quoque ex eadem et animam, cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit*, etc. Phrase dont voici le sens : « Comme si, dans l'hypothèse où Jésus-Christ aurait tenu son corps de la Vierge seule (c'est-à-dire sans l'opération du Saint-Esprit), il aurait aussi reçu d'elle son âme; car toute âme est l'œuvre de Dieu, alors que la chair est toujours engendrée de la chair. » Rétablie ainsi, l'argumentation d'Hilaire confirme, en réalité, la production immédiate de l'âme humaine par Dieu. Coustant, *Præfat. gen.*, n. 250, col. 118.

Destiné à partager la béatitude même de Dieu, mais devant en mériter ici-bas la possession en faisant un bon usage de sa liberté et en se servant des créatures pour connaître et vénérer son créateur, l'homme avait été d'abord constitué dans un état privilégié de justice, de félicité et de paix. *In ps. II*, 15 s.; *CXVIII*, litt. x, 1, col. 270, 564. Hilaire fait allusion à ces heureux débuts quand il parle de notre vie actuelle, sujette à tant de misères, comme venant d'Adam, mais n'ayant pas commencé avec lui : *ab Adam namque ista cœpit, non cum Adam inchoata est. In ps. CXLV*, 2; cf. *CXLIX*, 3, col. 865, 886. Si le saint docteur n'établit pas de ligne de démarcation entre ce qui, dans l'ensemble des dons primitifs, se rattachait à la nature ou revenait à la grâce, il n'en suppose pas moins évidemment l'existence de cette dernière. Quand il considère l'œuvre de la réparation, il y voit le recouvrement de la perfection primitive, et notamment de la grâce : *Sed rursum Dei gratia impertita gentibus, postquam in aquæ lavacro fons vivus effluxit. In Matth.*, XII, 23, col. 992. L'homme atteindra le terme suprême de sa destinée quand, par la pleine connaissance de Dieu, il obtiendra la consommation de l'image divine en son âme. *De Trinitate*, IX, 49, col. 432 sq.

III. TRINITÉ. — L'analyse des écrits dogmatiques de saint Hilaire nous a donné une idée générale de son enseignement sur le mystère fondamental de la foi chrétienne. Plusieurs points de cet enseignement ont été attaqués. Érasme et quelques autres s'en prirent d'abord à la doctrine relative au Saint-Esprit, dont l'évêque de Poitiers n'aurait pas nettement, ou du moins expressément, affirmé la divinité. De nos jours, l'attaque a porté plutôt sur la personnalité ou distinction réelle de la même personne. Comme, d'après Hilaire lui-même, le terme d'*Esprit-Saint* s'applique soit au Père, soit au Fils, ceux des théologiens protestants qui ont prétendu découvrir dans les premiers siècles de l'Église une croyance « binitaire », par opposition à la croyance « trinitaire », ont été naturellement portés à interpréter en ce sens la doctrine d'Hilaire, soit en général, soit dans son commentaire sur saint Matthieu, composé avant qu'il n'eût subi l'influence de la théologie orientale; voir, par exemple, Loofs, art. *Hilarius von Poitiers*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. VIII, p. 60 sq. Si ces critiques étaient fondées, ce ne serait pas seulement la personne du Saint-Esprit, ce serait la notion même de la Trinité chrétienne qui serait en cause.

L'enseignement relatif à la personne du Fils a donné lieu à une attaque non moins grave. Elle se rattache à une thèse singulièrement audacieuse : la doctrine de la consubstantialité, entendue dans le sens où elle a fini par prévaloir dans l'Église, aurait eu pour père Basile d'Ancyre, le chef du parti homéousien. Voir ARIANISME, t. I, col. 1839; BASILE D'ANCYRE, t. II, col. 462 sq. Saint Hilaire qui, pendant son exil, entretint des relations d'amitié avec cet évêque, aurait l'un des premiers subi son influence, assimilé l'ὁμοούσιος nicéen à l'ὁμοιούσιος basilien et, de la sorte, « trouvé dans l'interprétation homoïousienne de l'ὁμοούσιος le point de jonction de la théologie orientale et des formules occidentales ». J. Gummerus, *Die Homöusianische Partie bis zum Tode des Constantius*, Leipzig, 1900, p. 114; ouvrage analysé et discuté par G. Rasneur dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1903, t. IV, p. 189-260, 411-431 : *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, deux articles, dont le second porte directement sur la question hilarienne. Les preuves apportées sont : la parenté doctrinale d'Hilaire et des homéousiens; son attitude à leur égard pendant son séjour en Asie Mineure; surtout le traité *De synodis*. Car l'évêque de Poitiers y justifie ou excuse les multiples professions de foi émises en Orient depuis le concile de Nicée; il y accepte ou laisse passer des formules qui s'arrêtent à l'unité spécifique du Père et du Fils, ou qui subordonnent le premier au second, ou qui attribuent la génération du Verbe à la volonté du Père; enfin il y défend expressément l'ὁμοιούσιος, c. LXXII sq. — Telle est l'attaque. Ce qu'elle vaut, un exposé succinct du véritable enseignement de saint Hilaire le fera voir.

1° *Croyance trinitaire.* — Dans le commentaire sur saint Matthieu, II, 6, col. 927, l'évêque de Poitiers signale la manifestation symbolique des trois personnes divines au baptême de Notre-Seigneur. Plus loin, XIII, 6, col. 994 sq., il applique mystiquement au « mystère de la foi, celui du Père, du Fils et du Saint-Esprit en leur unité », la parabole du levain qu'une femme prend et mêle dans trois mesures de farine. Mais c'est à la formule baptismale, Matth., XXVIII, 19, qu'il rattache l'expression distincte et le fondement principal du « mystère de la Trinité régénératrice » : *Baptizare jussit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, id est, in confessione et Auctoris, et Unigeniti, et Doni. De Trinitate*, I, 36; II, 1, col. 48-50. Ou encore, « mystère de la Triade », *sacramentum Triadis quæ a nostris Trinitas est nuncupata. Instructio psalm.*, 13, col. 240. Qu'aux yeux du saint docteur le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient des réalités distinctes ou des termes subsistants, la chose est manifeste par cela seul qu'aux sabelliens, réduisant ces termes à trois dénominations diverses d'une seule et même personne, il oppose la foi catholique, d'après laquelle aux trois noms correspondent des réalités distinctes. *De Trinitate*, I, 21; II, 5, col. 39, 54. Aussi, parlant des *trois hypostases* que les eusébiens affirmèrent en 341 au synode d'Antioche *in encæniis*, voir ARIANISME, t. I, col. 1810, il justifie l'expression en l'interprétant dans le sens, plus accessible à des esprits latins, de trois personnes ayant chacune leur subsistance propre : *tres substantias esse dixerunt*,

subsistentium personas per substantias edocentes. De syn., 32, col. 504. Les trois n'en restent pas moins un par la nature, la substance ou l'essence, termes synonymes dans le style hilarien. *De syn.*, 12, col. 490; cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, 1re série, p. 219. Il y a donc en Dieu, sous le rapport de l'unité, opposition entre la notion de nature et celle de personne : *non persona Deus unus est, sed natura. De syn.*, 69, col. 526; *De Trinitate*, V, 10, col. 135. Entre les personnes elles-mêmes il y a distinction, mais il n'y a pas union, il y a seulement unité de substance : *unum sunt, non unione personæ, sed substantiæ unitate. De Trinitate*, IV, 42, col. 128. Comme la nature ou la substance, et par conséquent la divinité n'est pas multipliée, il ne peut être question, pour un catholique, de plusieurs dieux. *Ibid.*, 1, 38 ; *De syn.*, 56, col. 49, 519. Ainsi conçue, la Trinité comprend essentiellement trois personnes proprement divines, homogènes, consubstantielles; c'est la Trinité orthodoxe, diamétralement opposée à la Trinité arienne, composée de personnes hétérogènes dont l'excellence intrinsèque et la dignité décroissaient au fur et à mesure qu'on s'éloignait du premier terme. Voir Arianisme, t. I, col. 1787.

2° *Consubstantialité du Père et du Fils : Hilaire fut-il homéousianiste ?* — Que le Père et le Fils soient deux personnes réellement distinctes, dont la seconde tienne de ses rapports à la première ses propriétés et ses appellations : *progenies ingeniti, unus ex uno, verus a vero, vivus a vivo, perfectus a perfecto, virtutis virtus, sapientiæ sapientia, gloria gloriæ, imago invisibilis Dei, forma Patris ingeniti, De Trinitate*, II, 8, col. 57; que le Fils ne soit pas un être créé, c'est-à-dire tiré du néant, et, par le fait même passant à un moment donné de la non-existence à l'existence; mais qu'il ait été engendré par le Père de sa propre substance et de toute éternité; que, semblable au Père en substance, il soit, comme lui, vraiment et proprement Dieu; c'est la thèse même de saint Hilaire dans le *De Trinitate*. Mais cette doctrine est déjà réellement contenue dans le commentaire sur saint Matthieu. On y lit, par exemple, XVI, 4, col. 1008, que le Fils est éternel comme le Père, *cuisit ex æternitate parentis æternitas*; qu'il est Dieu de Dieu, sans que pour cela il y ait deux dieux, *ex Deo Deus unus in utroque*. Si, dans un autre endroit, XXXI, 3, col. 1607, on peut relever cette expression moins heureuse : *penes quem erat antequam nasceretur*, il suffit, pour écarter toute méprise, d'ajouter les mots qui suivent : *eamdem scilicet æternitatem esse et gignentis et geniti*. D'après le contexte, le saint docteur a directement en vue les ariens qui niaient l'éternité du Fils et le tenaient pour une créature tirée du néant; à l'encontre, il affirme que le Verbe était Dieu dès le commencement, qu'il n'a pas été tiré du néant, mais qu'il est né « de ce qui, antérieurement à sa naissance [logiquement parlant], était en celui qui lui a donné naissance »; en d'autres termes, il est né de l'éternelle substance du Père, dont il partage l'éternité. Qu'une telle génération soit pour nous incompréhensible, ce n'est pas Hilaire qui en disconviendra. Th. de Régnon, *op. cit.*, 3e série, t. I, p. 265.

A toute génération proprement dite s'attache l'idée de similitude ou égalité de nature entre le générateur et l'engendré. *De Trinitate*, V, 37 ; IX, 44 ; *De syn.*, 17, 20, col. 150, 347, 493, 496. Prise en soi, cette considération mène directement à l'unité spécifique du Père et du Fils; sous ce rapport, elle est déjà décisive contre l'arianisme strict; d'où l'usage qu'en a fait l'évêque de Poitiers, comme les autres Pères, saint Athanase en particulier. Mais en Dieu, la conséquence va plus loin, jusqu'à la consubstantialité parfaite, jusqu'à l'unité numérique ou indentité de substance, exprimée par l'ὁμοούσιος nicéen; car l'Être suprême étant essentiellement un, éternel, simple, immuable, infini, la nature divine n'est pas plus susceptible d'être multipliée numériquement que de l'être spécifiquement. Th. de Régnon, *op. cit.*, 1re série, p. 372 sq. Pour les mêmes raisons, saint Hilaire exclut une génération du Verbe où interviendrait l'idée de fractionnement, de perte, de diminution, de scission, d'extension ou dilatation, de transfusion, d'émission, de passibilité. *De Trinitate*, III, 3, 17; VI, 35, col. 77, 86, 185. Cette génération ne peut être que la communication, faite au Fils par le Père, d'une seule et même substance, possédée tout entière par celui qui la donne et tout entière par celui qui la reçoit : *Quod in Patre est, hoc et in Filio est, et uterque unum; dum et Pater nihil ex suis amittit in Filio, et Filius totum sumit ex Patre quod Filius est; totum a toto, Deum et Filium. De Trinitate*, III, 3; VII, 41; VIII, 52, col. 77, 234, 276; cf. *In Matth.*, XVI, 4, col. 1008.

L'unité de substance que cette doctrine contient, est manifestement l'unité numérique : *Absolute Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personæ, sed substantiæ unitate; per generationem nativitatemque unitas ejusdem in utroque naturæ; intellige unitatem, dum non dividua natura est. De Trinitate*, IV, 42; VII, 41; IX, 66, col. 128, 234, 336. Hilaire se sert parfois, il est vrai, d'analogies empruntées à des unions qui ne supposent pas l'unité numérique de substance; telle, par exemple, l'union qui existe entre Jésus-Christ et les communiants ou entre les fidèles eux-mêmes. Il s'en sert pour répondre aux ariens, qui prétendaient réduire l'*Ego et Pater unum sumus*, Joa., X, 30, à une simple union morale ou de volonté, en s'appuyant sur cet autre texte, XVII, 21 : *Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te*. Même l'union qu'on allègue, répond-il, n'est pas une simple union des volontés, car le lien qui unit les fidèles entre eux est, dans son principe, la foi et le baptême, réalités communes à tous et distinctes de leurs volontés particulières; encore moins l'union entre Jésus-Christ et les communiants est-elle une union purement morale, puisqu'elle a pour principe et pour lien le corps du Seigneur, réellement et physiquement un dans tous les communiants. *De Trinitate*, VIII, 7, 8, 16, col. 241, 248; Coustant, *Præf. gen.*, n. 77-79, col. 43 sq. Mais en se servant de ces analogies, le saint docteur ne prétend nullement assimiler à ces sortes d'unions l'unité qui existe entre la première et la seconde personne de la Trinité; cette unité transcendante, il la distingue même expressément de l'unité spécifique qui, seule, se rencontre dans les deux termes de la génération humaine : *Non est corporalium naturarum ista conditio, ut insint sibi invicem, ut subsistentis naturæ habeant perfectam unitatem, ut manens Unigeniti nativitas a paternæ divinitatis sit inseparabilis veritate; Unigenito tantum istud Deo proprium est. De Trinitate*, VII, 41, col. 234.

Rien de plus propre à confirmer la réelle pensée d'Hilaire, que sa doctrine de la *circuminsession*. Si ce terme, qui est de latinité scolastique, ne se lit pas dans ses écrits, il n'en faut pas moins compter parmi les vérités que le saint évêque a le plus et le mieux exploitées, la chose dont ce terme est l'expression, c'est-à-dire l'existence du Père et du Fils l'un dans l'autre, Joa., XIV, 10, avec ses conséquences : inséparabilité du Père et du Fils dans l'action, Joa., V, 19; connaissance adéquate qu'ils ont l'un de l'autre, Matth., XI, 27; Joa., X, 15; visibilité du Père dans le Fils, Joa., XIV, 7, 9. Mais d'où viennent toutes ces propriétés? De l'unité de substance ou de nature. Ainsi en est-il pour l'existence des deux l'un dans l'autre : *Alium in alio, quia non aliud in utroque; una fides est Patrem in Filio, et Filium in Patre per inseparabilis naturæ unitatem confiteri, non confusam, sed indiscretam. De Trinitate*, III, 4; VIII, 41, col. 78, 267. De même, pour la con-

naissance mutuelle : *Cognitio alterius in altero est, quia non differt alter ab altero natura;* et pour l'inséparabilité dans l'action : *Conscientia in se naturæ paternæ, quæ in se operatur operante. De Trinitate*, VII, 5; IX, 45, col. 203, 318.

Des théologiens protestants, comme Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, t. I, p. 900 sq., et Forster, *op. cit.*, p. 151, ont prétendu voir dans quelques textes relatifs à la connaissance mutuelle du Père et du Fils, notamment *In Matth.*, XI, 12, col. 983 sq., et *De Trinitate*, II, 3, col. 52, « une sorte de construction spéculative de la Trinité, partant de l'idée de la conscience de soi-même en Dieu », à savoir, d'une conscience consistant, pour le Père et le Fils, dans la connaissance qu'ils ont l'un de l'autre. C'est là une interprétation arbitraire, dépendante de conceptions philosophiques, modernes et systématiques, sur les rapports entre la conscience et la personnalité. Dans le premier texte, Hilaire commente ainsi le *Nemo novit Filium, nisi Pater*, etc. : *Eamdem utriusque in mutua cognitione esse substantiam docet;* c'est tout simplement trouver, dans la connaissance parfaite que le Père et le Fils ont l'un de l'autre, la preuve de leur unité de substance. Dans l'autre texte on lit : *Pater autem quomodo erit, si non quod in se substantiæ atque naturæ est, agnoscat in Filio?* Le raisonnement revient à ceci : Comment le Père, considéré comme tel, existera-t-il, s'il n'a pas un Fils, et un Fils dans lequel il reconnaisse sa propre substance et sa nature ? D'après ce texte et autres semblables, si l'on voulait songer à une construction spéculative de la Trinité, c'est aux notions de paternité et de filiation, caractéristiques de la première et de la seconde personne, qu'il faudrait recourir; l'aboutissant logique serait la doctrine augustinienne des personnes divines, d'un côté, s'identifiant dans l'absolu, nature, essence, substance, divinité, etc., de l'autre, constituées en même temps que distinguées, dans leur personnalité, par les propriétés d'origine active ou passive, qui sont d'ordre relatif. Mais l'évêque de Poitiers n'a pas tiré lui-même ces conséquences, soit qu'il ne les ait pas distinctement perçues, soit que, luttant contre les ariens, il ait jugé préférable de ne pas entrer dans le domaine des constructions spéculatives, comme il a jugé préférable d'éviter, en général, les termes techniques ou spécifiquement philosophiques. Th. de Régnon, *op. cit.*, 3e série, t. I, p. 542.

L'ὁμοούσιος du symbole de Nicée signifiant que le Fils est *consubstantiel* au Père, Hilaire ne pouvait qu'en être le partisan, du jour où il le connut. Dans ses écrits dogmatiques, il le défend contre les attaques et les fausses interprétations des adversaires. *De Trinitate*, IV, 4, 6; *De syn.*, 67-76, col. 98 sq., 525 sq. Mais le fait que d'abord, comme il nous l'a dit lui-même, il ait tenu l'idée exprimée par le mot sans connaître ce dernier; le fait que plus tard encore, par exemple, dans le IIe et le IIIe livre du *De Trinitate*, il ait exposé la doctrine orthodoxe sans employer la formule nicéenne, prouve qu'il savait distinguer entre le dogme, qui est un, et l'expression du dogme, qui peut être multiple, quand des équivalents réels existent. Cette considération explique comment, sans être lui-même homéousien, le saint évêque a pu admettre la formule ὁμοιούσιος, *d'une substance semblable*; formule susceptible d'un sens faux et d'un sens exact. On peut vouloir, en l'employant, affirmer la similitude en niant l'unité ou l'identité de substance entre le Père et le Fils; la formule est alors hétérodoxe, car la multiplication numérique de la substance divine entraîne, de soi, le dithéisme ou le trithéisme. Mais on peut aussi vouloir simplement affirmer que le Fils est semblable au Père quant à la substance, pour accentuer la réalité substantielle de l'un et de l'autre ou le caractère d'*image du Père*, qui convient au Fils d'après les saintes Écritures; dans ce cas, l'unité ou identité de substance n'est pas niée, elle est même virtuellement affirmée par quiconque oppose l'ὁμοιούσιος à l'ἀνόμοιος des ariens et rejette en même temps le dithéisme ou le trithéisme. Le procédé d'Hilaire, dans le traité *De synodis*, consiste précisément à montrer aux homéousiens qu'il leur est impossible de soutenir logiquement l'ὁμοιούσιος de la seconde façon sans admettre l'ὁμοούσιος entendu sainement, dans le sens où les Pères de Nicée l'avaient pris : *Quid fidem meam in homoousion damnas, quem per homoiousii professionem non potes non probare? De syn.*, 88, col. 540. Abstraction faite des détails l'argumentation peut se résumer en ces quelques mots : dans le Père et le Fils, Dieu l'un et l'autre, pas de similitude quant à la substance sans égalité de nature; pas d'égalité de nature sans unité ou identité de nature. Th. de Régnon, *op. cit.*, 1re série, p. 374 sq.; G. Rasneur, *loc. cit.*, p. 424. Raisonner ainsi, ce n'est pas chercher dans la doctrine homéousienne l'interprétation exacte de l'ὁμοούσιος, comme le prétend Gummerus; c'est, au contraire, prendre pour mesure l'ὁμοούσιος et relever l'ὁμοιούσιος au même niveau.

Qu'on puisse signaler des affinités entre la théologie hilarienne et la théologie homéousienne, il n'y a pas lieu de s'en étonner; mais les points de doctrine habituellement allégués ne sont, ni en eux-mêmes, ni dans leur origine, exclusivement ou spécifiquement homéousiens. Par exemple, Hilaire attribue la génération du Fils non pas seulement à la nature, mais à la *volonté* du Père, *ut voluit qui potuit, De Trinitate*, III, 4, col. 77; mais cette manière de voir n'est pas propre aux homéousiens, elle se rencontre aussi chez des nicéens et, dans leur pensée, tend uniquement à rejeter une génération où le Père agirait comme soumis à une sorte de coaction. Voir ARIANISME, t. I, col. 1814. De même, saint Hilaire applique le *Pater major me est*, Joa., XIV, 28, à Jésus-Christ considéré dans ses deux natures, *De Trinitate*, IX, 54, col. 237 sq.; *In ps. CXXXVIII*, 17, col. 801; mais cette interprétation, qui est également celle d'autres auteurs postnicéens pleinement orthodoxes, ne cache aucune arrière-pensée de subordinatianisme, car il s'agit d'une prééminence ou préséance d'ordre purement relatif, fondée sur la propriété que possède le Père d'être en lui-même l'Innascible et, par rapport au Fils, le Principe; comme, par ailleurs, le Père communique toute sa substance au Fils, il n'en résulte dans celui-ci ni différence de nature ni véritable infériorité : *Minor jam non est, cui unum esse donatur; licet paternæ nuncupationis proprietas differat, tamen natura non differt. De Trinitate*, IX, 54, col. 325; *In ps. CXXXVIII*, 17, col. 801. Cf. Baltzer, *Die Theologie des hl. Hilarius*, p. 23 sq; Th. de Régnon, *op. cit.*, 3e série, t. I, p. 170.

Toutefois, puisqu'il s'agit surtout du *De synodis*, il importe de distinguer le problème doctrinal et le problème critique, ou la croyance d'Hilaire et son interprétation des formules homéousiennes. Écrivant pour rapprocher les évêques d'Orient et d'Occident, le saint docteur a pu être entraîné par son désir de conciliation et par ses sympathies personnelles à juger trop favorablement les symboles orientaux, à laisser dans l'ombre les côtés défectueux et à mettre en relief les côtés acceptables. La supposition est d'autant plus fondée que saint Athanase, composant un an plus tard un écrit de même titre, porta sur quelques-unes des formules homéousiennes un jugement plus sévère. Voir t. I, col. 1831 sq.; Valois, note 93 sur Socrate, *H. E.*, II, 29, *P. G.*, t. LXVII, col. 279. Mais il faut aussi reconnaître que la différence d'appréciation s'explique en grande partie par la diversité des buts et des circonstances. L'Athanase de l'Occident composa son écrit avant le concile de Rimini, alors que le parti homéousien, franchement opposé au parti anoméen et

jouissant de la faveur impériale, semblait promettre un retour à la pleine orthodoxie; l'Athanase de l'Orient composa le sien après le même concile, dont le résultat avait été l'écrasement du parti homéousien et la suprématie du parti homéen avec l'intrusion d'un credo impérial : le temps n'était plus aux ménagements ni aux essais de conciliation. Coustant, *Præf. in librum de synodis*, 13-17, col. 476 sq.; Th. de Régnon, *op. cit.*, 3e série, t. I, p. 247. Et pourtant, aux jugements sévères sur les symboles se joint, chez l'évêque d'Alexandrie, une attitude conciliante à l'égard des homéousiens et de leur mot d'ordre. Voir t. I, col. 1831. Du reste, Hilaire n'avertit-il pas lui-même ses lecteurs, *De syn.*, 8, col. 484, de ne pas se prononcer avant d'avoir pris connaissance de tout son écrit? Or, à la fin, il exhorte de toutes ses forces les homéousiens à se rallier simplement à la foi de Nicée. N'était-ce pas laisser entendre que, s'il les croyait en bonne voie, il ne les croyait cependant pas arrivés au terme? Il eut l'occasion de s'expliquer là-dessus. Il avait écrit, *De syn.*, 78, col. 530 : *Quantam spem revocandæ veræ fidei attulistis, constanter audacis perfidiæ impetum retundendo!* La phrase ayant été critiquée, il répliqua dans ses *Apologetica responsa*, 4, *P. L.*, t. x, col. 546 : « Je n'ai pas parlé de retour à la vraie foi, mais exprimé seulement l'espoir qu'ils donnaient de ce retour : *non enim eos veram fidem, sed spem revocandæ fidei attulisse dixi.* » Dès lors, on peut se demander si, dans les interprétations bénignes du saint évêque, il n'y avait pas parfois une manière délicate de favoriser le retour complet des homéousiens, en leur faisant comprendre quel sens ils devaient donner à leurs formules pour les rendre acceptables.

3° *Esprit-Saint : personnalité et divinité.* — Hilaire a spécialement traité de la troisième personne de la Trinité dans trois endroits du *De Trinitate*, II, 29-35, col. 69-75; VIII, 19-31, col. 250-260; XII, 55-57, col. 469-472. La doctrine est beaucoup moins développée que pour les deux autres personnes, et cette circonstance a donné lieu aux attaques rapportées col. 2419. En ce qui concerne la distinction réelle et la personnalité, la vraie pensée du docteur gaulois ressort pleinement de sa croyance trinitaire. Dans ses écrits, avant comme après l'exil, il présente le Saint-Esprit comme rentrant dans la Trinité chrétienne au même titre que le Père et le Fils; c'est à propos du Saint-Esprit, joint aux deux autres dans la formule fondamentale de notre foi, qu'il a dit : « Nous n'avons qu'un tout imparfait, s'il manque quelque chose au tout. » *De Trinitate*, II, 29, col. 69. Ce qu'il prétend soutenir, c'est une Trinité non moins opposée au modalisme de Sabellius qu'au subordinatianisme d'Arius; Trinité où le Saint-Esprit ne doit se confondre ni avec le Père, qui seul est innascible, ni avec le Fils, qui envoie l'Esprit Paraclet. *De Trinitate*, II, 4-5; *De syn.*, 32, 53-55, col. 52 sq., 504, 519. Quand il établit que le Saint-Esprit existe, les raisons apportées vont à prouver qu'il existe comme troisième terme d'une Trinité réelle et comme sujet de propriétés convenant à un être subsistant : il tient son origine du Père et du Fils, *Patre et Filio auctoribus confitendus est*; il est envoyé, donné, reçu, obtenu. *De Trinitate*, II, 29, col. 69. Il procède du Père, et tient du Fils tout ce qu'il a; il est du Père par le Fils, *qui ex te per unigenitum tuum est. Ibid.*, VIII, 20; XII, 57, col. 251, 472. La procession *ab utroque* est équivalemment contenue dans ces affirmations; elle serait même formellement exprimée dans le fragment qui se lit, *P. L.*, t. x, col. 726 : *ambo unum principium Spiritus Sancti sunt*, si l'authenticité de ce fragment était acquise. La dénomination de *Spiritus Sanctus* s'applique parfois, il est vrai, au Père et au Fils, mais il n'y a en cela, remarque Hilaire, rien qui doive troubler, *in quo nihil scrupuli est*, puisque les deux noms composants, *esprit* et *saint*, conviennent réellement aux trois personnes. Coustant, *Præf. gen.*, 68, col. 39; Th. de Régnon, *op. cit.*, 3e série, t. II, p. 292 sq. Nulle difficulté contre la personnalité distincte de celui auquel cette dénomination est spécialement attribuée, du moment où cette personnalité distincte est établie par ailleurs; et elle l'est, notamment par le titre de *Don* et d'*Esprit Paraclet*, qui nous est envoyé par le Père et le Fils. *De Trinitate*, II, 30-32; VIII, 25, col. 70 sq., 254.

La divinité du Saint-Esprit est contenue dans cette doctrine comme la conclusion dans les prémisses. La pensée d'Hilaire se confirme quand, revenant sur le sujet, comme si, parmi les homéousiens d'alors, l'erreur des pneumatomaques avait eu déjà des partisans, il refuse catégoriquement de mettre l'Esprit-Saint au nombre des créatures. L'Écriture, qui nous montre l'Esprit *procédant* du Père, Joa., xv, 26, ne nous a pas révélé le mode de cette procession, comme elle l'a fait pour la seconde personne en la proclamant engendrée; mais il suffit que l'Esprit Paraclet soit du Père par le Fils, qu'il soit l'Esprit de Dieu et que, comme tel, il pénètre jusqu'aux profondeurs de Dieu, I Cor., II, 10, pour que nous devions refuser de voir en lui un être créé : *Nulla te nisi res tua penetrat... Tuum est quidquid te init. De Trinitate*, XII, 55, col. 469. Cela étant, pourquoi saint Hilaire n'a-t-il jamais expressément donné au Saint-Esprit l'appellation de *Dieu*? Question secondaire, dont on peut dire ce qu'il dit lui-même : *Neque sit mihi inutilis pugna verborum. Ibid.*, 56, col. 471. Peut-être l'exilé d'Asie Mineure a-t-il délibérément évité l'emploi d'un terme qui, n'étant pas encore appliqué à la troisième personne dans les symboles officiels, aurait pu créer de nouvelles difficultés, soit entre lui et les homéousiens, soit entre les homéousiens eux-mêmes. Coustant, *Præf. in lib. de Trinitate*, 12-16, col. 14 sq.

Il reste que, sur le Saint-Esprit comme sur le Fils Hilaire a proposé et défendu la doctrine catholique, telle qu'elle était énoncée de son temps, et que son enseignement ne mérite pas les critiques sévères qu'on lui a parfois adressées, suivant la juste remarque de A. Beck, *op. cit.*, p. 236. Entre le commentaire sur saint Matthieu et les écrits composés pendant ou après l'exil, il y a progrès manifeste, progrès dû en partie à l'étude de la théologie orientale; mais ce progrès n'accuse pas une différence de doctrine, il porte seulement sur une intelligence plus profonde, une exposition plus ample et une expression plus circonspecte d'un même fond doctrinal.

IV. JÉSUS-CHRIST. — Saint Hilaire, défendant contre les ariens la consubstantialité du Fils de Dieu, se trouvait par le fait même en face de la personne de Jésus-Christ, celui-ci n'étant rien autre que le Fils de Dieu né d'une Vierge pour le rachat du genre humain. *De Trinitate*, II, 24, col. 66. « Mystère de notre salut », dont le docteur gaulois parle avec la conviction la plus intime et la piété la plus profonde. Nul sujet où il ait marqué davantage l'empreinte de son esprit chercheur et original; nul sujet aussi où il ait donné plus de prise à la critique. Soit, à titre d'exemple, cette affirmation massive de E. Cunitz, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Hilaire de Poitiers*, Paris, 1879, t. VI, p. 245 : « On n'a pu s'accorder jusqu'à ce jour sur la question, si les idées qu'Hilaire professa sur la christologie, et en particulier sur la nature de Jésus-Christ, sont conformes ou non au dogme catholique. » Il importe de dégager les grandes lignes de son enseignement, avant d'examiner en détail les points incriminés.

1° *Doctrine christologique.* — Toutes les affirmations capitales de la foi catholique relativement au Verbe incarné, en particulier celles qui, plus tard, ont

été solennellement proclamées contre le nestorianisme et l'eutychianisme, se rencontrent, et souvent formulées avec beaucoup de netteté, dans les écrits de l'évêque de Poitiers. Le terme d'*incarnation*, devenu classique chez les latins, ne s'y trouve point; le mystère est désigné par des expressions équivalentes, comme *sacramentum corporationis, mysterium assumptæ carnis, mysterium dispensationis evangelicæ*; mais, habituellement, le saint docteur parle d'une façon plus concrète en considérant l'union du Fils de Dieu a la chair, *assumptio carnis*, au corps, *assumptio corporis*, ou à notre nature signifiée par le terme d'*homme, assumptus homo ab unigenito Dei. In ps. LXVIII*, 25, col. 486. L'unité d'être ou de personne physique est fortement accentuée : *Unus atque idem Dominus Jesus Christus, Verbum caro factum. De Trinitate*, X, 62, col. 391. Jésus-Christ, c'est donc le Fils unique du Père éternel, subsistant d'abord comme Dieu, puis simultanément comme Dieu et comme homme, mais ne faisant, après comme avant l'incarnation, qu'un seul Fils de Dieu, fils naturel et non pas adoptif : *Hic et verus et proprius est Filius, origine, non adoptione; natus est, non ut esset alius et alius, sed ut ante hominem Deus, suscipiens hominem homo et Deus posset intelligi. De Trinitate*, III, 11; X, 22, col. 82, 360. Si, dans un passage objecté au procès canonique pour le doctorat, *De Trinitate*, II, 27, col. 68, le mot d'*adoption* apparaît, il suffit de répondre que ce mot ne tombe pas sur un être concret, considéré comme sujet d'une filiation adoptive, mais uniquement sur la chair, en tant que prise gratuitement, et, dans ce sens, adoptée par le Fils de Dieu, *carnis humilitas adoptatur*. C'est en vertu de cette unité d'être ou de personne que toutes les actions et toutes les merveilles opérées par Jésus-Christ sont d'un Dieu : *omnia opera Christi omnesque ejus virtutes ut Dei esse laudandas. In Matth.*, VIII, 2, col. 959. Cf. *De Trinitate*, IX, 5, col. 284.

La divinité de Jésus-Christ découle de son identité personnelle avec le Verbe. Hilaire la prouve, en outre, *De Trinitate*, l. III-IV, par les nombreux témoignages de la sainte Écriture qui la supposent ou l'expriment, preuve largement développée et déjà presque aussi complète que dans nos cours actuels d'apologétique. Les théophanies elles-mêmes servent au saint docteur pour établir la divinité, en même temps que la distinction du Père et du Fils, par exemple, l. IV, 42; l. V, 17, col. 128, 139. Mais la divinité n'absorbe pas l'humanité; les deux natures coexistent, sans se confondre et sans cesser d'être parfaites, chacune en son espèce; Jésus-Christ est aussi vraiment homme qu'il est vraiment Dieu, et réciproquement : *habens in se totum verumque quod homo est, et totum verumque quod Deus est. De Trinitate*, X, 19, col. 357. *In ps. LIV*, 2, col. 348. Comme homme, il possède une nature humaine réelle et semblable à la nôtre : *non alienæ aut simulatæ naturæ hominem adsumpsit, In ps. CXXXVIII*, 3, col. 793; par conséquent, il se compose d'un corps et d'une âme comme les nôtres : *carnis atque animæ homo, nostri corporis atque animæ homo. De Trinitate*, X, 19, col. 357; *In ps. LIII*, 8, col. 342. Les erreurs arienne et apollinariste, d'après lesquelles le Verbe lui-même aurait tenu lieu, en Jésus-Christ, d'âme, ou du moins d'âme raisonnable, sont formellement rejetées. *De Trinitate*, X, 22, 50 sq., col. 359, 383.

A cette dualité de natures complètes se rattache une double personnalité, au sens juridique et moral du mot : *non confundenda persona divinitatis et corporis est. In ps. CXXXVIII*, 5, col. 795. C'est, sous un autre aspect, le *Christus spiritus* et le *Christus Jesus. De Trinitate*, VIII, 46, col. 271. D'où la nécessité, quand il s'agit du Verbe incarné, de distinguer ce qui, dans les saintes Lettres, se rapporte au Dieu et ce qui se rapporte à l'homme; en outre, quand il s'agit de l'homme, il faut distinguer encore ce qui convient au Christ Jésus, vivant ici-bas d'une vie mortelle et passible, de ce qui convient au même vivant au ciel d'une vie glorieuse. En négligeant ces distinctions, les ariens se font, contre la divinité de Jésus-Christ, une arme de ce qui prouve uniquement la réalité de son incarnation ou de sa vie mortelle et passible. *In ps. LIV*, 2; *CXXXVIII*, 2, 3, 20, col. 348, 793 sq., 802; *De Trinitate*, X, 62, col. 391.

Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme, est roi et prêtre éternel. *In Matth.*, I, 1, col. 919. Son royaume est d'ordre spirituel et concerne la Jérusalem céleste; son sacerdoce, figuré par celui d'Aaron et mieux encore par celui de Melchisédech, est supérieur au sacerdoce lévitique : Jésus-Christ est, par excellence, le prince des prêtres, le souverain prêtre. *In ps. II*, 24, 26; *CXVIII*, litt. III, 7; *CXIX*, prol., 5, col. 275 sq., 520, 644 sq. L'onction royale et sacerdotale, qu'il a reçue comme homme, a pour fondement la divinité même. *In ps. CXXXII*, 4, col. 747; *De Trinitate*, XI, 18 sq., col. 412 sq. Surtout, Jésus-Christ est sauveur et rédempteur; c'est pour remplir cet office qu'il s'est fait homme et qu'il est venu parmi nous. *In Matth.*, XVI, 9, col. 1011; *De Trinitate*, VI, 43; X, 15, col. 194, 353; *In ps. LI*, 9, col. 314. En s'incarnant, il s'est en quelque sorte uni tout le genre humain, à titre de second Adam : *naturam scilicet in se totius humani generis assumens; Adam e cælis secundus. In ps. LI*, 17; *LXVIII*, 23; *In Matth.*, IV, 12, col. 318, 484, 935. Comme Dieu homme, il est médiateur naturel entre Dieu et les hommes : *illo ipso inter Deum et homines* MEDIATORIS *sacramento utrumque unus existens. De Trinitate*, IX, 3, col. 283.

Hilaire ne fait pas la théorie de l'œuvre rédemptrice; il se contente de la décrire par ses effets multiples, qui s'étendent à l'âme et au corps : *et animæ et corporis est redemptor. In Matth.*, IX, 18, 973. Dans cette description, il s'inspire manifestement des saintes Écritures, par exemple, *In ps. LXVIII*, 14; *CXXXV*, 15; *CXXXVIII*, 26, col. 478, 776, 805; *De Trinitate*, I, 13, col. 35. Incidemment, il parle du démon qui, en faisant mourir l'innocent, commit un abus de pouvoir, où il trouva sa propre condamnation, *In ps. LXVIII*, 8, col. 475; simple manière de concevoir et d'exprimer un des effets de l'œuvre rédemptrice, le triomphe de Jésus-Christ brisant « par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort, c'est-à-dire du diable ». Heb., II, 14. Ailleurs, le saint évêque suppose que l'empire exercé sur les hommes par les démons ne reposait pas sur la justice et le droit, mais venait d'une usurpation coupable de ces esprits pervers, *ex injusto atque peccatore et perverso jure dominantium. In ps. II*, 31, col. 280. Plus importants sont les caractères attribués à l'action médiatrice du Sauveur. Caractère d'œuvre satisfactoire dans la Passion, *officio quidem ipsa satisfactura pœnali*, et de sacrifice dans l'offrande sanglante que Jésus-Christ a faite de lui-même sur la croix, *hostiam se ipse Deo Patri voluntarie offerendo. In ps. LIII*, 12, 13; *CXLIX*, 3, col. 344 sq., 886. Caractère de restauration totale dans la rédemption prise en son ensemble, en tant qu'elle comprend non seulement les souffrances et la mort, mais encore la résurrection et les autres mystères glorieux du nouvel Adam, puisqu'en lui, chef de l'humanité rachetée et premier-né d'entre les morts, c'est l'homme, image de Dieu, qui est ramené à sa condition primitive et atteint sa perfection dernière. *De Trinitate*, XI, 49, col. 432 sq.

Au titre de médiateur entre Dieu et les hommes se rattache une autre fonction : Jésus-Christ a été pour nous un témoin des choses célestes, et il nous a fait connaître Dieu. *In Matth.*, XXIII, 6, col. 1047; *De Trinitate*, III, 9, 22, col. 80, 90. Hilaire accentue

encore plus cette pensée, quand il dit que la connaissance de Dieu vient de Dieu seul et que, si le Fils de Dieu ne s'était pas fait homme, l'homme n'aurait pu connaître Dieu. *De Trinitate*, I, 18, col. 38; *In ps. CXLIII*, 8, col. 847. Assertion dont quelques partisans de l'incarnation en toute hypothèse se sont emparés, en la rapprochant d'un autre passage, où il est question d'une loi générale de progrès qui s'impose à notre nature et la porte à désirer toujours une perfection plus grande: *naturæ ergo nostræ necessitas in augmentum semper mundi lege provecta, non imprudenter profectum naturæ potioris exspectat. De Trinitate*, IX, 4, col. 283. Voir, par exemple, Watson, *op. cit.*, p. LXIX, LXXII, et surtout F. M. Risi, *Sul motivo primario della incarnazione del Verbo*, Rome, 1898, t. III, n. 146-173, p. 124 sq. Mais y a-t-il vraiment un rapport objectif entre les textes du docteur gaulois et la théorie spéciale d'une incarnation indépendante, en son existence, de tout péché ? La connaissance de Dieu que le Fils de Dieu avait le privilège exclusif de nous communiquer ne doit pas s'entendre d'une connaissance quelconque, comme si, en dehors de l'incarnation, Dieu eût été complètement ignoré des hommes : cette supposition est contraire à la doctrine générale de saint Hilaire, car, s'il proclame Dieu inénarrable, il nie en même temps qu'on puisse l'ignorer : *ut, licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias. De Trinitate*, II, 7, col. 57. Il s'agit d'une connaissance surnaturelle en son objet et spéciale en son mode, celle que le Fils de Dieu, vivant au sein du Père et son image parfaite, peut nous donner de tout ce qui en Dieu surpasse absolument les forces propres de notre esprit; telles, la nature et la vie intime de Dieu; en particulier ses relations de paternité à l'égard, soit du Fils unique qu'est Jésus-Christ, soit des fils d'adoption que nous sommes. *De Trinitate*, III, 17, col. 85 sq. De tels textes, sous la plume de l'évêque de Poitiers comme sous celle des autres Pères, sont un pur écho des mystérieuses paroles de Jésus : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a daigné le révéler », Matth., XI, 27 ; ou encore : « Philippe, qui m'a vu, a vu aussi le Père. » Joa., XIV, 9. L'argument tiré d'une tendance générale et constante au progrès n'est pas plus efficace. Hilaire n'invoque pas cette tendance comme exigeant ou prouvant par elle-même le fait de l'incarnation; il l'invoque seulement, le contexte en témoigne, pour montrer que l'idée d'un Dieu naissant homme et en même temps restant ce qu'il était auparavant, n'a rien qui puisse ébranler notre espérance, puisque, dans l'hypothèse. Dieu n'est nullement diminué et que, de son côté, notre nature ne sort pas des lois qui la régissent en attendant du fait même de son union avec une nature supérieure un accroissement de perfection. Mais déjà nous touchons aux problèmes où la spéculation se mêle à la doctrine proprement dite et qui méritent un examen spécial.

2° *Le dépouillement du Christ (kénose).* — Cette notion apparaît fréquemment dans le *De Trinitate* et dans l'*Expositio in psalmos*. Habituellement exprimé par les termes équivalents d'*exinanire* ou *evacuare*, littéralement, *vider*, d'après la force de la formule grecque, ἐκένωσεν ἑαυτόν, ce dépouillement porte sur la « forme de Dieu », à laquelle le Christ renonce, par opposition à la « forme de serviteur », dont il se revêt : *se ex forma Dei exinaniens et formam se vi suscipiens, De Trinitate*, VIII, 45, col. 270; *se de forma Dei evacuans, formam servi assumens. In ps. CXLIII*, 7, col. 846. Parfois, par abréviation ou construction elliptique, Hilaire parle du Dieu qui s'est vidé de lui-même, ou du Christ qui s'est anéanti : *ex mysterio evacuati a se Dei; exinanientis se humilitas. De Trinitate*, IX, 14; X, 48, col. 293, 432. Il considère ce dépouillement comme nécessaire, la « forme de Dieu » n'étant pas compatible avec la « forme de serviteur » que le Christ devait prendre en s'incarnant, *non conveniente sibi formæ utriusque concursu. De Trinitate*, IX, 14, col. 292. Cf. *In ps. LXVIII*, 25, col. 485. La mission rédemptrice achevée, la « forme de serviteur » cesse, et la « forme de Dieu » reparaît dans le Christ glorifié. Amplification originale de la doctrine de saint Paul, Phil., II, 5 : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Ce que le docteur gaulois entend par les mots : *non rapinam arbitratus est*, etc., il l'explique ailleurs par cette périphrase : *Manens enim in forma Dei, non vi aliqua sibi ac rapina, id quod erat, præsumendum existimavit, scilicet ut Deo esset æqualis. In ps. CXVIII*, litt. XIV, 10, col. 539 sq. Cf. *De Trinitate*, VIII, 45, col. 270 : *non sibi rapiens esse se æqualem Deo.* Ce qui donne cette interprétation du verset paulinien : « Étant dans la forme de Dieu, il n'a pas jugé devoir s'arroger de force, comme l'on ferait d'une proie, l'égalité avec Dieu ; mais il s'est vidé (de la forme de Dieu), prenant la forme de serviteur. » Interprétation semblable en substance à celle de la plupart des Pères grecs. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1909, t. I, p. 445 sq.

Toute cette doctrine a trait à ce qu'Hilaire appelle la *dispensatio*, c'est-à-dire l'économie de la rédemption, ou l'ensemble des dispositions providentielles qui concernent ce mystère. Il s'en suit, pour le Verbe incarné, un état d'obscurité, d'humilité, d'infirmité, qu'entraînait sa qualité de second Adam, appelé à réparer les ruines causées par le premier. Qu'entend le saint docteur par la « forme de Dieu », dont le Verbe, en s'incarnant, s'est dépouillé ? Cette question est d'autant plus importante que, suivant la propre remarque de l'évêque de Poitiers, les ariens abusaient de ce qui, dans l'Écriture, est dit du Fils comme homme, pour porter atteinte à sa divinité. *De Trinitate*, IX, 15, col. 293. Des théologiens protestants ont prétendu trouver dans Hilaire leur théorie de la *kénose*, théorie d'après laquelle le Verbe, en se faisant homme, se serait temporairement dépouillé des attributs divins, de quelques-uns du moins, ou même de sa personnalité divine; d'où cette description humoristique d'Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 5e édit., Paris, 1898, p. 179 sq. : « Kénose, c'est-à-dire la théorie suivant laquelle le dieu, préexistant et éternel, se suicide en s'incarnant pour renaître progressivement et se retrouver dieu à la fin de sa vie terrestre. » Sur la théorie en général, voir F. Lichtenberger, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. III, p. 152; Ch. Hodge, *Systematic theology*, Londres, 1874, t. II, p. 431 sq.; F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 239; sur l'application à saint Hilaire: Loofs, art. *Kenosis*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. X, p. 254; J. B. Wirthmüller, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Selbstentäusserung Christi*, préface, Ratisbonne, 1865. Qu'il suffise de signaler deux des principaux fauteurs de cette singulière théorie : Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2e édit., t. I, p. 1047, et G. Thomasius, *Christi Person und Werke*, 2e édit., Erlangen, 1857, IIe part., p. 175. Le premier s'attache à une phrase où ce verset du psalmiste : *infixus sum in limo profundi et non est substantia*, est ainsi commenté par Hilaire : *Non utique substantia quæ assumpta habebatur, sed quæ se ipsam inaniens hauserat. In ps. LXVIII*, 4, col. 472. Prenant le mot *substantia* dans le sens de *personnalité* (constituée par la conscience de soi-même), Dorner conclut que, d'après le docteur gaulois, le Verbe s'incarnant s'est dépouillé de sa

personnalité, et par le fait même de sa conscience divine. Thomasius s'appuie sur un autre passage, *De Trinitate*, XI, 48, col. 431, où il est question de la vertu illimitée du Fils de Dieu comme s'étant restreinte, autant que l'exigeait l'humble condition du corps humain qu'il s'était approprié; donc le Verbe, en s'incarnant, s'est dépouillé de ses attributs divins d'ordre relatif : toute-puissance, omniscience, ubiquité.

Indépendamment des fausses suppositions qu'elles renferment, ces interprétations sont incompatibles avec la doctrine générale du saint évêque sur l'immutabilité divine et sur la consubstantialité parfaite du Père et du Fils. Qu'elles soient également contraires à sa réelle pensée sur le dépouillement du Christ, c'est chose démontrée par beaucoup d'auteurs : soit catholiques, comme Coustant, *P. L.*, t. IX, col. 292, 485 ; Wirthmüller, *op. cit.*; Baltzer, *Die Christologie des hl. Hilarius von Poitiers*, p. 5 sq.; soit protestants, comme Ch. Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation*, Londres, 1895, p. 147 sq.; Loofs, art. *Kenosis, op. cit.*, p. 254. La « forme de Dieu », dont le Verbe se dépouille en s'incarnant, ne peut être ni la personnalité divine, ni la nature divine considérée soit en elle-même, soit dans ses propriétés absolues ou relatives, puisque Hilaire affirme expressément la permanence intégrale de l'une et de l'autre : *evacuatio formæ non est abolitio naturæ, quia qui se evacuat, non caret sese, et qui accipit, manet, De Trinitate*, IX, 14, col. 293; *ita ut naturæ posterioris adjectio nullam defectionem naturæ anterioris afferret. In ps. LIV*, 2, col. 348. L'ubiquité du Verbe ne subit pas plus d'éclipse que sa nature ou sa puissance : *in forma servi manens, ab omni intra extraque cæli mundique circulo cæli ac mundi Dominus non abfuit. De Trinitate*, X, 16, col. 355. Le seul changement qu'il y ait, c'est dans l'état ou la manière d'être : *non virtutis naturæque damno, sed habitus demutatione. De Trinitate*, IX, 38, col. 309. Entendez la condition ou la manière d'être de Dieu considérée pour ainsi dire par le dehors, c'est-à-dire l'état de gloire propre à une personne divine. Le point de départ, où le dépouillement commence, a pour contre-partie le point d'arrivée, où le dépouillement cesse, en d'autres termes le retour du Christ à l'état de gloire dont jouit le Père : *in naturæ paternæ gloriam, ab ea per dispensationem evacuatus, assumitur, De Trinitate*, IX, 41, col. 315, *ad resumendam gloriam Dei Patris. In ps. CXXXVIII*, 5, col. 795.

Mais ce dépouillement de l'état de gloire propre à une personne divine doit-il s'entendre dans un sens absolu, comme si le Verbe ne l'eût plus possédé effectivement, du jour où il se fit homme et tant que dura sa mission ici-bas ? Tout autre est la pensée de l'évêque de Poitiers. L'incompatibilité qu'il dit exister entre la « forme de Dieu » et la « forme de serviteur », *non conveniente sibi formæ utriusque concursu*, s'applique au Christ, considéré comme subsistant dans la nature humaine, *Christus Jesus, Christus homo*, et non pas au Christ considéré comme subsistant dans la nature divine, *Christus spiritus*; car, sous ce dernier aspect, le Christ est essentiellement dans la même « forme » que le Père, dont il est, comme Fils, l'image parfaite : *Quam enim signaverat Deus, aliud præterquam Dei forma esse non potuit: nec separari potest a Dei forma, cum in ea sit, De Trinitate*, VIII, 45, 47, col. 270 sq.; *aboleri autem Dei forma, ut tantum servi esset forma, non potuit. In ps. LXVIII*, 25; *CXXXVIII*, 2, col. 485, 793. Dans le texte allégué par Dorner : *Non utique substantia... quæ se ipsam inaniens hauserat*, il suffit d'achever la lecture de la phrase, pour comprendre que l'assertion doit s'entendre dans le sens purement relatif de non-existence apparente : *nullo autem modo se caruit, qui se ipsum exinanivit evacuans; nec tamen idipsum videbatur exstare*. Aussi le saint docteur affirme-t-il la coexistence des deux « formes » dans l'unique personne du Verbe incarné : *Unum eumdemque non Dei defectione, sed hominis assumptione profitentis et in forma Dei per naturam divinam, et in forma servi ex conceptione Spiritus Sancti secundum habitum hominis repertum fuisse. De Trinitate*, X, 22, col. 360.

L'unité de personne et la dualité de natures, soulignées dans ce dernier texte, donnent véritablement la clef du problème. Subsistant dans la nature divine, comme Fils et Verbe, le Christ est essentiellement dans la « forme de Dieu », c'est-à-dire dans l'état de gloire propre à une personne divine, mais ne se manifestant pleinement qu'au ciel; subsistant dans une nature humaine semblable à la nôtre, il fut et il apparut ici-bas dans « la forme de serviteur », c'est-à-dire dans un état d'obscurité, d'humilité et d'infirmité. Faute d'avoir tenu compte de cette distinction ou d'en avoir compris la portée, des auteurs n'ont vu que des incohérences dans les divers passages du docteur gaulois; d'autres ont jugé sa doctrine beaucoup plus compliquée qu'elle ne l'est en réalité.

Un dernier passage, *De Trinitate*, IX, 38, col. 310, confirmera l'explication donnée en la complétant. Saint Hilaire y parle de l'unité ou égalité entre le Père et le Fils comme brisée par l'incarnation, puis rétablie par la résurrection et l'ascension du Sauveur. Il veut dire qu'avant l'incarnation le Fils était purement et simplement, en toute sa personne, dans la « forme de Dieu », sur un pied de parfaite égalité avec le Père, vivant comme lui dans l'état de gloire propre à une personne divine; en s'unissant à la nature humaine telle qu'il l'a prise, il change de condition, il cesse d'être purement et simplement, en toute sa personne, dans la « forme de Dieu », car, en tant que subsistant dans la nature humaine, il est dans la « forme de serviteur ». S'il demande au Père de posséder la gloire dont il jouissait auprès de lui avant la création du monde, c'est donc qu'en sa condition actuelle, il n'est pas tout entier en possession de cette prérogative : *non erat idipsum totus, quod ut fieret precabatur. In ps. II*, 27, col. 277. L'unité, l'égalité se rétablissent seulement le jour où, son humanité étant souverainement glorifiée, le Fils se retrouve, purement et simplement, en toute sa personne, dans la « forme de Dieu », dans l'éclat qui convient à une personne divine et qui contraste merveilleusement avec l'obscurité, l'humilité et l'infirmité, dont il fut enveloppé ici-bas. En ce sens Hilaire a pu dire du Christ glorifié qu'il est désormais Dieu tout entier, et non pas en partie seulement; *non ex parte Deus, sed Deus totus, De Trinitate*, XI, 40, col. 425; qu'il reprend, en toute sa personne, la « forme de Dieu », l'égalité avec le Père, dont il s'était dépouillé pendant sa vie mortelle, conformément à l'économie de la rédemption : *nunc donatio nominis formæ reddidit æqualitatem, De Trinitate*, IX, 54, col. 324; *et rursum in gloria Dei Patris est, forma videlicet servi in gloriam ejus cujus forma ante manebat proficiente. In ps. CXXXVIII*, 19, col. 802.

Cette doctrine suppose manifestement, dans le Fils de Dieu fait homme et vivant ici-bas, une certaine limitation, en particulier une limitation de puissance; mais cette limitation ne porte point sur la puissance divine du Verbe prise en elle-même, elle porte uniquement sur l'exercice de cette puissance par rapport à la sainte humanité du Sauveur; le Verbe, en la prenant, ne l'a pas dotée des prérogatives réservées au temps de la glorification suprême : *se ipsum exinaniens, est intra se latens, et intra suam ipse vacuefactus potestatem. De Trinitate*, XI, 48, col. 432. La limita-

tion s'étend-elle aussi à la science *humaine* du Christ? La question se pose à propos du texte : *De die autem illo vel hora nemo scit; neque angeli in cælo, neque Filius nisi Pater*, Marc., XIII, 32, objecté par les ariens. Il faudrait répondre par l'affirmative s'il était prouvé que, d'après Hilaire, Notre-Seigneur s'attribue une ignorance *réelle*; mais la preuve n'est pas faite. Dans le long passage où il discute l'objection arienne, le saint évêque nie catégoriquement une telle ignorance. *De Trinitate*, IX, 58-75, col. 328-342. Il ne nous dit pas, il est vrai, s'il entend parler de Jésus-Christ à la fois comme Dieu et comme homme; la plupart des considérations qu'il propose s'appliquent même au Dieu; mais quelques-unes valent aussi de l'homme, celle-ci par exemple, n. 59, col. 329 : *Hanc ille diem ignorat, cujus et in se tempus est, et per sacramentum ejus est? Etenim adventus sui dies iste est, de quo apostolus* (Col., III, 4) *ait : Cum autem Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos cum eo apparebitis in gloria.* Les textes qu'on peut opposer sont inefficaces. Les deux principaux, *De Trinitate*, IX, 73, *Non ergo*, et X, 8, col. 348, sont d'une authenticité plus que douteuse. Si, dans un autre endroit, le commentateur rattache au dépouillement du Christ l'ignorance dont il a fait profession : *qui se forma Dei evacuans ac formam servi assumens, infirmum naturæ nostræ hominem usque ad ignoratæ diei atque horæ scientiam sit professus*, *In ps. CXLII*, 2, col. 838, rien n'indique qu'il s'agisse d'une ignorance réelle ou intérieure, et non pas d'une ignorance apparente ou extérieure : *non ignorationis infirmitatem, sed tacendi dispensationem m. De Trinitate*, X, 8, col. 348. Cf. A. Beck, *op. cit.*, p. 200 sq., 210.

3° *Durée de l'union hypostatique.* — Nul doute que saint Hilaire ne soutienne, en principe, la perpétuité de l'union entre le Verbe et la nature humaine qu'il a prise : *naturam carnis nostræ jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, mansuro in æternum in Deo homine. De Trinitate*, VII, 13; IX, 7, col. 246, 286. Il y avait là, dans les principes du saint docteur, une condition essentielle à l'œuvre rédemptrice ici-bas, et la glorification suprême de Jésus-Christ, succédant à la période de dépouillement, n'exigeait pas moins impérieusement la présence au ciel de son humanité sainte, puisque cette glorification devait avoir pour sujet l'Homme-Dieu : *cum glorificari se rogat, non utique naturæ Dei, sed assumptioni humanitatis hoc proficit. De Trinitate*, X, 7, col. 348; *In ps. CXLIII*, 17, col. 846.

Quelques textes n'en ont pas moins donné lieu à deux difficultés d'inégale importance. La première est d'une portée restreinte, car elle concerne le seul corps du Sauveur, pour le court espace de temps qu'il resta privé de vie et mis au tombeau. Séparé alors de l'âme, le fut-il aussi du Verbe? Hilaire semble l'affirmer dans son interprétation du premier cri jeté par Notre-Seigneur en croix, un peu avant sa mort : *Clamor vero ad Deum, corporis vox est, recedentis a se Verbi Dei contestata dissidium, In Matth.*, XXXI, 6, col. 1074 sq.; cf. *In ps. LIV*, 12, 361 : *ipse huic emortuo et intra sepulchrum relicto corpori divinæ naturæ sunt tribui consortium.* Il y eut donc abandon du corps par le Verbe. Mais s'agit-il d'un abandon *absolu*, en vertu duquel le Verbe aurait suspendu momentanément son union personnelle avec le corps mourant, ou s'agit-il seulement d'un abandon *relatif*, consistant en ce que le Verbe, acceptant la séparation de son âme et de son corps, aurait par le fait même livré à la mort ce dernier, *cui discessio immortalis animæ mors est? In ps. CXXXI*, 9, col. 734. Pris en lui-même, le texte peut s'interpréter et a été, de fait, interprété dans les deux sens; mais la seconde interprétation, donnée par Coustant, *P. L.*, t. IX, col. 1073, note *g*; Wirthmüller, *op. cit.*, p. 71, et autres, trouve un point d'appui positif dans cet autre passage, *De Trinitate*, IX, 62, col. 391 : *Habes in conquerente ad mortem relictum se esse, quia homo est.* Du reste, quoi qu'il en soit de la glose contenue dans le commentaire sur saint Matthieu, c'est dans le traité *De Trinitate*, postérieur en date et proprement théologique, qu'il faut chercher la pensée définitive de l'évêque de Poitiers. Elle n'est pas douteuse, car il affirme avec beaucoup de relief l'unité d'être ou l'identité personnelle entre le Christ et son corps inanimé : *spoliata enim caro Christus est mortuus; neque alius est commendans spiritum et exspirans, neque alius est sepultus et resurgens, De Trinitate*, IX, 11; X, 63, col. 290, 392; cf. *In ps. CXXXI*, 9, col. 734 : *unigenito et in corpore manenti Deo (mors) requies fuit.* Sur toute cette question, voir Coustant, *Præf. gen.*, c. IV, § 4, n. 160-181, col. 78 sq.

L'autre difficulté, d'une portée plus générale et largement traitée par le même écrivain, § 5, n. 182-187, 191-194, col. 87-95, se rapporte à l'humanité glorifiée. Saint Hilaire distingue trois états du Christ : *ante hominem, in homine, post hominem. In ps. CXXXVIII*, 19, col. 802 ; *De Trinitate*, IX, 6, col. 285. Dans le premier, Jésus-Christ est Dieu, *ante hominem Deus*; dans le second, il est Homme-Dieu, *homo et Deus*; dans le troisième, il se retrouve simplement Dieu, *nunc Deus tantum. De Trinitate*, X, 22; XI, 40, col. 360, 425. Serait-ce que l'humanité glorifiée disparaîtrait, absorbée par la divinité ? Dans ce cas, l'union hypostatique disparaîtrait aussi, pour faire place à une confusion de nature, comme dans la doctrine monophysite. Des textes comme celui-ci : *susceptus homo in naturam divinitatis acceptus, In ps. LXV*, 12, col. 429, sembleraient, au premier aspect, présenter ce sens. Après ce qui a été dit ci-dessus du dépouillement du Christ, la difficulté se réduit à une question de terminologie. L'état dénommé par Hilaire *post hominem* ne signifie rien autre chose que l'état du Sauveur glorifié, alors qu'ayant quitté la « forme de serviteur », revêtue ici-bas, il a repris au ciel, en toute sa personne, la « forme de Dieu », l'état de gloire propre à quelqu'un qui est Dieu. Le *nunc Deus tantum* signifie qu'au ciel Jésus-Christ est purement et simplement en « forme de Dieu », *De Trinitate*, IX, 38, col. 310; il ne signifie nullement que la nature humaine disparaît. Voici en effet l'explication qui suit immédiatement, XI, 40 : *non abjecto corpore, sed ex subjectione translato; neque per defectionem abolito, sed ex clarificatione mutato*; cf. IX, 6, col. 285 : *totus homo, totus Deus.* Ce qui disparaît, ce n'est pas la nature humaine prise en elle-même; ce sont toutes les imperfections qui s'attachent à cette nature non glorifiée et que la « forme de serviteur » suppose : *ut in Dei virtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur, De Trinitate*, III, 16, col. 85; *corruptionis scilicet natura per profectum incorruptionis absorpta. In ps. CXXXVIII*, 23, col. 804. Rien de plus propre à confirmer cette conclusion, que la manière dont le docteur gaulois interprète le texte de saint Paul, I Cor., XV, 24-25 : *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri*, etc., dont Marcel d'Ancyre, au rapport d'Eusèbe, *Contra Marcellum*, II, 4, *P. G.*, t. XXIV, col. 314 sq., abusait étrangement pour soutenir qu'après le jugement dernier, le Verbe se dépouillerait de la nature humaine. Les mots : *Deinde finis*, etc., signifient la consommation ou l'état définitif des élus, et non pas la fin du Christ en tant qu'homme ; le Christ restera chef, dans son humanité glorifiée, de tous les élus glorifiés avec lui. *De Trinitate*, XI, 39, col. 424; *In ps. IX*, 4; *LXI*, 5, col. 393, 424. Voir Coustant, *loc. cit.*, § 6, col. 95 sq.

4° *Conception de Jésus-Christ; virginité et maternité de Marie.* — Que Jésus-Christ, Fils de Dieu, ait été conçu et enfanté par Marie, et par Marie vierge, c'est

là un thème qui revient trop fréquemment dans les écrits de l'évêque de Poitiers pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter. Ce n'est pas seulement la virginité de Marie concevant et enfantant qu'il affirme, c'est aussi la virginité après l'enfantement ou la virginité perpétuelle qu'il professe et défend contre ceux qui l'attaquaient; dans les « frères de Jésus » il voit des enfants de saint Joseph, nés d'un premier mariage. *In Matth.*, I, 3, 4, col. 921 sq. La maternité de Marie est une conséquence de sa conception et de son enfantement; aussi est-elle appelée par Hilaire *mère de Jésus, mère du Christ, ibid.*, et ailleurs, *De Trinitate*, II, 26, col. 67 : *mère du Fils de Dieu.* Son rôle par rapport au Verbe, en tant qu'homme, fut exactement celui d'une mère dans la conception, la gestation et la mise au jour de son fruit : *quæ officio usa materno, sexus sui naturam in conceptu et partu hominis exsecuta est. De Trinitate*, X, 17, col. 356. Nulle difficulté pour les deux derniers actes; mais il n'en va pas de même pour le premier. Comme le saint docteur attribue aussi au Saint-Esprit la conception du Sauveur, *ex conceptu Spiritus Sancti Virgo progenuit, De Trinitate*, X, 35, col. 371, deux questions interviennent : que faut-il entendre ici par l'Esprit-Saint, et quel rôle Hilaire attribue-t-il à celui que cette appellation désigne? L'une et l'autre de ces questions ont donné lieu à des controverses sérieuses.

En plusieurs endroits, la conception de Jésus-Christ est attribuée au Saint-Esprit en des termes qui semblaient faire de celui-ci le sujet de l'incarnation, par exemple, *De Trinitate*, II, 26, col. 67 : *Spiritus Sanctus desuper veniens Virginis interiora sanctificavit, et in his spirans naturæ se humanæ carnis inmiscuit, et id quod alienum a se erat, vi sua ac potestate præsumpsit.* La conclusion serait rigoureuse si, dans ce texte, l'appellation de *Spiritus Sanctus* désignait la troisième personne de la Trinité. Mais cette interprétation est formellement contraire à l'enseignement du docteur gaulois; pour lui, comme pour tout catholique, c'est la seconde personne de la Trinité, le Verbe, le Fils unique de Dieu qui s'est incarné : *Verbum Deus caro factum: natus Unigenitus Deus ex virgine homo, De Trinitate*, I, 33; VIII, 5, col. 33, 284; *Dei Filio in filium hominis ex partu virginis nato. In ps.* LIII, 5, col. 340. La phrase incriminée s'explique, en général, par l'élasticité, déjà signalée, de l'appellation *Spiritus Sanctus*, en particulier, par ce fait que saint Hilaire, comme beaucoup d'autres Pères anciens, rapporte à la seconde personne le verset évangélique, Luc., I, 35 : *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Alsissimi obumbrabit tibi.* Cf. Coustant, *Præf. gen.*, 58 61, col. 351; Baltzer, *Die Theologie des hl. Hilarius*, p. 46, not. 2. Dans cette hypothèse, c'est le Verbe ou le Fils qui s'est formé lui-même le corps et toute la nature humaine dont il allait se revêtir : *per Verbum caro factus, In Matth.*, II, 5. col. 927; *Dei Filius natus ex Virgine est et Spiritu Sancto, ipso sibi in hac operatione famulante, et sua, videlicet Dei, inumbrante virtute, corporis sibi initia consevit et exordia carnis instituit; assumpta sibi per se ex Virgine carne; sed ut per se sibi assumpsit ex Virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit. De Trinitate*, II, 24; X, 15, 22, col. 66, 357.

Deux choses, pourtant, sont à distinguer : l'action productrice de la nature humaine du Christ, et le rapport personnel d'union qui doit exister entre les deux termes de l'incarnation, à savoir le Verbe et la nature humaine. Ce rapport personnel d'union est propre, exclusivement propre à la seconde personne de la Trinité, car c'est le Verbe qui s'incarne, c'est le Fils de Dieu qui devient fils de l'homme; de là, dans les textes précédents, ces formules expressives : *ipso sibi in hac operatione famulante; sibi initia consevit; sibi assumpsit.* La production de la nature humaine du Christ se ramène à une autre notion, celle de causalité efficiente ; Hilaire lui-même y voit un terme de la puissance et de l'action divine : *et sua, videlicet Dei, inumbrante virtute; angelus efficientiam divinæ operationis ostendit; si enim conceptum carnis nisi ex Deo Virgo non habuit, De Trinitate*, II, 24, 26; X, 22, col. 66 sq, 359 ; *ex Spiritu scilicet et Deo natus. In ps.* CXXII, 3, col. 669. Comme la puissance et l'action divines sont communes aux trois personnes, la production de la sainte humanité leur est aussi commune. Elle peut néanmoins s'attribuer à la seconde personne à un titre spécial, à cause du rapport intime qui existe entre cet effet et le mystère de l'incarnation. De même, l'appellation de *Spiritus Sanctus*, appropriée maintenant à la troisième personne, peut également s'appliquer à la seconde, puisque, considéré dans sa nature divine, le Fils est lui-même *Esprit* et *Saint. De Trinitate*, III, 30, col. 71. Cf. Coustant, *Præf. gen.*, 62-65, col. 37 sq.

L'autre question, relative au rôle joué par le Verbe dans la conception de sa propre humanité, trouve dans ce qui précède un commencement de solution. L'évêque de Poitiers attribue formellement au Verbe un rôle de *causalité efficiente.* Mais dans quelle mesure? Deux interprétations opposées sont en présence. On peut concevoir le Verbe comme cause efficiente de sa nature humaine par voie de création proprement dite, en sorte que le corps du Christ, non moins que son âme, soit produit indépendamment de toute matière préexistante. Dans cette hypothèse, Marie ne serait pas *cause* dans la conception de Jésus; son rôle se bornerait à recevoir et à porter dans son sein l'embryon humain créé par le Verbe, puis à mettre au jour l'enfant divin. Au XIIe siècle, un prévôt du nom de Jean, *Joannes præpositus*, engagé dans une controverse avec le prémontré Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance en Hainaut († 1183), entendit ainsi diverses assertions de saint Hilaire, celles-ci entre autres : *Neque Maria corpori originem dedit; ipse enim corporis sui origo est, De Trinitate*, X, 16, 18, col. 355 sq.; il les attaqua comme contraires à la doctrine de l'Église catholique, qui voit dans la chair de Marie, vraie mère de Jésus, la matière dont le corps de celui-ci fut formé. Philippe de Harvengt, *Epist.*, XXII, XXIV, *P. L.*, t. CCIII, col. 170, 172. L'attaque fut renouvelée à plusieurs reprises, au XVIe siècle, par Érasme, au XIXe par Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit*, Tubingue, 1841, t. I, p. 686, et quelques autres, notamment Watson, *op. cit.*, p. LXXI sq. Ce dernier auteur expose avec plus de développement ce qu'il croit être la pensée de l'évêque de Poitiers. D'après les textes déjà cités et quelques autres, *De Trinitate*, II, 25; III 19, col. 66, 87 : *in corpusculi humani formam sanctæ Virginis utero insertus accrescit et certo non suscepit* (*Virgo*) *quod edidit*, aucune portion de la substance de Marie ne serait entrée dans la composition du corps humain de Jésus. Deux théories d'Hilaire sont invoquées à titre d'argument confirmatif. La première, d'ordre théologique, vient du parallélisme que le saint docteur établit, selon l'apôtre, I Cor., XV, 47, entre le premier et le second Adam : l'un et l'autre sont l'œuvre immédiate du Christ, avec cette différence qu'au lieu d'être *terrestre*, le corps du second est *céleste*, comme devant son origine à l'action du Saint-Esprit, et non point à des éléments terrestres, *non terrenis inchoatum corpus elementis. De Trinitate*, X, 17, 44, col. 356, 378. L'autre théorie, d'ordre physiologique, se rattache à une explication de la génération, contraire à celle d'Aristote, et dont témoigne Eschyle, *Euménides*, vers 658 sq., quand il nous montre Apollon déchargeant d'un parricide Oreste, meurtrier de Clytemnestre, sur ce motif que la

mère n'est pas l'auteur, mais seulement la nourrice de l'embryon humain :

Οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένου τέκνου
τοκεύς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου.

Conformément à cette explication, Hilaire tient que, dans la génération, le corps de l'enfant doit au père toute sa substance; à la femme revient la fonction, purement subsidiaire, de recevoir l'embryon dans son sein, d'en aider le développement et de le mettre au jour. Marie ayant rempli cette fonction par rapport à Jésus, l'évêque de Poitiers a pu dire qu'elle a été sa mère au même titre que les autres femmes sont mères de leurs enfants. *De Trinitate*, X, 16, col. 355.

Si cette interprétation était exacte, une objection grave existerait contre la doctrine d'Hilaire sur la maternité de Marie; car cette maternité dépend finalement de ce fait, que Marie ait conçu Jésus réellement, c'est-à-dire de sa propre substance; ce qui faisait dire à saint Irénée, *Cont. hær.*, II, 32, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 955 sq. : *Errant igitur, qui dicunt eum nihil ex Virgine accepisse : si enim non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est, neque filius hominis.* Argumentation d'autant plus pressante que Jésus-Christ n'ayant pas eu de père en tant qu'homme, il n'a pu entrer dans la famille humaine, comme rejeton d'Adam et notre frère, qu'en tenant sa chair de Marie. Heureusement l'interprétation qui fait dire le contraire à saint Hilaire, est de tout point inacceptable, comme l'ont montré, d'abord Philippe de Harvengt, dans ses lettres au prévôt Jean, *Epist.*, V, VI, VIII, *P. L.*, t. CCIII, col. 36, 46, 57; cf. XXV, lettre de Hunald, col. 174, puis, d'une façon plus complète, Coustant, *Præf. gen.*, c. IV, § 1, col. 30 sq., et ceux qui, récemment, ont étudié le problème de près; tels, parmi les catholiques, Wirthmüller, *op. cit.*, p. 55 sq.; Baltzer, *Die Christologie des hl. Hilarius*, p. 184; parmi les protestants, Dorner, *op. cit.*, t. I, p. 1042; Förster, *op. cit.*, p. 660 sq.

Hilaire nous présente, en effet, la chair et le corps de Jésus-Christ, non pas seulement comme portés et mis au jour par la Vierge, mais comme conçus, engendrés, pris d'elle : *assumpta per se sibi ex virgine carne; ex virgine conceptum* (*corpus*); *quod generatur ex virgine, De Trinitate,* X, 15, 35, col. 353 sq., 371; *naturæ nostræ sibi ex virgine corpus assumens. In ps. CXVIII*, litt. XIV, 8, col. 592. Corrélativement, Marie nous apparaît comme engendrant d'elle-même la chair et le corps du Sauveur : *caro perfectam ex se carnem generans; perfectum ipsa de suis non inminuta generavit; genuit ex se corpus. De Trinitate*, III, 19; X, 35, col. 87, 371. Par là, et par là seulement, s'explique la relation de consanguinité que le saint docteur établit entre Jésus-Christ d'une part, de l'autre ses ancêtres juifs et même tous les descendants d'Adam déchu : *ex David semine procreandum*, *In Matth.*, XXIII, 8, col. 1047; *de Judæ frutice; a vitiis eorum, qui sibi secundum carnem consanguinei habebantur, alienus. In ps. LXVII*, 28; *LXVIII*, 10, col. 463, 476.

C'est à tort qu'on fait appel au parallélisme entre le premier et le second Adam, sous le rapport de la formation immédiate par Dieu, en supposant dans les deux cas une création proprement dite. Non seulement ce parallélisme n'est pas affirmé dans les textes allégués, mais il est positivement contraire à la doctrine de l'évêque de Poitiers; d'après lui, comme d'après la sainte Écriture, le corps du premier Adam ne fut pas proprement créé, c'est-à-dire tiré du néant, mais il fut formé du limon terrestre : *nam sumitur pulvis, et terrena materies formatur in hominem, aut præparatur. In ps. CXVIII*, litt. X, 7, col. 566. De même, le corps du second Adam ne fut pas proprement créé, mais il fut formé de la Vierge. Aussi, dans un passage où il distingue expressément le corps et l'âme de Jésus-Christ, Hilaire s'exprime-t-il d'une façon différente, suivant qu'il s'agit de l'un et de l'autre; il dit le corps pris de la Vierge, mais non pas l'âme : *ut per se sibi assumpsit ex Virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit. De Trinitate*, X, 22, col. 359.

C'est à tort également qu'on invoque une théorie de la génération humaine rivale de la théorie aristotélicienne. La question n'est pas de savoir si ces deux théories ont existé chez les anciens, mais s'il y a des raisons positives d'attribuer à l'évêque de Poitiers la théorie qu'on prétend. Non seulement ces raisons n'existent pas, mais la doctrine du saint ne cadre nullement avec cette attribution.

La fausse supposition d'un corps proprement créé étant écartée, que signifient les textes où le saint docteur reporte au seul Verbe l'origine ou l'existence du corps humain qu'il s'est uni? La réponse est dans ce texte : *Genuit ex se corpus, sed quod conceptum esset ex Spiritu. De Trinitate*, X, 35, col. 371. Dans la génération normale il ne suffit pas que la femme ait en elle-même une parcelle de substance susceptible de devenir un embryon humain; il faut que l'homme intervienne, exerçant un rôle actif et prépondérant, en sorte que, finalement, on doit lui attribuer l'origine ou l'existence de l'être engendré. Dans la génération humaine, mais surnaturelle du Christ, l'homme n'intervient point; le Verbe supplée, par un acte de sa vertu toute-puissante, à ce qui manque de ce côté-là; c'est donc au Verbe, et au Verbe seul, qu'il faut attribuer l'origine ou l'existence de l'embryon humain, qu'il forme en vivifiant, par l'adjonction d'une âme qu'il crée, la parcelle de substance corporelle empruntée à Marie. On ne trouve rien de plus ni rien de moins dans les passages où sont exclus, dans la génération divine ou humaine du Christ, les *elementa originis nostræ, De Trinitate*, VI, 35, col. 185; cf. III, 19, col. 87; c'est-à-dire, l'apport fourni par l'homme dans la génération naturelle, mais non pas l'apport fourni par Marie comme par les autres mères. De même dans un autre texte, mal compris parfois : *Et quamvis tantum ad nativitatem carnis ex se daret* (*Maria*), *quantum ex se feminæ edendorum corporum susceptis originibus impenderent, non tamen Jesus Christus per humanæ conceptionis coaluit naturam. De Trinitate*, X, 15, col. 354. Le sens n'est pas hypothétique : « *Quand même elle donnerait...* »; il est positif, mais avec opposition entre le premier et le second membre de phrase : « Et quoiqu'elle donnât d'elle-même..., cependant Jésus-Christ n'a pas été soumis, dans sa conception, aux lois communes de la génération humaine. » C'est dans le même sens, eu égard à l'origine ou à la cause efficiente comme aussi à la personne du Verbe s'unissant un corps humain, et non pas eu égard à la constitution intime de ce corps, que saint Hilaire parle de *corps céleste*, comme il parle de *conception céleste*, *De Trinitate*, X, 18, 35, col. 356 sq., 371, ou encore du second Adam *venu des cieux* : *Et cum ait secundum hominem de cælo, originem ejus ex supervenientis in Virginem Sancti Spiritus aditu testatus est. Ibid.*, 17, col. 356. Cf. Coustant, *Præf. gen.*, n. 72, 73, col. 41. Il est seulement vrai que, dans la pensée d'Hilaire, le corps de l'Homme-Dieu possède, en vertu de son origine transcendante, des propriétés ou perfections spéciales; de là une nouvelle question, non moins délicate et plus difficile que la précédente.

5° *Sensibilité et passibilité du Christ.* — Conçu d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit, l'Homme-Dieu ne tombait nullement sous la loi du péché : *Solus extra peccatum. In ps. CXXXVIII*, 47, col. 815. Son corps n'a rien des vices qui s'attachent aux nôtres; sa chair n'est pas une chair de péché, mais ressemble

seulement à notre chair de péché. *De Trinitate*, X, 25, col. 364 sq. Les misères propres à nos corps, engendrés selon la loi du péché, sont étrangères au corps dont la conception fut surnaturelle : *extra terreni est corporis mala, non terrenis inchoatum elementis. De Trinitate*, X, 44, col. 378. Quelle est la portée de cette dernière affirmation? Car il y a des affections qui sont, prises en elles-mêmes, indépendantes de toute idée de péché ou de vice; tels les maux physiques ou infirmités corporelles d'ordre commun : faim et soif, fatigue et sommeil, souffrance et mort; telles encore les passions dans le sens large du mot : crainte, tristesse, douleur, avec les larmes qui peuvent en être la conséquence ou l'expression. Jésus-Christ fut-il soumis à ces affections, et de quelle manière ? La doctrine de saint Hilaire sur ces divers points, en particulier sur la douleur en Jésus-Christ, donne lieu à des objections spéciales; il importe de procéder avec d'autant plus de discrétion que beaucoup d'auteurs appliquent trop facilement à ces diverses affections des textes du saint docteur dont la portée est plus restreinte.

1. *En général, Jésus-Christ fut-il soumis aux infirmités et affections humaines; et de quelle manière ?* — La réponse à la question de fait n'offre aucune difficulté. Hilaire attribue nettement au Sauveur nos infirmités physiques : *naturæ nostræ infirmitates homo natus assumens. In ps.* CXXXVIII, 3, col. 794. Ailleurs, il entre dans le détail : « Né d'une vierge, il s'était avancé du berceau et de l'enfance jusqu'à l'âge parfait; il avait vécu en homme, passant par le sommeil, la faim et la soif, la fatigue et les larmes; maintenant il va être tourné en dérision, flagellé, crucifié. » *De Trinitate*, III, 10, col. 81. La mort devait s'ajouter, comme dernier complément de cette vie humaine : *ad explendam quidem hominis naturam, etiam morti se... subjecit. In ps.* LIII, 14, col. 346. Ces affections, en particulier la flagellation, le crucifiement et la mort, disent manifestement souffrance physique : *Passus quidem est Dominus Jesus Christus, dum cæditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur. De Trinitate*, X, 23, col. 362. Ainsi, *passion* physique ou organique, suivant le sens que le saint évêque donne lui-même à ce mot : *Passio est eorum quæ sunt illata perpessio. De syn.*, 49, col. 516. Ce qui vaut des infirmités physiques vaut aussi de l'âme. Hilaire ne pouvait méconnaître une doctrine expressément enseignée par les saintes Lettres, qui nous montrent Jésus-Christ soumis à la crainte et à la tristesse, ou versant des larmes. Matth., XXVI, 37 sq.; Marc., XIV, 33 sq.; Luc., XIX, 41; Joa., XI, 35. Il ne l'a pas méconnue : *mœstus fuit et flevit; flet interdum, et ingemiscit, et tristis est, In ps.* LIII, 7; LXVIII, 12, col. 341, 377; tout cela réellement : *vere Jesum Christum flevisse non dubium est. De Trinitate*, X, 55, col. 387.

Mais de quelle manière Jésus-Christ fut-il soumis aux infirmités physiques et aux affections communes de notre nature ? Autrement que nous. Une première différence concerne l'objet des affections de l'âme; Hilaire n'admet pas que, dans l'Homme-Dieu, la tristesse, la crainte, les larmes aient porté sur ses propres maux, comme sa mort ou les humiliations et les souffrances de la Passion : *nec metuendi de se in eum infirmitatem incidisse aliquam; non ergo sibi tristis est, neque sibi orat. De Trinitate*, X, 10, 37, col. 350, 373. D'après le texte évangélique, Jésus fut triste *jusqu'à* la mort, mais non pas *à cause de* la mort; sa tristesse venait des apôtres et de nous. *Ibid.*, 36 sq., 41, col. 371 sq., 376. Il ne demanda pas que le calice s'éloignât de sa propre personne, mais qu'il passât à ses disciples et qu'ils le bussent avec lui : *transitum calicis non sibi, sed suis deprecatur. In Matth.*, XXXI, 5, col. 1068. De même pour les larmes : ce n'est pas sur lui-même que Jésus a pleuré, mais sur nous : *ut flens non sibi fleret..., sed nobis. De Trinitate*, X, 24, 55 sq., 63, col. 364, 387 sq., 392.

Une autre différence tient à la modalité des infirmités physiques et des affections de l'âme : elles ne s'imposaient pas au Christ comme elles s'imposent à nous; en lui, elles étaient volontaires à un double titre. D'abord, préalablement, car le Fils de Dieu n'est pas susceptible de ces infirmités et de ces affections dans sa nature propre, celle qu'il tient de son Père céleste, mais seulement dans la nature humaine qu'il a faite sienne librement, en la prenant par condescendance pour sauver le genre humain. Tel est le sens, et l'unique sens, comme l'affirme justement Coustant, *Præf. gen.*, n. 144-147, col. 70 sq., d'un certain nombre de textes, tels que ceux-ci : *his omnibus non natura, sed ex assumptione subjectus, In ps.* LIII, 7, col. 341 (édit. Zingerle, p. 140) ; *non fuit ergo unigenito Dei naturalis infirmitas, sed assumpta; suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur. In ps.* CXXXVIII, 3, col. 475, 794. C'est dans le même sens, semble-t-il, qu'Hilaire a dit du Verbe qu'il a voulu pâtir, sans être passible : *pati voluit et passibile esse non potuit. De syn.*, 49, col. 516. En second lieu, ces infirmités et ces affections furent volontaires même si l'on considère Jésus-Christ en tant qu'homme; car il n'était pas nécessairement soumis aux causes, agents ou forces, qui les produisent, tenant de son origine surnaturelle et de son union personnelle avec le Verbe une vertu capable de faire échec à ces causes, s'il le voulait et quand il le voulait : *dum pati vult, quod pati ei non licet; ut sitiens sitim non potaturus depelleret, et esuriens non se cibo escæ alicujus expleret..., vel cum potum et cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit. De Trinitate*, IX, 7; X, 24, col. 286, 364; *potens non mori, etiam timorem in se mortis ingruentem non renuit; extra necessitatem et timoris positus et doloris; permissum corpus passioni est, sed permissa sibi, dominata mors non fuit. In ps.* LIV, 6; LXVIII, 1; CXXXIX, 14, col. 350, 471, 821.

Ces textes et autres du même genre ne sont pas sans difficulté; dans la controverse déjà signalée entre Philippe de Harvengt et le prévôt Jean, ils donnèrent lieu à discussion. Le prévôt soutenait qu'en Jésus-Christ la passibilité est *naturelle*, bien qu'acceptée volontairement. *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. CCIII, col. 173. L'abbé de Bonne-Espérance, invoquant les textes de saint Hilaire, voyait dans l'impassibilité la condition naturelle de l'Homme-Dieu; l'infirmité physique et la souffrance ne pouvaient donc exister dans son corps et dans son âme qu'en vertu d'une intervention spéciale et miraculeuse du Verbe, *præter naturam et per miraculum. Epist.*, XXV, *Hunaldi ad præpositum, P. L.*, t. CCIII, col. 175 sq. Voir t. VI, col. 1015-1016. Les vues de Philippe de Harvengt se retrouvent dans Baur, *op. cit.*, t. I, p. 689; Watson, *op. cit.*, p. LXXV, et quelques autres. Mais cette interprétation est loin de s'imposer. Les textes qu'on invoque prouvent uniquement que le Verbe pouvait toujours soustraire sa nature humaine à l'influence des lois qui régissent la nôtre. Ainsi en fut-il, par exemple, pendant les quarante jours de jeûne au désert; la faim se fit seulement sentir quand, ce temps étant écoulé, le Verbe ramena son corps aux conditions normales de notre vie : *Virtus illa quadraginta dierum non mota jejunio, naturæ suæ hominem dereliquit. In Matth.*, III, 2, col. 928. C'est donc que, laissée à elle-même, la nature humaine du Sauveur était vraiment susceptible d'éprouver, comme nous, le besoin d'aliments. La même idée se retrouve expressément ailleurs : *Qui se somno et lassitudini sæpe commiserit, etiam usque ad sitis et esuritionis necessitatem. In ps.* LXVIII, 6, col. 474; cf. Baltzer, *Die Christologie*

des hl. Hilarius, p. 24 sq.; Wirthmüller, *op. cit.*, p. 61 sq.

Toutefois, une distinction est possible; distinction qu'Hilaire n'a pas exprimée, mais que la synthèse de sa doctrine paraît suggérer. Le Verbe a pu douer sa nature humaine, corps et âme, d'une vertu ou force spéciale, l'immunisant en principe contre toute infirmité, mais n'étant ni nécessairement ni toujours en acte. Dans cette hypothèse, les infirmités peuvent se dire naturelles ou surnaturelles, suivant qu'on les considère par rapport à la nature humaine du Christ, prise en elle-même, dans ses éléments constitutifs, ou par rapport à cette même nature envisagée comme unie au Verbe et possédant, à ce titre, une vertu ou force supérieure, mais d'ordre surnaturel. Telle fut, au fond, la distinction proposée, au XIIe siècle, par Hunald, choisi pour arbitre par Philippe de Harvengt et le prévôt Jean : *Ex natura namque humanitatis putat (Philippus) illum contraxisse, quod nos ex gratia credimus eum habuisse; quomodo præter naturam et per miraculum doluit, qui dolendi potentia carnali non caruit? Epist.*, XXV, *P. L.*, t. CCIII, col. 176, 179. Voir t. VI, col. 1016-1017.

2. *En particulier, Jésus-Christ fut-il, ici-bas, soumis à la douleur ?* — Question complexe et difficile, ne serait-ce qu'à cause de la multiplicité des opinions, provoquées d'ailleurs par les antilogies que présente, à première vue, l'ensemble des textes hilariens. Un exposé succinct du problème est nécessaire pour comprendre le point précis de la difficulté et sa réelle portée.

a) *Le problème.* — Saint Hilaire traite plus directement la question de la douleur en Jésus-Christ au livre dizième *De Trinitate*; toutefois il ne l'envisage que d'une façon spéciale, en vue des ariens. Ceux-ci niaient la divinité de celui qui, dans les Écritures, est appelé Fils; ils le regardaient comme un esprit créé qui tenait lieu d'âme en Jésus-Christ, et dès lors toutes les affections attribuées à celui-ci dans les saintes Lettres retombaient directement sur le Verbe, considéré dans sa nature propre. Aussi, pour prouver que le Verbe ou le Fils était d'une nature inférieure à celle du Dieu suprême, ils partaient des textes évangéliques relatifs à Notre-Seigneur, où il s'agit de crainte et de douleur : comment serait-il vrai Dieu, puisqu'il nous apparaît sans cette puissance sûre d'elle-même qui bannit la crainte et sans cette incorruptibilité de l'esprit où la douleur n'a point de place? *ut qui timuit et doluit, non fuerit in ea potestatis securitate quæ non timet, vel in ea spiritus incorruptione quæ non dolet.* Il s'agit donc d'une crainte et d'une douleur qui atteignent l'esprit; crainte mêlée de tristesse et de douleur anxieuse, qui va jusqu'à se trahir par de profonds gémissements, sous le coup de la peine corporelle endurée : *et humanæ passionis trepidaverit metu, et ad corporalis pœnæ congemuerit atrocitatem. De Trinitate*, X, 9, col. 349; cf. I, 31, col. 45 sq. Idée déjà exprimée avec non moins de relief dans le commentaire sur saint Matthieu, XXXI, 1-3, col. 1066 : *et ideo in eo doloris anxietas, ideo spiritus passio cum corporis passione, ideo metus mortis.*

Pour répondre à la difficulté, il ne suffit pas de faire appel à la distinction classique entre Jésus-Christ Dieu et Jésus-Christ homme; c'eût été, dans l'occurrence, une pétition de principe, tant qu'on n'aurait pas fait d'abord admettre à l'adversaire la divinité du Verbe. Le docteur gaulois prend une autre voie; répondant *ad hominem*, il s'efforce de montrer aux ariens qu'ils interprètent mal les textes évangéliques en supposant dans Jésus-Christ des sentiments de crainte, de tristesse, de douleur qui auraient porté sur ses propres maux, blessures, souffrances et mort. C'est ainsi qu'il est amené à étudier de plus près la douleur en Jésus-Christ : « Mais peut-être a-t-il craint les peines corporelles, et les liens des cordes qui devaient le serrer violemment, et les blessures faites par les clous qui devaient le tenir suspendu à la croix? Voyons donc quel corps fut celui du Christ homme, pour que la douleur ait pu l'atteindre en sa chair blessée, attachée et suspendue à la coix. » *De Trinitate*, X, 13, col. 352. Suit immédiatement un passage curieux et d'une grande portée, où l'évêque de Poitiers explique, non pas précisément ce qu'est la douleur corporelle, mais comment ou dans quelles conditions elle existe en nous. « Telle est la nature des corps, qu'étant unis à l'âme qui les vivifie et leur communique sa faculté de sentir, ils ne sont plus une matière inerte et insensible; touchés, ils sentent; blessés, ils éprouvent de la douleur... Sous l'influence de l'âme qui les possède et les pénètre, ils sont, en effet, susceptibles d'impressions diverses, agréables ou pénibles. Quand donc il y a douleur dans les corps percés ou blessés, l'âme sensible qui leur est unie reçoit le sentiment de la douleur : *cum igitur compuncta aut effossa corpora dolent, sensum doloris transfusæ in ea animæ sensus admittit.* Enfin, la douleur infligée au corps s'étend jusqu'à l'os; mais, quand on coupe l'extrêmité des ongles, les doigts restent insensibles, et s'il arrive qu'un membre, tombant en corruption, cesse d'être chair vive, on pourra couper ou brûler, sans qu'elle éprouve de douleur, cette chair qui n'est plus unie à l'âme. Ou encore, s'il faut, pour une raison grave, tailler dans le vif et qu'à l'aide d'un narcotique on assoupisse la vigueur de l'âme, en sorte qu'absorbée par l'action violente des sucs administrés, elle perde le souvenir et le sentiment, on peut couper les membres sans qu'ils ressentent la douleur et, quelque profonde que soit la plaie faite par la blessure, la chair demeure insensible, comme l'âme elle-même, dont le sens est comme engourdi. Ainsi c'est par le corps, uni à une âme faible, que le sens de cette dernière, faible lui aussi, est atteint par la douleur. »

Hilaire distingue, on le voit, entre l'impression douloureuse qu'éprouve le corps soumis à un mal physique et le sentiment formel de la douleur qui, par contre-coup, résulte dans l'âme unie au corps; mais ce contre-coup n'a lieu que si l'âme unie au corps est faible et, comme telle, douée d'un sens faible. De là cette conclusion que le saint docteur tire aussitôt, n. 15, col. 363 : Si la nature humaine de Jésus-Christ, considérée dans ses éléments constitutifs, le corps et l'âme, a été soumise dans sa formation aux mêmes conditions que les nôtres, c'est chose naturelle que Jésus-Christ ait senti la douleur propre à nos corps; mais, s'il a été lui-même l'auteur immédiat de son corps et de son âme, les impressions qui furent en lui ont dû répondre à la condition et à la perfection spéciale de son corps et de son âme, *secundum animæ corporisque naturam necesse est et passionum fuisse naturam.* C'est la seconde hypothèse qui est la vraie; en vertu de sa conception surnaturelle et de son union personnelle au Verbe divin, Jésus-Christ fut exempt, en son corps et en son âme, de l'infirmité qui s'attache aux nôtres par suite de leur origine vicieuse : *animi et corporis nostri perfectus est natus; habuit enim corpus, sed originis suæ proprium, neque ex vitiis humanæ conceptionis existens; nec est in vitiosa hominis infirmitate, qui Christus est. De Trinitate*, X, 15, 25, col. 354, 364, 366.

Ces principes une fois posés et développés, l'évêque de Poitiers en fait l'application aux souffrances endurées par le Sauveur; il dissocie alors les deux idées de *passion* et de *douleur* : *In quo* (*Jesu Christo*), *quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis*

inferrent... Passus quidem est Dominus Jesus, dum cæditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur; sed in corpus Domini irruens passio, nec non fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit, dum et pœnali ministerio desævit, et virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se desævientis excepit, n. 23, col. 361 sq.

Abstraction faite de ce que les mots : *virtus corporis*, peuvent signifier, ce qui ressort nettement de ce passage, c'est la distinction et l'opposition entre deux séries d'affections : d'un côté, la *passion* physique ou organique, la *peine* entendue dans le même sens, l'une et l'autre considérées sous leur aspect agressif, *impetus passionis, vis pœnæ, pœnale ministerium*; de l'autre côté, la *douleur* comme contre-coup de la passion physique, la peine *sentie* ou ressentie et, par suite, la passion et la peine agissant suivant leur nature ou leur propriété, *dolor passionis, sensus pœnæ, naturam passionis exserens passio.* De ces deux séries d'affections, la première est admise en Jésus-Christ, la seconde est rejetée : *habens ad patiendum quidem corpus, et passus est;. sed naturam non habens ad dolendum*, n. 23, cf. 35, col. 361 sq., 371. Et cela, en vertu de la perfection propre à la nature humaine de l'Homme-Dieu, et tout d'abord à son âme qui pénètre et régit son corps comme force immanente : *Si dominici corporis sola ista natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in humidis, et insistat in liquidis, et exstructa transcurrat quid per naturam humani corporis conceptam ex Spiritu carnem judicamus ? Ibid.*, col. 363.

Qu'il n'y ait pas là, pour saint Hilaire, une idée secondaire et lancée en passant, mais une idée délibérément admise et jugée importante, le soin et l'insistance qu'il met à développer sa pensée l'indiquent suffisamment; car il la reprend sous diverses formes au cours du même livre, surtout quand il établit, n. 44, col. 378, un rapprochement entre Jésus-Christ pendant sa Passion et certains martyrs qui, dominant la faiblesse de leur nature par le saint enthousiasme de la foi et de l'espérance, cessaient de sentir leurs souffrances et, au milieu des tourments, se réjouissaient : *sui quoque sensus ac spiritus corpus efficitur ut pati se desinat sentire quod patitur.* Fait d'où le saint docteur tire un argument *a fortiori* : *Et quid nobis de natura dominici corporis, et descendentis de cælo filii hominis adhuc sermo sit ?*

Même doctrine dans les autres écrits d'avant ou d'après l'exil. Dans le commentaire sur saint Matthieu, XXXII, 7, col. 1069, Notre-Seigneur nous est présenté priant pour ses disciples, afin qu'ils boivent le calice d'amertume comme il le boit lui-même, *sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis.* La distinction entre la passion et la douleur, entre la peine et le sentiment de la peine, se retrouve expressément dans le commentaire sur les Psaumes : *Et quanquam passio illa non fuerit conditionis et generis, quia indemutabilem Dei naturam nulla vis injuriosæ perturbationis offenderet, tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura pœnali, non tamen pœnæ sensu læsura patientem... Suscipiens naturales ingruentium in se passionem (quibus dolorem patientibus necesse est inferri) virtutes, ipse tamen a naturæ suæ virtute non excidit ut doleret. In ps. LIII*, 12, col. 344. De même : *Suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur; et putatur dolere quia patitur, caret vero doloribus ipse, quia Deus est. Et cum habitat in nobis, cumque infirmitates nostras suscipit, et cum susceptis infirmitatibus non dolet. In ps. CXXXVIII*, 3, col. 794.

Les textes qui précèdent ne contiennent pas tous les éléments du problème; d'autres s'ajoutent qui rendent un son différent, et parfois même contraire, en sorte qu'on peut ramener le tout à quatre séries : α. Textes où la douleur est niée, par exemple, en dehors des exemples déjà donnés : *quo sensu rationis intelligit Dominum nostrum Jesum Christum... vulnera non permittentem dolori, vulneratum dolere? De Trinitate*, X, 33, col. 370 ; *non vis, impie hæreice, et transeunte palmas clavo Christus non doluerit? Ibid.*, 45, col. 379; β. Textes où la douleur est affirmée : *qui et flevit, et doluit, De Trinitate*, X, 56, col. 388; *et dolet ipse quidem, In ps. LXVIII*, 1, col. 471; γ. Textes où la douleur est en même temps niée et affirmée, ce qui suppose une diversité d'aspects : *Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu, De Trinitate*, X, 47, col. 381; δ. Textes, déjà cités, où la distinction et l'opposition existent entre *pati* et *dolere.* Dès lors, il est facile de comprendre combien sérieusement se pose ce problème : d'après saint Hilaire, Jésus-Christ fut-il ici-bas soumis à la douleur ?

b) *Les opinions ou interprétations.* — On en compte trois générales. — *a.* Les uns, prenant dans un sens absolu les textes exclusifs de la douleur, ont jugé que le docteur gaulois, trompé par une conception trop abstraite de la perfection due à la nature humaine du Verbe incarné, n'a réellement pas admis dans l'Homme-Dieu le sentiment de la douleur corporelle. Telle fut l'opinion de Claudien Mamert, *De statu animæ*, l. II, c. IX, n. 3, *P. L.*, t. LIII, col. 754; il relève chez Hilaire cette assertion inexacte : *nihil doloris Christum in passione sensisse.* Voir t. VI, col. 1013. La même opinion fut soutenue, au moyen âge, par Bérenger et par le prévôt Jean dans sa controverse avec Philippe de Harvengt. *Epist.*, XXII, XXIII, XXIV, *P. L.*, t. CCIII, col. 170-174 ; cf. dom Berlière, *Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance*, c. IV, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1892, t. IX, p. 200 sq. Au rapport de saint Bonaventure et de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XV, q. II, a. 3, expos. text., Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, partagea le même avis seulement en ce qui concerne le traité *De Trinitate*, car il estimait qu'il y avait eu rétractation dans un ouvrage postérieur; opinion reprise par Petau, *De incarnatione*, l. X, c. V, n. 5-6, où il identifie avec le commentaire sur les Psaumes l'ouvrage où l'auteur du *De Trinitate* se serait corrigé en attribuant, au moins implicitement, la douleur à l'Homme-Dieu, notamment *In ps. LXVIII*, 4-5, col. 472 sq. D'autres s'en tiennent à l'interprétation rigoureuse de Claudien Mamert; tels, pour citer quelques noms parmi beaucoup, Érasme dans la préface à son édition des œuvres de saint Hilaire; Baronius-Pagi, *Annales*, an. 563, n. 4, t. X, p. 214; plus récemment, Watson, *op. cit.*, p. LXXIII sq.; Baltzer, *Die Christologie des hl. Hilarius*, p. 23-32, avec cette remarque toutefois qu'Hilaire admet le *Christus dolet*, en attachant à ce dernier mot l'idée de passion ou souffrance objective; G. Rauschen, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1905, t. LXXXVII, p. 424-438; dom Laurent Janssens, *Summa theol.*, t. IV, p. 542 sq., concluant, p. 552 : *Credimus proin mentem S. Hilarii ab aphthartodoketarum excessu non tantopere distare.*

b. A l'encontre de cette première opinion s'en présente une autre qui nie l'erreur attribuée au saint docteur; les textes incriminés doivent s'entendre de Jésus-Christ *en tant que Dieu.* Ce fut l'interprétation de Lanfranc contre Bérenger, *Epist.*, L, *ad Reginaldum, P. L.*, t. CL, col. 545 : *Virtus corporis, id est, divinitas assumens ipsum corpus, sine sensu pœnæ, quantum ad ipsam attinet, vim pœnæ, id est, in carne assumpta, desævientis excepit.* Coustant, *Præf. gen.*, n. 123-137, col. 63 sq., a suivi la même interprétation, non pour tous les textes, mais pour quelques-uns, comme *De Trinitate*, X, 23, 48, où *virtus corporis* est le sujet; ces textes doivent s'expliquer par les passages correspondants des commentaires

sur saint Matthieu et sur les Psaumes, où il s'agit manifestement de Jésus-Christ considéré dans sa nature divine : *quod dolorem divinitatis natura non sentit. In ps. LIII*, 12, col. 344. Il faut également tenir compte des erreurs que l'Athanase de l'Occident avait en vue, erreurs des ariens, qui prétendaient attribuer au Verbe lui-même les affections de crainte, de tristesse et de douleur. Beaucoup d'auteurs se sont ralliés à cette seconde opinion; tels de nos jours Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XLII, schol. 1; Stentrup, *Christologia*, th. LVI, t. II, p. 896 sq.; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 11e édit., Inspruck, 1903, t. III, p. 399; Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1909, n. 228, où la solution est donnée pour commune.

c. Une troisième opinion s'ajoute, qui tient une sorte de milieu entre les précédentes : saint Hilaire écarte bien la douleur de Jésus-Christ, même en tant qu'homme, mais il l'écarte dans un sens relatif, et non pas absolu, c'est-à-dire entendue telle qu'elle existe en nous, avec les diverses imperfections qui l'accompagnent et qui sont une suite du péché originel, notamment avec le caractère de souffrance qui s'impose et qui trouble. Philippe de Harvengt proposait déjà cette interprétation, en disant de l'évêque de Poitiers : *Hujus eum infirmitatis non credit exstitisse, ut scilicet invitus quidquam molestiæ vel in anima vel in corpore pateretur. Epist.*, v, *P. L.*, t. CCIII, col. 40. Ce fut, en substance, la solution préférée des grands docteurs scolastiques, comme saint Thomas, *loc. cit.* : *Solutio Magistri consistit in hoc quod simpliciter noluit removere a Christo dolorem, sed tria quæ sunt circa dolorem : primo dominium doloris...; secundo meritum doloris...; tertio necessitatem doloris.*

Coustant met aussi à profit cette interprétation pour expliquer une partie des textes hilariens, *loc. cit.*, n. 131-136, col. 66 sq. De même Hurter dans son édition du traité *De Trinitate*, *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, 2e série, t. IV, notes sur les passages difficiles du livre Xe, p. 454, 463 sq., 466, 468, 473. Ajoutons le suffrage d'auteurs récents, soit protestants, comme Dorner et Förster, soit catholiques, comme Wirthmüller, Schwane et spécialement A. Beck, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, et autres articles signalés dans la bibliographie. D'après ce dernier écrivain, la question traitée par Hilaire au livre Xe *De Trinitate* porterait sur la cause, et non pas sur l'existence de la douleur en Jésus-Christ : une seule force pouvait agir naturellement sur le corps de l'Homme-Dieu, la force même du Verbe; toute autre force ne pouvait exercer d'influence que d'une façon éventuelle et dépendante; d'où il suit que le sentiment de la douleur n'était possible en Jésus-Christ qu'en vertu d'une volonté positive de la part du Verbe. Le Dr Beck se contente cependant d'une volonté antécédente, venant de ce que le Verbe a pris librement un corps semblable au nôtre, tandis que Dorner, Förster, Wirthmüller et autres exigent, dans chaque circonstance, un acte de volonté formel et distinct.

Le principal fondement de cette troisième interprétation se tire de la combinaison ou de la conciliation de deux séries de textes : d'un côté, la douleur est positivement attribuée à l'Homme-Dieu; de l'autre, dans les textes où elle est niée, on trouve des termes restrictifs qui réduisent implicitement la négation à un sens relatif : *assumpta caro... passionum est permissa naturis, nec tamen ita ut passionum conficeretur injuriis*, n. 24, col. 364; *quam igitur infirmitatem dominatam hujus corpori credis, cujus tantam habuit natura virtutem?* n. 27, col. 367; *extra corporis nostri infirmitatem est* (*corpus illud*), *quod spiritalis conceptionis sumpsit exordium*, n. 35, col. 371; *et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensui nescit in Christo apostolus trepidationem doloris*, n. 47, 48, col. 381. D'ailleurs, pour répondre à l'objection arienne, ne suffisait-il pas d'exclure de l'Homme-Dieu une douleur qui eût été ou nécessaire, ou méritée, ou dominatrice et troublante?

c) *Conclusions.* — Le lecteur ne s'étonnera pas que, dans une question si complexe et si discutée, il soit nécessaire de procéder par degrés, en allant du plus certain au moins certain. Et d'abord, quoi qu'il en soit d'une exclusion absolue de la douleur, saint Hilaire l'écarte incontestablement de l'Homme-Dieu dans le sens relatif qui vient d'être expliqué. Les textes invoqués et les arguments apportés par les partisans de la troisième opinion prouvent surabondamment cette première assertion. Mais, en réalité, le saint docteur n'exclut pas la douleur d'une façon absolue, puisqu'il l'affirme en termes catégoriques dans la seconde série de textes signalés ci-dessus, col. 2443, sq.

La douleur attribuée par Hilaire à l'Homme-Dieu est souvent une douleur purement spirituelle, indépendante de toute douleur corporelle; ainsi en est-il de la douleur que le Sauveur ressentit pour les péchés ou pour les maux des hommes. Mais cette interprétation ne convient pas à tous les passages; parfois il s'agit manifestement de la douleur corporelle : *Percussus ergo est Dominus, peccata nostra suscipiens, et pro nobis dolens, ut in eo usque ad infirmitatem crucis mortisque percusso, sanitas nobis per resurrectionem ex mortuis redderetur... Hunc igitur ita a Deo persecuti sunt, super dolorem vulnerum dolorem persecutionis hujus addentes. In ps. LVIII*, 23, col. 484. Reste à concilier les deux séries de textes apparemment contradictoires, ceux qui affirment et ceux qui nient la douleur en Jésus-Christ.

Cette conciliation ne peut pas s'obtenir par une simple distinction entre Jésus-Christ en tant qu'homme et Jésus-Christ en tant que Dieu, comme si la douleur n'était exclue que de la nature divine. Même quand il s'agit de certains textes qui semblent décisifs aux tenants de la seconde opinion, par exemple, *In ps. LIII*, 12 col. 344 : *quod dolorem divinitatis natura non sentit*, on peut se demander s'il est bien vrai qu'ils écartent la douleur du Verbe considéré uniquement dans sa nature, ou s'ils ne l'écartent pas plutôt du Verbe considéré dans toute sa personne, du Verbe en tant que Dieu, premièrement et dans un sens absolu, du Verbe en tant qu'Homme-Dieu, secondairement et dans un sens relatif. En tout cas, l'interprétation ne tient pas, si l'on considère l'ensemble des textes, et non pas tels ou tels en particulier. C'est au Verbe en tant qu'homme qu'Hilaire attribue ces affections : *pati passus est, vim pœnæ in se desævientes excepit*, et refuse les autres : *non tamen dolorem passionis inferrent; et virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se desævientis excepit.* Dans ce dernier texte, l'expression *virtus corporis* ne doit pas s'entendre du Verbe, considéré dans sa nature divine, comme saint Thomas le faisait déjà remarquer, *loc. cit.* : *Sed huic non consonant verba auctoritatis, quæ faciunt mentionem de Christi carne.* Vainement fait-on appel aux passages où l'évêque de Poitiers donne au Verbe divin l'appellation de *Virtus* ou de *Virtus æterna;* ce sont là des appellations notablement différentes de cette autre : *virtus corporis*, prise dans le contexte et déterminée d'ailleurs par divers passages du même livre : *At vero si dominici corporis sola ista natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in humidis; cujus* (*corporis*) *tantam habuit natura virtutem; quod si hæc in Christi corpore virtus fuit; nempe et Altissimi virtus virtutem corporis, quod ex conceptione Spiritus virgo gignebat, admiscuit. De Trinitate*, X, 23, 27, 28, 44, col. 363, 367, 368, 378. Il s'agit d'une vertu propre

à la nature humaine du Christ et qu'elle doit à sa conception surnaturelle et à son union personnelle avec le Verbe, soit qu'on assimile cette vertu à une force dont le Verbe pouvait user ou ne pas user, à son gré, pour protéger sa sainte humanité contre la souffrance et la douleur, soit qu'on considère cette vertu comme affectant intrinsèquement cette humanité en la rendant naturellement incapable des mêmes affections. D'ailleurs dans les circonstances où le docteur gaulois écrivait, la distinction proposée, entre Jésus-Christ comme Dieu et Jésus-Christ comme homme, aurait été, on l'a déjà vu, inefficace, puisque les ariens ne niaient pas l'impassibilité de la nature divine, mais niaient l'existence d'une nature divine dans la personne de Jésus-Christ.

L'explication des différents textes et la solution des antilogies ne peuvent pas s'obtenir non plus par le simple rejet d'une douleur qui ne serait pas volontaire de la part du Sauveur; car Hilaire n'écarte pas moins toute souffrance, toute passion physique qui ne serait pas volontaire, et cependant quand il oppose *pati* et *dolere*, il admet l'un et écarte l'autre. Il semble qu'il faille recourir à une distinction implicitement contenue dans la doctrine du saint évêque et condensée pour ainsi dire dans cette assertion : *Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu.* Il y eut dans l'Homme-Dieu douleur endurée pour nous, mais sans le sentiment qui s'attache à notre douleur. Pour trouver dans Hilaire lui-même le fondement de cette solution, il faut revenir au passage capital, *De Trinitate*, X, 14, où il a essayé d'expliquer philosophiquement la genèse de la douleur en nous : *Cum igitur compuncta aut effossa corpora dolent, sensum doloris transfusæ in ea animæ sensus admittit.* Il y a donc d'abord douleur physique, organique, qui est douleur du corps vivifié par l'âme; c'est ce que le saint docteur appelle ailleurs *passio* avec l'idée annexe de coup reçu, de violence exercée, de peine infligée, *impetus passionis, vis pœnæ, pœnale ministerium.* Ensuite il y a, par répercussion naturelle, douleur dans l'âme, quand celle-ci est faible, douleur intérieure qui dit réaction contre le mal physique ou la lésion organique et accompagnée de malaise et de tristesse ou de crainte, suivant que le mal est actuellement subi ou appréhendé comme futur. Quand Hilaire parle de la douleur corporelle et qu'il l'affirme : *pro nobis dolet, et dolet ipse quidem*, il s'agit de la douleur physique ou de l'impression pénible qui affecte le corps vivifié par l'âme, quand il est blessé, percé, atteint de quelque façon dans son intégrité. Quand, parlant encore de la douleur corporelle, le saint docteur écarte de Jésus-Christ le *sensus doloris* ou le *dolere* en opposition au *pati*, il s'agit, non plus de l'impression pénible qui se produit dans l'organe ou le corps atteint, mais du sentiment de la douleur qui, par contre-coup, serait provoqué dans l'âme de l'Homme-Dieu en y produisant les mêmes effets qu'en nous. Cette seconde acception, spéciale et restreinte, des mots *dolere, sensus doloris*, s'explique par l'état de la controverse: dans leur attaque les ariens partaient de l'existence en Notre-Seigneur d'une douleur non purement physique, mais surtout morale, comme on l'a vu ci-dessus, col. 2441.

Pourquoi, admettant en Jésus-Christ la douleur physique, saint Hilaire écarte-t-il de son âme le *sentiment de la douleur*, sentiment qu'il semble même, par sa manière de parler, identifier avec la douleur formelle et qu'en tout cas il considère comme une infirmité de notre nature, indigne de l'Homme-Dieu ? Peut-être faut-il attribuer cette manière de parler et de voir à une influence philosophique. Saint Augustin rapporte, *De civitate Dei*, XIV, 15, *P. L.*, t. XLI, col. 424, cette définition de la douleur, empruntée sans doute aux stoïciens : *Dolor carnis tantummodo offensio est animæ ex corpore, et quædam ab ejus passione dissensio; sicut animæ dolor, quæ tristitia nuncupatur, dissensio ab his quæ nobis nolentibus accidunt.* Cette notion supposée, si, par hypothèse, il y avait passion physique, *impetus passionis, vis pœnæ*, sans qu'il y eût, de la part de l'âme, dissentiment ni, par suite, réaction, le sentiment de la douleur ou la douleur formelle n'existerait plus, à proprement parler. Cette hypothèse n'est-elle pas celle d'Hilaire ? Comme il n'a jamais dit expressément ce qu'il entend par le *sensus doloris*, cette considération reste conjecturale; mais elle trouve un sérieux point d'appui dans le fait qu'Hilaire s'arrête presque toujours à l'aspect moral, beaucoup plus qu'à l'aspect physique de la douleur corporelle. Aussi, dans le procès du doctorat, un défenseur du saint évêque jugea-t-il opportun de faire le rapprochement suivant : « Remarquez d'abord que, dans l'opinion des anciens philosophes, la constance du sage ne peut être atteinte par aucune peine, par aucune douleur; leur opinion a été traduite en formules qui semblent exprimer que le sage ne sent ni fatigue, ni douleur. Est invulnérable, dit Sénèque, non ce qui n'est pas frappé, mais ce qui n'est pas blessé. Peu importe au sage que des traits lui soient lancés, puisqu'il n'est pénétrable à aucun d'eux... Or, saint Hilaire s'est servi des mêmes images pour exprimer la vertu du Christ : « Les coups dont il fut « frappé, les blessures dont il fut déchiré, les meur« trissures du crucifiement eurent l'impétuosité de la « souffrance, sans en avoir la douleur, de même que « le trait qui traverse l'eau, le feu ou qui frappe l'air, « ne peut y produire son effet naturel. » Je ne nie pas, ajoute Sénèque, que le sage souffre; nous ne voulons pas dire qu'il ait la dureté de la pierre, car il n'y aurait pas de vertu à supporter ce qu'on ne sent pas; mais les traits qu'il reçoit, il les émousse, il les guérit, il les comprime. Saint Hilaire dit également « que la chair « assumée, l'homme tout entier est livré aux souffrances « naturelles, non toutefois de sorte à être accablé par « elles. » Ainsi, d'après saint Hilaire, le Christ a reçu l'impétuosité de la souffrance, sans le sentiment de cette souffrance, de la même manière que Sénèque a dit que le sage, inaccessible à la douleur, debout et sans trouble, maître de soi-même, demeure dans une haute placidité. » *Correspondance de Rome*, 4e année (1851), t. I, p. 236.

Entendue de la sorte, la doctrine de l'évêque de Poitiers ne se rapproche pas, autant que l'ont prétendu les partisans de la première opinion, du docétisme ou de l'aphthartodocétisme, puisque Hilaire admettait et défendait, non seulement la réalité de la nature humaine dans l'Homme-Dieu, mais encore l'existence en lui de la souffrance et même, d'après l'explication proposée, de la douleur physique. Est-ce à dire que cette doctrine est de tout point recevable? Nullement. L'auteur du *De Trinitate* s'est fait une idée trop abstraite de la perfection propre à l'humanité du Sauveur; il a considéré trop exclusivement la dignité de l'union hypostatique et n'a pas tenu suffisamment compte de l'état d'infirmité physique auquel, par condescendance et pour nous racheter, le nouvel Adam a voulu se soumettre. Aussi s'est-il trompé quand il a écarté de Jésus-Christ toute crainte et toute tristesse qui aurait eu pour objet ses propres maux, ses souffrances et sa mort; de même, quand il a repoussé, comme une infirmité indigne de l'Homme-Dieu, tout sentiment de douleur morale que la douleur physique ou matérielle aurait provoquée. De là des interprétations forcées et inadmissibles de certains textes scripturaires, tels que Matth., XXVI, 38 sq. L'erreur, d'ordre secondaire et portant sur un point qui n'avait pas encore été suffisamment éclairci,

trouve son excuse dans les circonstances de temps et de lieu où l'auteur écrivit.

V. GRACE ET PÉCHÉ. — La doctrine de saint Hilaire sur la grâce est intimement liée à sa doctrine sur le péché. Comme les écrivains sacrés, il a coutume d'envisager l'homme tel qu il est maintenant, dans l'état de nature déchue, exilé de cette bienheureuse « Sion, où l'on vit sans convoitise, sans douleur, sans crainte, sans péché. » *In ps. CXXXVI*, 5, col. 779. L'origine de cette déchéance est dans le péché du premier père, qui s'étend à tous ses descendants : *In unius Adæ errore omne hominum genus aberravit. In Matth.*, XVIII, 6, col. 1020. En s'avouant conçu dans l'iniquité, le prophète royal associe manifestement à sa propre naissance l'idée de péché : *Scit sub peccati origine... se esse natum. In ps.CXVIII*, litt. XXII, 6, col. 641. De là cette loi d'infirmité et de péché qui demeure en nous, même après le baptême : *manente in nobis etiam secundum apostolum et origine et lege peccati. In ps. LVIII*, 4; *CXVIII*, litt. XV, col. 375, 601 sq. Concupiscence pour le corps, ignorance pour l'âme, tels en sont les effets généraux qui, sans être eux-mêmes péché proprement dit, nous portent cependant au péché, *In Matth.*, IX, 23, col. 976; *In ps. CXVIII*, litt. I, 8, col. 507 : *ipsa illa vitiorum nostrorum incentiva*; litt. IV, 8, col. 530 : *qua* (*tentatione*) *tanquam per viam ad peccatum itur.* Aussi ni la bonté parfaite, qui fut l'apanage du premier homme en son état premier, ni la pleine observation des commandements ne se rencontrent maintenant en personne ici-bas. *In ps. LII*, 11; *CXVIII*, litt. III, 6, col. 329, 520.

A cette infirmité de notre nature déchue se rattache le rôle médicinal de la grâce. Sans employer le mot, Hilaire suppose la chose, quand il proclame la nécessité de la prière et du secours divin qu'elle implore pour surmonter les tentations qui viennent de la chair, du monde et du démon, ou, d'une façon générale, pour accomplir, et même connaître nos devoirs. *In ps. LXIII*, 6; *CXVIII*, litt. I, 12; litt. X, 17, 18; litt. XV, 6; *CXXXVIII*, 15, col. 409, 509, 569, 601 sq., 790. Il n'affirme pas en termes moins illimités ni moins nets le rapport de dépendance intime et absolue que l'homme conserve en tout vis-à-vis de Dieu : *si non in omnibus opus est Dei misericordia, etiam omnia nobis tanquam ex nostro sint vindicemus, In ps. CXXIII*, 2, col. 675. Affirmation qui semble dépasser déjà l'idée d'un secours purement médicinal; en tout cas, c'est une grâce d'une vertu supérieure, élevant les facultés ou sanctifiant l'âme, que l'évêque de Poitiers suppose en maint endroit, par exemple, quand il considère le secours divin comme nécessaire à l'intelligence et à la volonté en vue des actes que les adultes doivent produire pour mériter la vie éternelle. *In ps. CXVIII*, litt. I, 12-15; litt. X, 15, col. 509 sq., 569 sq.; ou, quand il montre Dieu convertissant miséricordieusement le pécheur « et lui rendant le principe de nouveaux biens », *In ps. CXXV*, 8, col. 689; ou, quand il associe à l'idée de la justification et du baptême celle de régénération ou de rénovation intérieure, de robe nuptiale, de temple divin orné de sainteté, *In Matth.*, IX, 24, col. 976 : *cum ergo innovamur baptismi lavacro*; XXII, 7, col. 1044 : *vestitus autem nuptialis est gloria Spiritus Sancti; In ps. LXIV*, 6, col. 416 : *ornandum hoc Dei templum est sanctitate atque justitia; CXVIII*, litt. III, 16, col. 525 : *regenerationis gratiam.*

Hilaire n'affirme pas seulement la nécessité de la grâce, il en affirme aussi la gratuité, par opposition aux œuvres de la loi et de la nature : *Si justitia fuisset ex lege, venia per gratiam necessaria non fuisset. In Matth.*, IX, 2, col. 963. Le salut nous vient de la miséricorde divine; gratuit pour tous est le don de la foi, gratuit le don de la justification et de la rémission des péchés : *Salus nostra ex misericordia Dei est; gratuitam gratiam Deus omnibus ex fidei justificatione donavit; dono gratiæ, vitæ anterioris crimina omittuntur. In ps. CXVIII*, litt. VI, 2, col. 543; *In Matth.*, XX, 7; XXI, 6, col. 543, 1030, 1043. La foi est essentiellement à la base de la justification : *fides enim sola justificat. In Matth.*, VIII, 6, col. 961. Elle est également à la base de tout acte méritoire, en sorte que, sans elle, rien ne peut avoir de valeur pour le salut. *In ps. XIV*, 8; *LXIV*, 3; *CXXXVI*, 12, col. 304, 414, 783. Si grande même, au jugement du saint docteur, est l'excellence de la foi (considérée sans doute comme vertu) que jamais elle ne cessera, pas plus que l'espérance, à plus forte raison, la charité. *Fragm. hist.*, I, 1, col. 627. Néanmoins la foi seule ne suffit point, ni la prière seule, *In ps. CXVIII*, prolog., 4; *CXXXIII*, 5, col. 502, 751 sq.; à l'une et à l'autre, il faut joindre les bonnes œuvres, comme un aliment qui entretient la vie de l'âme : *habemus hic cibum spiritualem, animam nostram in vitam alentem, bona scilicet opera. In ps. CXXVIII*, 6, col. 706. Il y a même une certaine connexion entre la pratique des bonnes œuvres et la connaissance de la doctrine : *nisi fidelium operum usus præcesserit, doctrinæ cognitio non apprehendetur. In ps. CXVIII*, litt. II, 10, col. 516. Appuyées sur la grâce et la foi du Christ, les bonnes œuvres deviennent méritoires et, sous les conditions requises, donnent droit à la récompense promise : *nos vero salutem tanquam debitum postulamus; pactum denarium tanquam debitum postulat. In ps. CXVIII*, litt. XIX, 3; *CXXX*, 11, col. 626, 725. Hilaire semble même concevoir l'élection des hommes à la gloire comme dépendante des mérites prévus : *Non res indiscreti judicii electio est, sed ex meriti delectu facta discretio est. In ps. LXIV*, 5, col. 415.

Don de la bienveillance divine, la grâce n'en est pas moins destinée à tous par celui qui est venu ici-bas pour tous et qui, ayant soin du genre humain, n'a pas cessé d'appeler, en tous temps, tous les hommes à l'observation de la loi. *In Matth.*, IX, 2; XX, 5, col. 962, 1029. La voie du salut est ouverte à tous : *omnibus enim patet aditus ad salutem. De mysteriis*, 14, édit. Gamurrini, p. 15. De lui-même, Dieu ne repousse ni ne rejette personne; seules notre résistance et notre négligence peuvent mettre obstacle à ses dons. Adam, repentant, a été pardonné et glorifié dans le Christ. *In ps. CXVIII*, litt. II, 3; *CXIX*, 4, col. 512, 468. L'existence du libre arbitre ressort manifestement de toute cette doctrine. Hilaire accentue fortement cette vérité, qu'il s'agisse d'Adam déchu et de ses descendants. *In ps. II*, 16; *CXVIII*, litt. XXII, 4, col. 270, 641. Aussi l'homme qui pèche est-il toujours responsable et inexcusable. *In ps. CXL*, 6, 10, col. 827, 830. Si Dieu connaît d'avance l'usage que nous ferons de notre liberté, ceci témoigne de la perfection de sa science, et non pas d'une loi de nécessité qui s'imposerait au pécheur et le porterait irrésistiblement au mal : *ipso potius hoc sciente, quam aliquo ad necessitatem genito naturamque peccati. In ps. LVII*, 3, col. 269.

Cette vive préoccupation de sauvegarder le mérite et la liberté n'aurait-elle pas mené trop loin le docteur gaulois? L'accusation a été formulée, même par des catholiques, comme dom Ceillier, *op. cit.*, t. IV, p. 72 : « On trouve sur cette matière plusieurs propositions, en différents endroits de ses ouvrages, qui font de la peine et qui ne paraissent pas s'accorder avec la doctrine de saint Augustin, qui est celle de l'Église. » Abstraction faite des propositions qui, lues dans le contexte, sont irrépréhensibles, et d'autres qui ne peuvent être sérieusement incriminées que sous l'influence de préjugés d'école, celles-là méritent d'être signalées, où le commencement de l'acte salutaire et la volonté de croire paraissent réservés à l'homme, la part de Dieu venant après : *Est*

ergo a nobis cum oramus, exordium, ut munus ab eo sit... Est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est. Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit; Deus incipienti incrementum dabit... Divinæ misericordiæ est, ut volentes adjuvet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat; ex nobis autem initium est, ut ille perficiat, In ps. CXVIII, litt. v, 12; litt. xiv, 20; litt. xv, 10, col. 538 sq., 598, 610. Ces phrases ne rendent-elles pas un son semi-pélagien ? Elles le rendraient si, en affirmant que le commencement de l'acte salutaire ou la volonté de croire vient de nous, le saint docteur entendait parler d'une volonté ou d'une action indépendante de toute grâce, même prévenante. Mais sa doctrine générale ne permet pas de faire cette supposition, et il suffit d'ailleurs de considérer attentivement le contexte de ces phrases, qui visent une objection fataliste, païenne ou manichéenne, pour se rendre compte qu'Hilaire songe uniquement à sauvegarder le caractère de liberté et, dans un certain sens, d'initiative personnelle qui revient à l'homme dans l'acte de foi, comme dans la prière et toute autre action méritoire. C'est dans le même sens que, parlant ailleurs de la bienheureuse éternité, inaccessible pourtant, d'après sa propre doctrine, aux mérites de la loi et de la nature, il dit : *De nostro igitur est beata illa æternitas promerenda, præstandumque est aliquid ex proprio ut bonum velimus, malum omne vitemus, totoque affectu præceptis cælestibus obtemperemus. In Matth.*, vi, 5, col. 953. C'est dans le même sens encore que, parlant de ceux qui devaient croire au Fils, le saint évêque n'admet pas qu'ils aient reçu de celui-ci la *volonté*, entendant manifestement par là une volonté de croire qui serait comme implantée de toute pièce en eux, ne laissant pas de place à ce que l'idée même de mérite suppose d'initiative personnelle : *quæ (voluntas), si data esset, non haberet fides præmium, cum fidem nobis necessitas affixæ voluntatis inferret. De Trinitate*, VIII, 12, col. 244. Voir Coustant, *Præf. gen.*, § 9, n. 261-262, col. 123 sq.; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, t. v, diss. XXII, p. 372.

VI. SACREMENTS, ÉGLISE. — L'œuvre de la sanctification des âmes s'opère par les sacrements de l'Église : *sanctificatas sacramentis Ecclesiæ animas. In ps. CXXXI*, 23, col. 741. Hilaire n'explique pas, il est vrai, ce qu'il entend ici par ce terme de *sacrements*; mais nous rencontrons dans ses écrits plusieurs des rites caractéristiques de la vie chrétienne, auxquels ce terme s'applique depuis longtemps dans un sens spécial et réservé.

1° *Baptême.* — A la base de l'édifice, comme « premier degré dans la voie du salut », vient le « sacrement du baptême, de la nouvelle naissance, de la régénération », où, grâce à la vertu de la parole, Matth., xxvii, 19, et de l'eau que le Sauveur a consacrée par son propre baptême, nous sommes lavés de nos péchés, héréditaires ou personnels, dépouillés du vieil homme, renouvelés en Jésus-Christ et faits enfants adoptifs de Dieu. *Instructio psalm,*. ii; *In ps. LXIII*, 7, 11; *LXV*, 1, col. 239, 410, 412, 428 ; *In Matth.*, ix, 24, col. 976; *De Trinitate*, VI, 44; *De syn.*, 85, col. 193, 538. Un est le baptême, comme est une la foi du Christ, sans laquelle il n'y a ni régénération, ni baptême. *Ad Constant.*, ii, 6, col. 567. Cependant le baptême d'eau ne nous élève pas à un tel degré de pureté, qu'il n'y ait plus lieu à des compléments ou perfectionnements ultérieurs, soit par la descente du Saint-Esprit, soit par l'épreuve du feu après la mort, soit par la mort elle-même ou par le martyre sanglant. *In ps. CXVIII*, litt. iii, 5, col. 519.

2° *Confirmation.* — Que peut signifier, dans ce dernier texte, cette descente du Saint-Esprit jointe à une sanctification qui perfectionne l'œuvre du baptême ? La réponse parait donnée par Hilaire dans son commentaire sur saint Matthieu, alors que, traitant du baptême de Notre-Seigneur sur les bords du Jourdain, il montre dans la descente visible de l'Esprit sous forme de colombe le symbole visible de ce qui s'opère en ceux qui reçoivent le baptême chrétien : *ut ex eis quæ consummabantur in Christo, cognosceremus, post aquæ lavacrum, et de cælestibus portis Sanctum in nos Spiritum involare, et cælestis nos unctione perfundi. In Matth.*, ii, 6, col. 927. Or, dans le même commentaire, iv, 27, col. 927, cette descente du Saint-Esprit, qui vient après le baptême, se trouve comprise avec le baptême lui-même sous le terme de sacrement, mais employé au pluriel : *in baptismi et Spiritus sacramentis.* Les deux choses équivalent pour le chrétien à ce que furent pour les apôtres le baptême d'eau et la descente du Saint-Esprit, au jour de la Pentecôte, sous forme de langues de feu : *sacramento aquæ ignisque perfecti. In Matth.*, ii, 10, col. 934 sq. Le « sacrement de l'Esprit » revient donc, en substance, à notre sacrement de confirmation. Peut-être y aurait-il encore une allusion au même rite dans ces lignes, écrites à propos de l'imposition des mains faite par Jésus sur la tête des enfants : *Munus enim et donum Spiritus Sancti per impositionem manus et precationem, cessante legis opere, erat gentibus largiendum. In Matth.*, xix, 3, col. 1024. Voir Coustant, notes sur ces divers passages.

3° *Eucharistie.* — Nombreux sont les passages où l'évêque de Poitiers mentionne la sainte eucharistie : *sacramentum sancti cibi, sacramentum potus cælestis, In Matth.*, ix, 3, col. 963; *sacramentum communicatæ carnis et sanguinis, De Trinitate*, VIII, 15, col. 247; *divinæ communionis sacramentum. In ps. LXVIII*, 17, col. 480. Parlant de saintes hosties profanées par des hérétiques, il lance cette exclamation indignée : *In ipsum Christum manus missæ! Contra Constant.*, II, col. 585. Quand Notre-Seigneur consacra son corps et son sang, Judas avait quitté le cénacle, indigne qu'il était de participer au divin mystère. *In Matth.*, xxx, 2, col. 1065. Déjà nettes en elles-mêmes, ces expressions tirent une portée plus grande encore du célèbre passage, *De Trinitate*, VIII, 13-17, col. 245 sq., où, voulant établir que l'union des fidèles entre eux n'est pas une simple union morale ou des volontés, mais qu'elle repose sur un fondement réel et physique, le docteur gaulois fait appel au corps et au sang de Jésus-Christ, envisagé comme lien ou principe d'unité entre les fidèles : *Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostræ jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suæ ad naturam æternitatis sub sacramento nobis communicandæ carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est.* Rappelant ensuite les paroles du Sauveur, Joa., vi, 56 sq. : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui », il conclut : *De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione, et fide nostra vere caro est, et vere sanguis est. Et hæc accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit. Anne hoc veritas non est ?* Affirmations vigoureuses, dont les champions de la vérité catholique ont su tirer parti contre les ennemis de la présence réelle; par exemple, au xiie siècle, contre Bérenger, Guitmond, archevêque d'Aversa, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. III, *P. L.*, t. cxlix, col. 1474 sq.; au xvie et au xviie siècle, contre les novateurs, les cardinaux Bellarmin, *De sacramento eucharistiæ*, l. II, c. xii, et Du Perron,

Traité du saint sacrement de l'eucharistie, l. II, c. XI, Paris, 1622, p. 263 sq.

A la nature de l'eucharistie répond le merveilleux effet, qui est lui propre, de nous préparer à l'union parfaite avec Dieu au ciel, en nous faisant vivre dès ici-bas d'une vie divine, dont Jésus-Christ lui-même est directement le principe : *cibus, in quo ad Dei consortium præparamur per communionem sancti corporis; cujus hæc virtus est, ut ipse vivens eos qui se accipiant vivificet. In ps.* LXIV, 14; CXXVII, 10, col. 421, 709. Aussi rien ne s'oppose à ce qu'Hilaire soit réellement l'auteur d'une phrase relative à la communion quotidienne, qui lui est attribuée par les Pères du VI[e] concile de Tolède, c. x, *P. L.*, t. x, col. 725 : *Quid enim tam vult Deus, ut quotidie Christus habitet in nobis, qui est panis vitæ et panis e cælo? et quia quotidiana oratio est, quotidie quoque ut detur, oratur.*

Sacrement, l'eucharistie est aussi sacrifice. Les documents historiques conservés dans l'*Opus historicum* nous montrent rapprochées et associées les idées d'autel et de sacrifice, de prêtres consacrant et portant suspendu au cou le corps du Seigneur, et ce saint corps désigné lui-même, par métonymie, sous l'appellation de sacrifice : *disturbati altaris in ipso sacrificiorum tempore; consecratum Domini corpus ad sacerdotum colla suspensum; sacrifium a sanctis et integris sacerdotibus confectum. Fragm.*, II, 66; III, 9, col. 643, 665. Dans ses propres écrits, Hilaire associe également les idées de prêtre et d'autel : *protraxerunt de altario sacerdotes, Contra Constant.*, II, col. 589; il parle de la table des sacrifices, d'après saint Paul, I Cor., x, 21, du sacrifice d'action de grâces et de louange qui a remplacé l'oblation sanglante des anciennes victimes, et de l'immolation, dans la nouvelle loi, de l'Agneau au sang rédempteur. *In ps.* LXIII, 19, 26; CXVIII, litt. XVIII, 8, col. 482, 486, 624. Enfin, à propos des paroles prophétiques de Jacob, Gen., XXVII, 27 : *Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni quem benedixit Deus*, il remarque que les biens spirituels dont nous jouissons maintenant, en particulier le grand sacrement de l'unité et de l'espérance chrétienne, ont été jadis manifestés à l'aide de noms empruntés à des choses corporelles et communes, puis il ajoute ces mots qui semblent une allusion à quelque reste de la discipline du secret : *quod scientes intelligent, In ps.* CXXI, 12, col. 666; à rapprocher d'une allusion au néophyte dont l'instruction spirituelle n'est pas encore achevée : *nondum tamen formatæ fidei, nondum doctrinis spiritualibus eruditum. In ps.* LXIII, 7, col. 410.

4° *Autres sacrements.* — Ils ne sont pas mentionnés dans les écrits de l'évêque de Poitiers sous la dénomination de sacrements; mais, pour plusieurs, les éléments essentiels s'y trouvent implicitement.

1. *Pénitence.* — Ainsi en est-il pour la pénitence; car le pouvoir de lier et de délier, donné aux apôtres, Matth., XVIII, 18, est entendu du pouvoir de remettre et de retenir les péchés, de telle sorte qu'en cas de rémission, il y ait sentence de pardon ratifiée au ciel : *ut quos in terris ligaverint, id est, peccatorum nodis innexos reliquerint, et quos solverint, confessione videlicet veniæ receperint in salutem, hi apostolicæ sententiæ in cælis quoque aut soluti sint aut ligati. In Matth.*, XVIII, 8, col. 1021. La confession des péchés apparaît fréquemment dans le commentaire sur les Psaumes, comme moyen d'obtenir le pardon : *confitendum est crimen, ut obtineatur et venia; ubi peccati confessio est, ibi et justificatio a Deo est, In ps.* CXVIII, litt. III, 19; CXXV, 10, col. 526, 690; mais la généralité du mot et parfois le contexte même ne permettent pas de songer à la confession sacramentelle; tout au plus pourrait-il y avoir une allusion voilée à la pratique chrétienne dans des textes comme celui-ci : *Nihil occultum, nihil clausum, nihil obligatum sub Dei confessione in corde retinendum est. In ps.* LXI, 6, col. 398.

2. *Ordre.* — Saint Hilaire enseigne le pouvoir d'ordre conféré aux apôtres et aux prêtres du Nouveau Testament : pouvoir de consacrer et d'administrer le pain céleste, *In Matth.*, XIV, 10, col. 1000; pouvoir de poser, comme seuls ministres légitimes, l'acte au sacrifice, *sacrificii opus sine presbytero esse non potuit, Fragm.*, II, 16, col. 643; d'une façon plus générale, pouvoir d'exercer le ministère divin de la justification. *In ps.* CXXXVIII, 34, col. 810. Ce pouvoir se transmet par une ordination en règle, réservée à l'évêque et accompagnée d'une effusion de l'Esprit-Saint, *De syn.*, 91, col. 544 : *ordinati enim ab his sumus; Contra Constant.*, 27, col. 602 : *a quo sacerdotium sumpsit; In ps.* LXVII, 12, col. 451; *Sanctoque Spiritu irrigati.* Autant d'allusions au rite sacramentel, sans que ce rite soit jamais décrit ni même énoncé d'une façon déterminée.

3. *Mariage.* — Il n'est question du mariage qu'incidemment. Avec saint Paul, Hilaire y voit un état bon et licite, quoique inférieur en mérite à l'état de virginité et de sainte viduité. *In ps.* CXVIII, litt. XIV, 4; CXXVII, 7, *felix illa et beata virginitas*; CXXXI, 24, *quanta viduarum dignitas...*, col. 596, 707, 742. Dans le commentaire sur saint Matthieu, les paroles de Notre-Seigneur, rapportées par cet évangéliste, v, 32 : *Qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœchari*, sont interprétées en ces termes : *nullam aliam causam desinendi a conjugio præscribens, quam quæ virum prostitutæ uxoris societate pollueret. In Matth.*, v, 22, col. 940. Est-ce à dire que, dans ce cas, la dissolution du mariage est absolue, y compris le lien même? Beaucoup ont entendu en ce sens l'assertion du saint docteur, mais en dépassant, semble-t-il, la portée certaine des termes employés, *desinendi a conjugio*; il peut s'agir, non pas de l'union considérée en droit ou du lien, mais de l'union considérée en fait, et cessant sans préjudice du lien, par la séparation complète et perpétuelle des conjoints. Coustant, note sur ce passage; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, t. IV, p. 138.

5° *Église.* — Au-dessus des sacrements, dont elle est la dépositaire et la dispensatrice, apparaît l'Église, société des fidèles intimement unis, *concordem fidelium cœtum, In ps.* CXXXI, 23, col. 741, « fondée par Notre-Seigneur et affermie par les apôtres. » *De Trinitate*, VII, 4, col. 202. Héritière des noms qui convenaient à l'antique Sion, « mont du Seigneur, maison du Seigneur, sainte cité du grand roi », etc., l'Église se caractérise mieux encore, pour l'évêque de Poitiers, par ses rapports au Christ, dont elle est l'épouse, la bouche et surtout le corps mystique. *In ps.* CXXVII, 8; CXXVIII, 9, 29, col. 708, 715, 807. A ces rapports elle doit cette infaillibilité dans la foi, que l'auteur du *De Trinitate* invoque si souvent contre les hérétiques, avec autant d'assurance que de fierté : *evangelica atque apostolica Ecclesiæ fides nescit, pia Ecclesiæ fides damnat, De Trinitate*, VI, 9, 10, col. 163 sq.; de même, cette assistance continuelle contre les tempêtes qui l'assaillent, comme jadis la barque montée par le Sauveur. *In Matth.*, VII, 9; XIV, 13 sq., col. 957, 1001 sq. Singulier spectacle, celui de cette Église dont le propre est de vaincre quand on la frappe, de briller davantage quand on l'attaque, de progresser quand on l'abandonne! *De Trinitate*, VII, 4, col. 202.

L'Église est une, *una omnium*; une comme corps du Christ et une dans sa foi. *De Trinitate*, VII, 4, col. 202; *In ps.* CXXI, 5, col. 662. Ceux qui se séparent d'elle ou qu'elle retranche de sa communion deviennent par le fait même étrangers au Christ et tombent sous l'empire du démon. *In ps.* CXVIII, litt. XVI, 5, col. 607

Nulle intelligence vraie de la parole divine en dehors d'elle ; nulle voie pour aller au ciel qui ne doive passer par ce mont de Dieu; point de repos en dehors de cette arche. *In Matth.*, XIII, 1, col. 993; *In ps. CXLVI*, 4; *CXLVI*, 12, col. 301, 874. D'ailleurs, si l'Église est une en elle-même, elle n'en est pas moins, par destination, universelle; tous les hommes sont appelés à en faire partie, et ses progrès dans le monde sont admirables, bien que tous ne répondent pas à l'appel. *In Matth.*, VII, 10, col. 958; *In ps. LXVII*, 20, col. 457. Elle contient, du reste, des membres d'inégale valeur, justes et pécheurs, purs et impurs. *In ps. I*, 4; *LII*, 13; *In Matth.*, XXXIII, 8, col. 252, 331 sq., 1075.

Une et catholique, l'Église est encore essentiellement hiérarchique. Comme l'antique synagogue, elle comprend des prêtres et des ministres sacrés, puis le reste du peuple, *cui non sacerdotii, neque ministerii, sed timoris officium est. In ps. CXXXIV*, 27, col. 766 sq. Hilaire nomme expressément les évêques, les prêtres et les diacres, en ajoutant les clercs, sans préciser davantage : *cum raperent episcopos, presbyteros et diaconos, et omnes clericos in exsilium mitterent. Fragm.*, II, 11, col. 640. Les évêques sont les princes du peuple chrétien. *In Matth.*, XXVIII, 1, col. 1058. Ils sont les yeux de l'Église, comme les apôtres dont ils ont recueilli la succession. *In ps. CXXXVIII*, 34, col. 810. Pour comprendre quelle haute idée le saint docteur avait de sa charge et des devoirs qui s'y attachent, il suffit de lire la description de l'évêque, d'après saint Paul. *De Trinitate*, VII, 1, col. 236. Notable est le témoignage qu'il rend à la foi et à la primauté de saint Pierre : *primus credidit, et apostolatus est princeps. In Matth.*, VI, 6, col. 956. Mais c'est surtout la profession de foi en la divinité de Jésus-Christ, émise par l'apôtre auprès de Césarée, et la magnifique réplique du Sauveur qui provoquent l'admiration d'Hilaire : *O in nuncupatione novi nominis felix Ecclesiæ fundamentum, dignaque ædificationis illius petra, quæ infernas leges et omnia mortis claustra dissolverent ! O beatus cæli janitor, cujus arbitrio claves æterni aditus traduntur, cujus terrestre judicium præjudicata auctoritas sit in cælo : ut quæ in terris aut ligata sint aut soluta, statuti ejusdem conditionem obtineant et in cælo ! In Matth.*, XVI, 7, col. 1010. Cf. *De Trinitate*, VI, 20, 36, 38, col. 172, 1861; *In ps. CXXXI*, 4, col. 730. Mais Pierre n'aurait-il pas, en reniant son Maître, perdu ces prérogatives ? Dans son premier ouvrage, l'évêque de Poitiers semble presque excuser la faute : *et vere prope jam sine piaculo hominem negabat, quem Dei filium primus cognoverat, In Matth.*, XXXII, 4, col. 1071; mais dans le commentaire sur les Psaumes, il y va plus franchement et se contente de dire que Notre-Seigneur pardonna simplement une faiblesse immédiatement pleurée : *et neganti quidem claves tamen regni cælorum non ademit. In ps. LII*, 12, col. 330.

La croyance à la communion des saints se manifeste dans les écrits d'Hilaire : d'une façon générale, par la dénomination d'Église appliquée à la société des fidèles ici-bas et au ciel, *Ecclesia vel quæ nunc est, vel quæ erit sanctorum, In ps. CXXXII*, 6, col. 748; plus particulièrement, par la vénération rendue aux reliques des saints et au sang des martyrs, dont la vertu était souvent attestée par des faits miraculeux. *Contra Constant.*, II, col. 584. Quelques articles du symbole primitif se dégagent d'allusions aux points de foi que les adultes devaient professer avant de recevoir le baptême : *prius confitentur credere se in Dei Filio et in passione ac resurrectione ejus; et renascens non confessus es ex Maria Filium Dei natum? In Matth.*, XV, 8, col. 1006 ; *De Trinitate*, IX, 51, col. 322. Voir dom Ceillier, *op. cit.*, p. 78 sq., pour quelques autres usages des temps primitifs.

VII. ESCHATOLOGIE. — La doctrine de saint Hilaire sur les fins dernières est, dans son ensemble, scripturaire. Elle présente cependant sur plusieurs points ce que dom Coustant appelle, *Præf. gen.*, § 5, col. 87, des manières de parler spéciales, *singulares locutiones*, qui ont donné lieu à des attaques et demandent quelques explications.

1° *Mort.* — La mort, décrétée par Dieu contre notre premier père en cas de désobéissance, vient par le fait même de la loi du péché, *ex lege peccati consequitur*, et revêt pour tous les descendants d'Adam un caractère pénal, *nobis pœnalis demutatio est. In ps. LXI*, 18; *LXII*, 6; *CXXXI*, 9, col. 318 sq., 404, 734. Quelques-uns, comme Hénoch, Élie, Moïse, Jean l'Évangéliste, ont-ils échappé, provisoirement du moins, à l'application de la loi commune ? Pure question de fait, que le saint docteur ne touche qu'en passant et d'une façon peu ferme, en rapportant les opinions courantes. *In Matth.*, XX, 10, col. 1032 ; *De Trinitate*, VI, 39, col. 189. Personnellement, il ne semble pas douter de la mort de Moïse, comme le montre dom Coustant, *In Matth.*, *loc. cit.*, note *d* ; pour saint Jean, il se contente de rapporter ce qui est dit dans l'Évangile, Joa., XXI, 22, 23, sans se prononcer nettement pour l'une ou l'autre des deux interprétations concevables : *sic usque ad adventum Domini manens, et sub sacramento divinæ voluntatis relictus et deputatus, dum non neque non mori dicitur et manere. De Trinitate*, *loc. cit.* Quoi qu'il en soit de ce point secondaire, Hilaire enseigne catégoriquement que le temps de l'épreuve, et par conséquent du mérite et du démérite, cesse avec la mort : *tunc enim ex merito præteritæ voluntatis lex jam constituta aut quietis aut pœnæ excedentium ex corpore suscipit voluntatem. In ps. LI*, 23. Cf. *LIV*, 10; *CXLII*, 8, 9, col. 323, 343, 840. Cette loi établie, dont l'alternative est le repos ou la peine, trouve son application aussitôt après la mort, comme on le voit par la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche, placés immédiatement l'un dans le séjour des bienheureux et le sein d'Abraham, l'autre dans le lieu des supplices : *quorum unum angeli in sedibus beatorum et in Abrahæ sinu locaverunt, alium statim pœnæ regio suscepit. In ps. II*, 48; cf. *CXXII*, 11, col. 290, 673. Pour les damnés, c'est la peine du feu subie dès lors : *absorbet ignis etiam antequam resurgant. In ps. LVII*, 5, col. 371.

2° *Vision béatifique.* — La vision immédiate de Dieu est, d'après saint Hilaire, la grande récompense et la suprême perfection des élus. *In Matth.*, IV, 7, col. 933; *In ps. CXVIII*, litt. VIII, 7; *CXXI*, 1, col. 554, 661. Mais les âmes des justes jouissent-elles de cette vision dès qu'elles entrent au ciel ? La réponse affirmative semble une conclusion légitime; car le saint docteur promet au bon larron, avec l'entrée au paradis, la possession de la pleine béatitude, *et consummatæ beatitudinis delicias promittens. De Trinitate*, IX, 34, col. 370. Il affirme que les âmes bienheureuses, étant dans le Christ, se reposent par le fait même en Dieu, *ergo hi qui in Christo erunt, erunt in Dei requie*, et que « la face de Dieu, c'est-à-dire le Christ, image du Dieu invisible, leur est intimement présente, *unicuique sancto aderit.* » *In ps. XCI*, 9 ; *CLXII*, 9, col. 499, 840. Deux sortes de textes peuvent faire obstacle : d'abord, ceux où la vision de Dieu semble rattachée à l'avènement glorieux du Christ ou au jugement dernier : *cum judicii die aderit, cum visibilis nobis in gloria paternæ majestatis assistet, tunc nos faciei suæ lumine illuminabit. In ps. CXVIII*, litt. XVII, 12, col. 619; *tradet autem Deo Patri regnum, et tunc quos regnum Deo tradiderit, Deum videbunt. De Trinitate*, XI, 39, col. 424. A ces textes s'en ajoutent d'autres, où les fidèles sont présentés comme mis en réserve sous la garde du Seigneur et placés provisoi-

rement dans le sein d'Abraham : *tempus vero mortis habet interim unumquemque suis legibus, dum ad judicium unumquemque aut Abraham reservat, aut pœna; per custodiam Domini fideles omnes reservabuntur, in sinu scilicet interim Abrahæ collocati. In ps. II*, 48; *CXX*, 16, col. 290, 660. Mais ces textes s'opposent-ils réellement à la jouissance immédiate de la vision intuitive? Parfois il est question des justes morts avant la venue de Notre-Seigneur, alors que l'entrée du ciel restait fermée aux enfants d'Adam; ainsi en est-il probablement dans le texte objecté du Ps. CXX; cf. *CXVIII*, litt. XI, 3; *CXXXVIII*, 22, col. 572 sq., 804. Le « sein d'Abraham » est une expression biblique dont le sens est large et varie nécessairement, suivant qu'on considère l'état des âmes avant ou après l'ascension du Sauveur. L'idée de *réserve*, appliquée aux âmes bienheureuses, s'explique aisément eu égard au jugement dernier, qui suppose la résurrection des corps et qui seul, par conséquent, amènera pour l'homme tout entier, corps et âme, l'état définitif de glorification, et peut, dans le même sens, s'appeler le jour où se fera l'éternelle rétribution de la béatitude ou du châtiment : *judicii enim dies vel beatitudinis retributio est æterna, vel pœnæ. In ps. II*, 48, col. 290. Aussi, dans la première série des textes objectés, ce n'est pas précisément de la vision de Dieu prise en elle-même qu'il s'agit, mais de la vision de Notre-Seigneur apparaissant dans son humanité glorieuse aux hommes ressuscités ou de la vision de Dieu consommée en tous ceux qui doivent en jouir pendant l'éternité. Coustant, *Præf. gen.*, n. 210-218, col. 101 sq.; Muratori, *De paradiso, regnique cælestis gloria non exspectata corporum resurrectione*, Vérone, 1738, c. XI, p. 98 sq.; XII, p. 107 sq.

3° *Résurrection.* — Toute cette doctrine contient évidemment celle de l'universelle résurrection des corps, fondée sur l'universelle rédemption : *cum omnis caro redempta sit in Christo ut resurgat. In ps. LV*, 7, col. 360. Résurrection très différente pour les justes et pour les pécheurs, comme l'enseigne saint Paul, I Cor., XV, 51 sq. : glorieuse pour les premiers, humiliante et douloureuse pour les autres, *adeo ut confundantur; resumpto ad pœnas corpore puniendos. In ps. LII*, 16 sq.; *LV*, 9, col. 334, 361. Il y aura restauration des mêmes corps qui auront préexisté : *confracta reparabit, non ex alia aliqua, sed ex veteri atque ipsa originis suæ materia. In ps. II*, 41; cf. *LV*, 12, col. 285 sq., 362. Quelle difficulté en cette restauration pour celui qui, au début, a pu former entièrement ces mêmes corps? *In Matth.*, X, 20, col. 974; *In ps. LXIII*, 9; *CXXII*, 5, col. 411, 670. Les corps ressuscités auront la stature de l'homme parfait; mais demander quels en seront la forme et le sexe, ou grâce à quels aliments ils demeureront éternels, c'est poser des questions non seulement oiseuses, mais injurieuses envers Dieu, dont la providence et la puissance sont également sans bornes. *In Matth.*, V, 8-10; XXIII, 3-4, col. 946 sq., 1045.

4° *Dernier avènement et jugement.* — Après la résurrection des corps, auront lieu le second avènement du Christ et le jugement dernier, l'un et l'autre rappelés ou décrits par l'évêque de Poitiers d'après les données évangéliques. *In Matth.*, XXVI, 1, col. 1056; *De Trinitate*, III, 16, col. 85; *In ps. CXVIII*, litt. XVII, 12, col. 619. Deux questions s'y rattachent, qui sont loin de présenter chez le docteur gaulois toute la netteté désirable. La première concerne ceux qui seront jugés. En plusieurs endroits, les hommes apparaissent partagés en deux groupes : d'un côté, les croyants et les incroyants, les fidèles et les infidèles, les pieux et les impies, en entendant par là ceux qui sont tels purement ou simplement; de l'autre, ceux qui tiennent le milieu, où la foi et l'infidélité, la piété et l'impiété s'entremêlent : *qui medii sint, ex utroque admixti, neutri tamen proprie.* Hilaire semble affirmer que ces derniers seuls auront à subir un jugement : *in eos ergo judicium est, quod jam et in incredulis actum est, et in credentes non necessarium est; intelligitur in eos reliquum esse judicium, qui pro gestorum qualitate inter peccata fidemque sint judicandi. In ps. I*, 16-17; *LVII*, 7, col. 259 sq., 373. Si, dans ces textes, il fallait entendre le jugement dans le sens ordinaire du mot, il s'ensuivrait que les justes et les impies seraient soustraits à tout jugement, soit particulier, soit universel, car les raisons alléguées ne valent pas moins contre l'un que contre l'autre; nous serions en face d'une erreur grave, attribuée de fait à l'évêque de Poitiers, comme l'indique dom Coustant, n. 220, col. 106. Mais cette supposition introduit dans sa doctrine une réelle incohérence, puisqu'il enseigne formellement, à plusieurs reprises, que tous comparaîtront devant le tribunal du Christ et seront jugés par lui : *cum omnis caro redempta in Christo sit, et omnem assistere ante tribunal ejus nece se sit; judicaturus ipse de omnibus. In ps. LVI*, 7, col. 630; *De Trinitate*, VI, 3, col. 159.

La conciliation est à chercher là où dom Coustant la place, n. 226, col. 108 sq., à savoir dans le sens spécial qu'Hilaire attache au mot et à l'idée de jugement, en partant du verset 5 du Ps. I, qu'il explique en ce passage : *Propterea non resurgent impii in judicium*, et en s'inspirant aussi de Joa., III, 18, qu'il cite, n. 15, col. 259 : *Qui credit in me, non judicatur; qui autem non credit, jam judicatus est.* Par *jugement*, il n'entend pas ici une simple sentence, énonçant purement et simplement le salut ou la damnation par l'application d'une loi préexistante et contenant expressément le cas en question; il entend une sentence précédée d'un examen qui porte sur un cas complexe, non contenu expressément dans la loi, où il y a du pour et du contre, et par conséquent sujet à discussion. Voici, en effet, la raison qu'il donne pour exclure le jugement dans le cas des croyants et des incroyants purement et simplement tels : *Quid enim necesse est judi are credentem? judicium enim ex ambiguis rebus existit, et ambiguitate adempta, judicii non desideratur examen : ex quo ne infideles quidem necesse est judicari, quia ambiguitas, quin infideles sint, non resedit*, n. 17, col. 259. Le jugement est déjà porté dans l'Évangile, Joa., III, 18; il s'agit seulement de constater le fait et d'appliquer la sentence. C'est dans le même sens qu'Hilaire dit de Notre-Seigneur, par allusion à Luc., XII, 9 : *Negantes se non jam judicabit utique, sed negabit. De Trinitate*, VI, 3, col. 159. Négation qui sera précisément la sentence de réprobation, le *Nescio vos.* Matth., XXV, 2. Et ceci fait dire au saint docteur que le juste est jugé dès ici-bas, puisque les anges le conduisent dans le sein d'Abraham : *justo tamen jam in terris, quia per angelos in Abrahæ sinum deductus sit, judicato, secundum illud : Qui credit in me, non judicatur, sed transit de morte in vitam; qui autem non credit, jam judicatus est.* Il s'agit évidemment, dans ce dernier cas, du jugement particulier. Coustant, n. 222, col. 107. Mais qu'est le jugement universel, sinon la manifestation et comme une sorte de répétition publique du jugement particulier? Il n'est donc pas nécessaire de supposer avec le même auteur, n. 228, col. 110, que le sort des hommes compris dans le groupe intermédiaire ne sera fixé qu'au second avènement du Sauveur. Cette assertion n'est pas de saint Hilaire; il résulte seulement de ce qui précède que, d'après lui, ces hommes ne seront pas jugés de la même façon que les autres, soit immédiatement après leur mort, soit à la fin du monde.

L'autre question se rapporte à ce que saint Hilaire appelle « le feu du jugement ». Une première fois, il y fait allusion, en s'appuyant sur I Cor., III, 15 : *Multi*

secundum apostolum tanquam per ignem erunt salvi, cum defæcatis et perustis vitiis, ut argentum ignitum, probabiles judicentur. In ps. LIX, 11, col. 389. Il y revient à propos du baptême quand, déniant à ce sacrement la vertu de nous conférer une pureté absolument parfaite, il énumère plusieurs sortes de purifications ultérieures, en particulier celle que le feu du jugement opère, *quæ judicii igne nos decoquet. In ps. CXVIII*, litt. III, 5, col. 519. Plus loin, n. 12, col. 522 sq., il parle encore du jour et du feu du jugement, pour en exciter la crainte : *An cum ex omni otioso verbo rationem simus præstituri, diem judicii concupiscemus, in quo nobis est ille indefessus ignis subeundus* (al. *obeundus*), *in quo subeunda sunt gravia illa expiandæ a peccatis animæ supplicia?* Le saint évêque ajoute, à titre d'argument confirmatif : *Beatæ Mariæ animam gladius pertransibit, ut revelentur multorum cordium cogitationes.* Luc., II, 35. *Si in judicii severitatem capax illa Dei Virgo ventura est, desiderare quis audebit a Deo judicari?*

D'après ce dernier texte, il semble que la Mère de Dieu elle-même n'aurait pas échappé au feu du jugement. Mais de quel jugement et de quel feu s'agit-il ? Le défenseur de saint Hilaire au procès du doctorat résume comme il suit l'explication donnée par dom Coustant, *Præf. gen.*, § 8, col. 211 sq. : « Comme on dit dans la Genèse que Dieu plaça à la porte du paradis un chérubin armé d'un glaive de feu ; en outre, saint Paul ayant dit que les œuvres de tout homme seront éprouvées par le feu : les anciens Pères de l'Église crurent que personne n'entrerait au paradis qu'en passant par ce glaive. Ils enseignèrent en même temps que les saints ne seraient pas atteints par ce feu, dont la violence serait plus ou moins sensible à raison des souillures que chacun devrait expier. Puisque les Pères se croyaient obligés par l'autorité de l'Écriture à reconnaître là une loi générale pour tous les hommes, quel tort a saint Hilaire de n'avoir pas établi une exception en faveur de la Mère de Dieu, et d'avoir cru qu'elle passerait par un feu qui devait tourner à la gloire des saints ? En se servant de cet exemple pour montrer l'immutabilité de la loi, il indique clairement qu'il considère la Mère de Dieu comme la plus sainte et la plus noble des créatures. » *Correspondance de Rome, loc. cit.*, p. 236.

Ces considérations suffisent pour montrer que la doctrine exprimée par l'évêque de Poitiers ne présente rien d'incompatible avec l'honneur de Marie. Mais est-il certain qu'en parlant du glaive qui devait transpercer l'âme de la Vierge, il ait eu réellement en vue le glaive du feu porté par le chérubin gardien de l'entrée du paradis? En rapportant les paroles du vieillard Siméon, il a pu songer à l'interprétation d'Origène, *In Lucam*, homil. XVII, *P. G.*, t. XIII, col. 1845, interprétation d'ailleurs inadmissible, d'après laquelle des légers mouvements de doute auraient traversé l'âme de Marie au temps de la Passion ; on comprendrait mieux alors pourquoi et comment le saint docteur a pu considérer la Vierge comme soumise à la rigueur du jugement divin. Quant au feu du jugement, destiné à purifier les âmes, *expiandæ a peccatis animæ supplicia*, il semble s'identifier avec le feu du purgatoire, mais jouant un double rôle, suivant une conception d'Origène, *In Exod.*, homil. VI, 4 ; *In ps. XXXVI*, 1, *P. G.*, t. XII, col. 354, 1337, qu'Hilaire aurait adoptée en la rattachant à l'enseignement de saint Paul, I Cor., III, 13, 15 : d'abord, *éprouver* les âmes, *et uniuscujusque opus quale sit ignis probabit;* puis, les purifier quand il y a lieu : *si cujus opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Voir t. V, col. 2242-2243.

5° *Éternité.* — Après le jugement dernier, c'est la double éternité, qui commence pour les hommes ressuscités. Éternité de malheur pour les damnés ; car ils ne seront pas annihilés, *non in nihilum dissoluti, In ps. I*, 14, col. 258, mais ils retourneront en enfer pour y souffrir comme auparavant, non plus seulement dans leurs âmes, mais aussi dans leurs corps. *In ps. LXIX*, 3, col. 491. Hilaire insiste sur la peine du feu qui n'aura jamais de fin : *corporalis et ipsis æternitas destinabitur, ut ignis æterni in ipsis sit æterna materies. In Matth.*, IV, 12, col. 949. Cf. *In ps. LI*, 19 ; *LV*, 4, col. 320, 439 : *inextinguibilis ignis crematurus; æternum ignem æternis pœnis præparatum.* Éternité de bonheur pour les élus, glorifiés dans leurs corps comme dans leurs âmes. Prises en dehors de tout contexte et de la terminologie hilarienne, quelques expressions pourraient suggérer l'idée d'une sorte de transformation substantielle du corps humain, par exemple : *nisi glorificato in naturam spiritus corpore, vitæ veræ in nobis non potest esse natura;* mais, dans ce texte comme dans une foule d'autres, le mot de *nature* n'a nullement son sens premier d'essence ou élément spécifique ; il s'applique aux qualités et à l'état d'un être. Hilaire veut simplement parler d'un changement de condition dans les corps ressuscités des élus, corps qui, de mortels, de corruptibles, d'infirmes, de pesants, deviennent immortels, incorruptibles, lumineux, agiles, à la manière des esprits : *post demutationem resurrectionis, terreni corporis nostri effecta gloriosiore natura. Ibid.*, 4, col. 519. Quelque chose disparaît assurément, puisque la résurrection nous est présentée comme « la fin de la vie humaine et de la mort », *De Trinitate*, XI, 43, col. 428 ; mais ce qui disparaît, ce ne sont pas les corps pris en eux-mêmes ou dans leur substance, ce sont les corps tels qu'ils sont ici-bas, avec leurs vices et leurs imperfections : *hoc nobis erit regnum Dei, cum omnibus vitiorum nostrorum aculeis contusis, labes erit corporeæ infirmitatis absorpta; peccati lege resoluta, cum demutationis gloriosæ profectu, æternitas animæ corporisque jam sine peccati corpore rependetur. In ps. II*, 42 ; *LXII*, 6, col. 287, 404. C'est, en substance, la doctrine même de saint Paul, I Cor., XV, 42-44. Coustant, n. 189, 193 sq., col. 91, 94 sq. Pour la connexion qui existe entre cet état définitif des bienheureux, « où le péché est vaincu, où la mort est anéantie, où l'ennemi ne règne plus », *In ps. II*, 42, col. 287, et ce que le saint docteur appelle le *royaume de Dieu*, en tant que distinct du *royaume du Christ*, voir ci-dessus, col. 2456.

VIII. CONCLUSION : ORTHODOXIE, THÉOLOGIE, RÔLE PROVIDENTIEL. — Saint Jérôme savait ce qu'il disait quand il écrivait à Læta, *Epist.*, CVII, 12, *P. L.*, t. XXII, col. 877 : *Athanasii epistolas et Hilarii libros inoffenso decurrat pede; illorum tractatibus, illorum delectetur ingeniis, in quorum libris pietas fidei non vacillet.* Rien ne permet d'incriminer l'orthodoxie de l'évêque de Poitiers, en entendant par là la conformité de croyance et d'enseignement aux doctrines définies ou tenues expressément par l'Église catholique. La plupart des erreurs qui lui ont été attribuées ne sont pas réelles ; celles qui le sont, très peu nombreuses, portent sur des points secondaires, qui n'avaient encore été ni sanctionnés par le magistère ecclésiastique ni élucidés par les maîtres. Il suffit, du reste, de jeter les yeux sur les éloges recueillis par dom Coustant, sous le titre de *Selecta veterum testimonia de sancto Hilario*, *P. L.*, t. IX, col. 203-208, pour voir en quelle estime le docteur gaulois était tenu par des hommes tels que saint Jérôme et saint Augustin. De quel respect témoignent ces lignes de l'évêque d'Hippone : *Ecclesiæ catholicæ adversus hæreticos acerrimum defensorem venerandum quis ignoret Hilarium episcopum Gallum? Contra Julianum*, l. I, c. III, n. 9, *P. L.*, t. XLIV, col. 645. Et cet autre passage, où le même docteur invoque contre son adver-

saire pélagien l'autorité du saint évêque : *Catholicus loquitur, insignis Ecclesiarum doctor loquitur, Hilarius loquitur. Ibid.*, l. III, c. VIII, n. 28, col. 693. En confirmant officiellement le titre de *doctor Ecclesiæ* à l'évêque de Poitiers, Pie IX n'a fait que ratifier le jugement d'Augustin.

Si de la croyance proprement dite nous passons à la théologie, considérée comme science qui explique et coordonne les vérités de la foi, le principal mérite et la note caractéristique d'Hilaire, c'est d'avoir entrepris le premier la fusion ou la conciliation de deux courants qui, jusqu'alors, étaient restés divergents. Il y avait, d'un côté, le courant latin, de caractère positif et plutôt moral, un peu fruste dans ses conceptions et ses formules. Tertullien, Novatien et Cyprien en étaient les principaux représentants. De l'autre côté, apparaissait le courant grec, plus riche et d'allure plus spéculative, qui se rattachait surtout à Origène. En s'inspirant de l'un et de l'autre, Hilaire fut initiateur, comme il le fut aussi sur le terrain de l'exégèse et de l'hymnographie chrétienne. Il ne cite pas, il est vrai, les auteurs qu'il utilise, et les sources de sa théologie n'ont été qu'imparfaitement étudiées; nul doute pourtant que le double fonds ne se manifeste dans l'ensemble de ses écrits, ceux d'avant et ceux d'après l'exil. Exceptionnellement, à propos de l'oraison dominicale, deux Pères sont cités : saint Cyprien, *vir sanctæ memoriæ*, et Tertullien, dont Hilaire dit que, par sa défection, il a enlevé beaucoup d'autorité à ses écrits, d'ailleurs recommandables, *consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem. In Matth.*, V, 1, col. 943. Sans être nommé, Origène est largement utilisé, au moins dans le commentaire sur les Psaumes, et des réminiscences d'autres Pères grecs, par exemple, de saint Athanase, se rencontrent incidemment. Mais dans les emprunts qu'il fait, l'évêque de Poitiers reste personnel, soit par le développement ou le tour de la pensée, soit par la liberté qu'il prend de choisir, et, au besoin, de corriger ce qu'il utilise. Watson, *op. cit.*, Introd., c. I, p. V sq., XV sq., XLII sq. Par cette initiative opportune, Hilaire procura un double avantage à la théologie occidentale : il l'enrichit de nouveaux et féconds éléments, en même temps il contribua à préciser et à fixer la terminologie dogmatique de l'avenir. Mais il subit le sort commun des initiateurs : ceux qui vinrent après lui et profitèrent de ses travaux le dépassèrent, soit par le génie, comme les Augustin, soit par le style et la clarté, comme les Ambroise et les Léon; leur gloire éclipsa la sienne. Pourrait-on sans injustice oublier ce qu'ils lui doivent, et méconnaître l'influence indirecte qu'il a, par leur entremise, exercée ?

Quant au rôle providentiel d'Hilaire, il est tout entier résumé dans le titre d'Athanase de l'Occident, dont la postérité l'a honoré. Qu'il ait mérité ce titre comme évêque, par l'attitude ferme et vaillante qu'il prit dès le début dans la controverse arienne, par ses luttes viriles, par son exil fructueux, par son action à la fois réconfortante et pacifiante sur ses collègues gaulois, la première partie de cette étude l'a suffisamment montré. Ce même titre, il ne le mérite pas moins comme docteur, puisque son œuvre maîtresse et sa gloire la plus pure, c'est d'avoir, comme le grand évêque d'Alexandrie, défendu héroïquement la divinité du Verbe avec la pleine conscience de l'importance souveraine qui s'attache, dans la religion chrétienne, à ce dogme vital et central : *recolens hoc vel præcipue sibi salutare esse, non solum in Deum credidisse, sed etiam in Deum Patrem; neque in Christo tantum sperasse, sed in Christo Dei Filio; neque in creatura, sed in Deo creatore ex Deo nato. De Trinitate*, I, 17, col. 37. A tous ces titres, l'Église de France peut être fière de celui que Dorner, *op. cit.*, p. 1037, a rangé parmi les Pères « les plus difficiles à comprendre, mais aussi les plus originaux et les plus profonds » et que, d'un autre point de vue, Petau a parfaitement caractérisé, *De incarnatione*, l. X, c. V, n. 1 : *Gallicanæ quondam Ecclesiæ decus et columna.*

I. Auteurs catholiques. — Dom Coustant, *Præfatio generalis*, n. 40 sq., *P. L.*, t. IX, col. 29-126; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, nouv. édit., Paris, 1865, t. IV, c. I, a. 12; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti*, Lucques, 1734, t. IV, c. VI, a. 13, p. 135 sq.; *Correspondance de Rome*, 4e année, 1851, t. I, p. 233-237 : confirmation du titre de docteur, en honneur de saint Hilaire, évêque de Poitiers; Hugo Laemmer, *Cælestis urbs Jerusalem. Aphorismen*, Fribourg-en-Brisgau, 1866, p. 113-148 : *Beilage. Die Aufnahme des hl. Hilarius von Poitiers in das Album der Kirchenlehrer*; R. P. Largent, *Saint Hilaire*, Paris, 1902, IIe part., c. II; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. II, *passim*, voir *Index*, p. 887, au mot *Hilarius*; J. B. Wirthmüller, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Selbstentäusserung Christi vertheidigt gegen die Entstellungen neuerer protestantischen Theologen*, Ratisbonne, 1865; Dr Baltzer, *Die Theologie des St. Hilarius von Poitiers* (programme de cours), Rottweil, 1879; Id., *Die Christologie des hl. Hilarius von Poitiers* (Festschrift), Rottweil, 1889; A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903, dans la collection *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, de Ehrhard et Kirch, t. III, fasc. 2 et 3; Id., *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers (und Tertullian's) über die Entstehung der Seelen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, 1900, t. XIII, p. 37-44; Id., *Kirchliche Studien und Quellen*, Amberg, 1903, p. 82-102 : *Die Lehre des St. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit des Leibes Christi*; G. Rauschen, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi* (contre le précédent), dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1905, t. LXXXVII, p. 424-439; A. Beck, *Die Lehre des St. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi* (réplique), dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1906, t. XXX, p. 108-122; *ibid.*, p. 295-305, nouvelle réponse de Rauschen, et p. 305-310, nouvelle réplique de Beck.

II. Auteurs protestants. — E. W. Watson, *op. cit.*, Introd., c. II, Oxford, 1899; J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt*, 2e édit., Stuttgart, 1845, part. I, p. 1037 sq.; Th. Förster, *Zur Theologie des Hilarius*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, Gotha, 1888, t. LXI, p. 645-686; en plus, quelques autres ouvrages cités au cours de cette étude.

X. Le Bachelet.

3. HILAIRE DE PARIS, dans le siècle François-Eugène Mongin, né à Paris le 23 novembre 1831, était prêtre, docteur en théologie et en droit canon quand il entra au noviciat des frères mineurs capucins de la province de France le 2 août 1859. Après la division en trois provinces, il demeura dans celle de Lyon. Pendant plusieurs années il remplit les fonctions de lecteur, dont il fut déchargé afin de lui donner plus de temps pour ses travaux. Dieu lui avait donné une intelligence véritablement supérieure et l'avait enrichi de talents, mais le sens pratique lui faisait défaut et il manqua d'équilibre dans sa vie comme dans ses ouvrages. La discipline régulière, qui aurait dû le préserver des écarts, fut insuffisante et il était obligé, en 1904, de quitter sa famille religieuse, dont il aurait pu être une des gloires. Accueilli comme hôte par les franciscains irlandais de Saint-Isidore à Rome et envoyé par eux dans le couvent solitaire de Castel Sant'Elia, au diocèse de Nepi et Sutri, il y menait une vie de calme et de travail qu'un douloureux accident vint brusquement interrompre. Le 18 juillet 1904, il prenait un bain dans une rivière près de Nepi, avec un jeune prêtre; l'un des deux appela l'autre à son secours : ils périrent ensemble et le lendemain on retrouva leurs corps enlacés dans une étreinte qui avait été mortelle. Voici les principaux ouvrages qui ont donné une certaine notoriété au nom

du P. Hilaire de Paris. Il avait conçu le plan d'une théologie universelle dans laquelle il rapporterait tout au mystère de la sainte Trinité, cause exemplaire et finale de toute la science théologique : montrant toutes les sciences humaines régies dans leurs principes par la théologie et ramenées par elles à la gloire de la sainte Trinité. Le plan était grandiose et l'entreprise qualifiée de colossale. On l'encouragea à se mettre à l'œuvre et en 1867 il annonçait que le Ier volume était sous presse. En même temps il débutait par le *Cur Deus homo. Dissertatio de motivo incarnationis*, in-8°, Lyon, 1867. Abandonnant l'opinion scotiste, l'auteur suivait celle de saint Thomas. En 1886 il faisait paraître sous le titre : *Cur Deus homo ou motif de l'incarnation*, une analyse du premier traité, suivie de deux lettres sur le même sujet, in-12, Currière. Revenons à la *Theologia universalis*, qui devait compter 15 volumes, mais dont les trois premiers seuls furent publiés, in-8°, Lyon, 1868-1871. Le Ier renferme la Préface, une *Introductio de theologia in genere* et un *Prologus de theologia universali*. Le IIe et le IIIe traitent de la *Præparatio universalis theologiæ*, ou théologie polémique. Effrayé peut-être par les proportions que prenait son travail, l'auteur n'alla pas plus loin dans cet ordre de matières et passa à d'autres travaux. En 1870, à l'époque du concile, le P. Hilaire se rendit à Rome, théologien de l'évêque de Genève, le futur cardinal Mermillod; à cette occasion il publia avant la définition dogmatique une *Dissertatio brevis de dogmate infallibilitatis romani pontificis*, in-12, Lyon, 1870; elle fut suivie de trois autres opuscules, *De concilio Vaticano; De particularismo, hoc est de gallicanismo et italianismo; De duplici italianismo*, in-12, Lyon, 1870, qui furent de nouveau publiés dans le volume intitulé : *De dogmaticis definitionibus et de unanimitate morali*, in-8°, Fribourg, 1871. Presque simultanément il faisait paraître deux ouvrages, non sans mérite : *Regula fratrum minorum juxta romanorum pontificum decreta et documenta explanata*, in-4°, Lyon, 1870; *Exposition de la règle des frères mineurs avec l'histoire de la pauvreté*, in-12, *ibid.*, 1872, mais dans lesquels ne manquent pas les exagérations et les opinions hasardées, qui plus tard motivèrent leur condamnation par le Saint-Office, quand l'auteur mérita les sévérités de Rome (12 juin 1895). Avant que Léon XIII ne réformât la règle du tiers-ordre, les supérieurs des trois familles du premier ordre franciscain se préoccupaient, de commun accord, de faire trancher différentes questions controversées et d'arriver à la rédaction d'un Manuel général, qui pût servir de base aux ouvrages de vulgarisation ou de dévotion. Dans ce but, les supérieurs du P. Hilaire firent appel à son érudition et il composa un *Liber tertii ordinis*, que suivirent le *Manuale* et le *Liber de chordigeris*, 3 in-4°, Rome, 1881-1883, imprimés à peu d'exemplaires pour les Congrégations romaines qu'intéressait la question. Plus tard, quand ce travail fut devenu inutile par suite des modifications de Léon XIII, il les utilisa et publia le *Liber tertii ordinis S. Francisci Assisiensis*, gr. in-8°, à deux colonnes, de 900 pages, Genève et Paris, 1888, qui est la mine la plus riche à exploiter pour l'histoire du tiers-ordre franciscain, ses privilèges et l'explication de sa règle. *Notre-Dame de Lourdes et l'immaculée conception*, in-8°, Lyon, 1880, est un travail d'un genre tout différent, qui nous montre le génie de l'auteur mis en éveil par cette inscription qu'il avait lue autour de la tête radieuse de la statue de la Madone de Lourdes : « Je suis l'Immaculée Conception. » Pourquoi, se demandait-il, cette forme abstraite et non pas : « Je suis la Vierge immaculée » ? Il en profita pour donner un volume que l'on peut qualifier de traité théologique complet sur le dogme de l'immaculée conception. Différentes revues théologiques se faisaient un honneur de compter le P. Hilaire parmi leurs rédacteurs : la *Science catholique*, novembre-décembre 1887 et janvier 1888, publiait : *Où est le ciel ? Méditation d'un philosophe*. Les *Nouvelles annales de philosophie catholique*, imprimées à Nancy, éditaient en 1889 deux autres dissertations, l'une *L'animation immédiate réfutée*, l'autre le *Système du ciel*, dans laquelle il se donne la tâche de faire concorder les données de l'astronomie avec la théologie. Il fut moins bien inspiré en publiant dans la même revue, Garches, 1891, *Les sentiments d'un philosophe sur la scholastique en général et sur saint Thomas en particulier*, qui furent condamnés par le Saint-Office (21 février 1894). Nous sommes arrivés à la période douloureuse de la vie du P. Hilaire, dont nous n'avons pas à parler ici. Dans la retraite que nous avons dite il prépara l'édition de l'ouvrage anonyme intitulé : *Seraphicæ legislationis textus originales*, in-8°, Quaracchi, 1897; Rome, 1901, dans lequel sont publiés d'après les originaux les principaux documents pontificaux qui forment la législation des trois ordres franciscains. Mentionnons encore les *Prælectiones theologiæ dogmaticæ ad methodum scholasticam redactæ* de l'abbé Dubillard, professeur au séminaire de Besançon, plus tard cardinal-archevêque de Chambéry, 4 in-8°, Paris et Besançon, 1884-1885, éditées comme le déclare l'auteur, *præhabitis et plurimum conferentibus in dogmatica speciali tractatibus theologicis R. P. Hilarii Parisiensis;* il avait eu, en effet, communication des traités demeurés manuscrits du docte capucin.

M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1968; *Analecta ord. min.*, t. I, p. 382 ; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1913, t. V, col. 1524 et 2056, note.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

4. HILAIRE DE SEXTEN (Catterer), frère mineur capucin de la province du Tyrol septentrional, né le 15 décembre 1839, entré en religion le 19 août 1858, ordonné prêtre en 1862, commença par se livrer aux travaux du ministère des âmes. Au bout de dix ans ses supérieurs, qui l'avaient averti de se préparer à cette fonction, lui confiaient la chaire de théologie morale, qu'il devait occuper pendant vingt-cinq ans au couvent de Méran. Cédant aux instances du ministre général, il finit par publier un *Compendium theologiæ moralis juxta probatissimos auctores, ad usum confratrum theologorum tertii anni*, 2 in-8°, Méran, 1889. Il le continua par le *Tractatus pastoralis de sacramentis, ad usum theologorum quarti anni et cleri in cura animarum*, in-8°, Mayence, 1895, auquel fit suite le *Tractatus de censuris ecclesiasticis, cum appendice de irregularitate*, in-8°, *ibid.*, 1898. Le P. Hilaire publia en outre de nombreuses solutions de cas de conscience et des dissertations de théologie morale et pastorale dans la revue *Linzer Quartalschrift*. Après une vie bien remplie et consacrée uniquement à la gloire de Dieu et au salut des âmes, le bon religieux mourait dans son couvent de Méran le 20 octobre 1899. Il était depuis 1882 examinateur synodal du diocèse de Trente et avait été pendant trois ans ministre de sa province du Tyrol, de 1889 à 1892.

M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1968; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1913, t. V, col. 2056.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. HILARION, moine bénédictin de la congrégation de Sainte-Justine, qui vivait à Vérone, au couvent des Saints-Nazaire-et-Celse, dans la seconde moitié du XVe siècle, et qui mourut à Rhodes en se rendant en Terre Sainte, dans les premières années du siècle suivant. Un de ses compatriotes, Virgilio Zavarise, a résumé son œuvre littéraire dans les deux vers suivants :

Hilarion monachus quoque, Fontanella propago,
Optimus interpres, vates, orator et idem.

C'est surtout comme traducteur qu'Hilarion est connu. On lui doit d'abord la version des *Instructions* de l'archimandrite Dorothée, dédiée à Olivier Carafa, cardinal-évêque de Naples (1458-1484). Théophile Raynaud la trouvait, il est vrai, *aperte misera et mendosissima, Hagiologium lugdunense*, au t. VIII des œuvres complètes, Lyon, 1662, p. 21; mais Joseph Scaliger en jugeait autrement, *De emendatione temporum*, p. XXVIII des Prolégomènes; aussi figure-t-elle dans la 2e édition des *Orthodoxographa*, Bâle, 1569, p. 198, et dans l'*Auctarium* de Fronton Le Duc, Paris, 1624, t. I, p. 742; puis dans toutes les éditions successives de la *Bibliotheca Patrum* de Paris, de Cologne et de Lyon, dans celle de Galand, t. XII, p. 371, et enfin dans Migne, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1611-1844. Appelé à Rome par Sixte IV (1471-1484), Hilarion exécuta, pour la grande édition des œuvres de saint Jean Damascène par Fabro, la traduction de la *Dialectique* du saint docteur, et cette collaboration est rappelée en tête de l'ouvrage par une épigramme due à un compatriote du traducteur, le Véronais Celso. C'est sans doute durant son séjour à Rome que notre moine élabora, en le dédiant à Sixte IV, le *Compendium* des livres d'Aristote conservé dans le manuscrit *3009* de la bibliothèque Vaticane, ainsi que le *Compendium* de la Rhétorique d'Hermogène, imprimé successivement à Venise, à Fribourg et à Strasbourg. Par contre, le *Legendarium nonnullorum sanctorum*, paru à Milan, en 1494, comme supplément à Jacques de Voragine, ne provient pas de notre Hilarion, mais d'un homonyme, bénédictin lui aussi, mort à Mantoue en 1521. C'est ce qu'a prouvé Armellini, *Bibliotheca benedicto-cassinensis*, 1731, t. I, p. 223, contrairement à l'assertion de Fabricius, d'Oudin et d'autres, parmi lesquels on est surpris de rencontrer le docte Scipione Maffei, dans sa *Verona illustrata*, 2e édit., Milan, 1825, t. III, p. 219-220. Comme œuvre originale, Hilarion nous a laissé en grec un petit traité sur les azymes, intitulé : *Oratio dialectica de pane græcorum mystico, et latinorum azymo.* Publié pour la première fois, d'après un manuscrit de Leyde, par Jean Meursius, dans ses *Divina varia*, Leyde, 1619, puis dans les œuvres complètes du même Meursius, parues à Florence par les soins de Jean Lami, t. VIII, p. 779, il a été traduit en latin par Léon Allatius, qui l'inséra dans sa *Græcia orthodoxa*, t. I, p. 655-662, d'où Migne l'en a tiré, *P. G.*, t. CLVIII, col. 977-984. L'opuscule d'Hilarion est exclusivement dirigé contre un vieux pamphlet composé sur le même sujet, au temps de Michel Cérulaire, par un moine rageur de Studium, Nicétas Stethatos, et que le hasard d'une rencontre avait mis entre les mains de notre auteur. Hilarion en réfute les puérils arguments et s'efforce de prouver que l'usage latin se réclame de l'exemple même du Christ, qui a célébré la Pâque avec du pain azyme. Mais plus équitable que le fougueux polémiste qu'il avait entrepris de réfuter, il s'abstient de condamner l'usage contraire des Orientaux et termine par ces belles paroles, qui devraient dominer toute discussion en cette matière : *Et hæc scripsi vobis, græci amicissimi, non panem vestrum, quem adorans æque ac nostra azyma revereor incusans; sed exponens, neque probe, neque ut christianum addecet, vos gerere, dum latinorum azyma dicto factoque læditis, injuriaque afficitis.* Nicolas Comnène Papadopoli, *Prænotiones mystagogicæ ex jure canonico*, Padoue, 1697, p. 361, mentionne encore, comme étant d'Hilarion, un *Liber de processione Spiritus Sancti.* Mais on sait de combien d'auteurs et d'ouvrages imaginaires l'ex-jésuite crétois a enrichi la littérature byzantine. Nous tiendrons donc, jusqu'à preuve du contraire, cet autre traité pour non avenu.

† L. PETIT.

2. HILARION, abbé bénédictin, né à Gênes et mort à Saint-Martin de Pegli vers 1591. Il fit profession de la vie religieuse à l'abbaye de Saint-Nicolas de Buschetto le 21 mars 1533 et se fit remarquer comme orateur sacré. Après avoir été prieur et abbé de son monastère, il se retira à Saint-Martin de Pegli, paroisse dépendante de son abbaye. Il publia : *De latissimo avaritiæ dominatu libri quatuor*, in-4°, Brescia, 1567; *De cambiis libri duo*, in-4°, Brescia, 1567; l'auteur n'admet pas la licéité des opérations du change; *Commentaria seu animadversiones in sacrosancta quatuor Evangelia ad verum christianismum continendum non inutilia*, in-4°, Brescia, 1567. On a encore de cet auteur plusieurs volumes de sermons. Une série de 17 discours formant un traité de *La frequente communion* se trouve à la suite de *Sermoni fatti alle monache di Brescia*, in-4°, Brescia, 1565.

M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-cassinensis*, in-fol., Assise, part. III, p. 226; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 46; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 497.

B. HEURTEBIZE.

3. HILARION DE MOGLÉNA, que le *Répertoire des sources historiques* d'Ulysse Chevalier désigne vaguement comme évêque *Meglinen.*, était évêque de Mogléna, la *Meglen* ou *Moglen* des Bulgares, dans les montagnes de même nom (en turc *Karadj-Ova*), au nord-est du lac d'Ostrovo; le titulaire du siège réside actuellement à Florina, au 187e kilomètre de la voie ferrée de Salonique à Monastir. Mention d'Hilarion est faite dans ce dictionnaire parce que sa vie fut presque exclusivement consacrée à lutter contre les manichéens, les arméniens et surtout les bogomiles, qui peuplaient toute la région de Monastir, la Bitolia des Slaves et la Pélagonia des textes grecs du moyen âge. Il en convertit quelques-uns; contre les récalcitrants, il recourut au bras séculier, et l'empereur Manuel donna ordre de les chasser tous du pays. Il mourut le 21 octobre 1164, et son nom figure parmi les saints du calendrier des Églises slaves. Sa vie a été écrite par Euthyme, le dernier patriarche bulgare de Tirnovo, et traduite en allemand par E. Kaluzniacki : *Werke des Patriarches von Bulgarien Euthymius (1375-1393) nach den besten Handschriften*, in-8°, Vienne 1901, p. 27-58. Avant cette excellente publication nous n'en possédions qu'un résumé, donné par les bollandistes dans les *Acta sanctorum*, octobris t. IX, p. 405-408, et par Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, in-fol., Bruxelles, 1864, p. 253-257.

† L. PETIT.

HILDEBERT DE LAVARDIN. — I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — Il naquit à Lavardin, près de Montoire, ancien diocèse du Mans (Loir-et-Cher) en 1056. Il ne fut pas moine à Cluny, quoi qu'en ait écrit l'éditeur de ses œuvres, dom Beaugendre. C'est au Mans qu'il dut, selon toute vraisemblance, se former aux études. L'école de cette ville était alors florissante. L'évêque Hoel (1085-1097) lui en confia la direction, en attendant de lui conférer la dignité d'archidiacre (1092). La meilleure partie du clergé et le peuple se trouvèrent d'accord pour l'élever à l'épiscopat (1097). Cette élection se fit à l'encontre d'Hélie, comte du Maine, et de Guillaume Le Roux, roi d'Angleterre; elle fut également désapprouvée par des membres du clergé qui ne craignirent pas de porter contre Hildebert des accusations graves et fausses devant saint Yves, évêque de Chartres. Le nouvel évêque du Mans eut ainsi à s'affranchir lui-même de la servitude de l'investiture. Il le fit avec prudence et sans faiblesse. Il put soustraire aux patrons laïcs un certain nombre d'églises et les faire rentrer dans le patrimoine commun. Malgré ses démêlés pénibles avec le roi d'Angleterre et le comte du Maine, il s'occupa très activement de son diocèse. Les

intérêts spirituels réclamaient ses soins autant que les intérêts temporels. Au retour d'un voyage qu'il fit à Rome (1107) et dans les Deux-Siciles, où Roger, fils de Robert Guiscard, lui fit le meilleur accueil, il eut à réprimer les excès de langue du prédicant Henri, disciple de Pierre de Bruis, qui ameutait les fidèles contre le clergé. Voir col. 2178. Il réussit à faire achever la construction de son église cathédrale.

A la mort de Gilbert, archevêque de Tours, Hildebert recueillit sa succession (1125). Il eut à résister dès le début aux empiétements du roi Louis le Gros sur l'administration de son Église. Ce prince prétendait lui imposer contre tout droit un doyen et un archidiacre de son chapitre cathédral. Sa constance et sa modération finirent par triompher des rigueurs employées contre lui dans le but de fléchir sa volonté. Au milieu de ces difficultés, il chercha toujours un appui du côté du souverain pontife et de son légat. Il eut le chagrin de ne pouvoir mettre un terme, après la mort de Baudri, évêque de Dol (1130), aux prétentions métropolitaines de cette Église. Le pape Honorius II l'avait chargé précédemment, sur la demande de Conan, duc de Bretagne, d'assembler avec son légat, Girard d'Angoulême, un concile pour remédier aux désordres qui troublaient cette province et qui eut lieu à Nantes en 1127. Voir Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 351. Il dédia pendant ce voyage l'église abbatiale de Saint-Sauveur de Redon. A la mort d'Honorius II, sa bonne foi se laissa surprendre par Gérard d'Angoulême, partisan de Pierre de Léon, l'antipape Anaclet. Mais saint Bernard eut tôt fait de le gagner à la cause du pape légitime, Innocent II. Hildebert mourut le 18 décembre 1133.

Ce fut l'un des meilleurs évêques de son temps. Doux, affable, toujours disposé à rendre service, compatissant envers les pauvres et les affligés, dévoué au maintien de la discipline et des bonnes mœurs, à l'instruction des clercs et des fidèles, sincèrement attaché aux lois de l'Église, prêt à tous les sacrifices pour la défense de ses droits, généreux envers les monastères et les églises, il s'attira l'estime de saint Anselme, de saint Hugues de Cluny, de saint Bernard et des personnages les plus vertueux. Bien que plusieurs écrivains lui aient décerné le titre de saint, il n'a jamais été l'objet d'un culte liturgique ni au Mans ni à Tours. Bien qu'il ait joué un rôle considérable au Mans et à Tours, sa renommée comme évêque n'égale pas devant la postérité celle que lui ont value ses écrits. Sa réputation fut incontestée jusqu'au XIVe siècle. Les maîtres le proposaient à l'admiration et à l'imitation de la jeunesse des écoles. Ses vers passaient pour des chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne; on le surnommait *egregius versificator*. On apprenait ses lettres par cœur.

II. Écrits. — Baluze prépara une édition des œuvres d'Hildebert, qu'il ne put achever. Les matériaux réunis par lui sont conservés à la Bibliothèque nationale parmi ses notes, *CXX*. Dom Beaugendre fut plus heureux; son édition parut à Paris en 1708. Le chanoine Bourassé l'a publiée de nouveau avec des suppléments dans la *P. L.* de Migne en 1854. L'édition de dom Beaugendre a été sévèrement critiquée par ses confrères, auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, 1754, t. XI, par l'augustin Xyste Schier, *Dissertatio de Hildeberti operibus, eorum genuitate, integritate, editionibus*, in-4°, Vienne, 1767, par Victor Leclerc, en 1841, dans ses remarques sur l'*Histoire littéraire*, 2e édit., t. XI, p. 20-26, et par Hauréau. Nous manquons d'une édition à laquelle on puisse se fier.

Hauréau a fait de ses poésies une étude consciencieuse. Son examen porte sur les *Carmina miscellanea*, édités par Beaugendre, les pièces de même nature imprimées ailleurs ou restées manuscrites. La critique qu'il a faite des 141 sermons que lui avait attribués dom Beaugendre a été désastreuse : 54 appartiennent à Geoffroy Babion, 25 à Pierre Lombard, 24 à Pierre Comestor, 7 à Maurice de Sully, 21 ne peuvent être attribués à personne, 2 font double emploi, 4 peuvent être d'Hildebert, 4 lui appartiennent sûrement. La *Bibliothèque des Pères* ne lui en avait attribué que trois.

Dom Beaugendre a publié en premier lieu les lettres classées suivant leur objet en trois livres; le Ier comprend les lettres de piété et de morale; le IIe, celles qui ont trait au dogme et à la discipline; le IIIe, la correspondance d'amitié. C'est l'un des meilleurs monuments littéraires du XIIe siècle : la langue est excellente, les pensées fines; il y a beaucoup à prendre pour l'histoire. Nous n'avons rien de mieux dans ses écrits. On les a fréquemment copiées. Ses opuscules, que l'éditeur donne après les sermons, comprennent une *Vie de sainte Radegonde* et une autre de saint Hugues, abbé de Cluny, dont l'authenticité ne semble pas douteuse; un dialogue en prose, en vers, *De quærimonia et conflictu carnis et spiritus*, un *Tractatus theologicus*, où l'on trouve un exposé de la doctrine chrétienne basé sur l'Écriture et les Pères, qui est un essai de la méthode destinée à renouveler sous le nom de scolastique l'enseignement de la théologie, et quelques opuscules liturgiques. Les poèmes occupent dans le recueil de ses œuvres la place la plus importante. On y trouve quelques proses et des épitaphes.

Dom Beaugendre, *Venerabilis Hildeberti Turonensis archiepiscopi opera, tam edita quam inedita*, in-fol., Paris, 1708; *P. L.*, t. CLXXI, col. 1-1463; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1869, t. XI, p. 250-412; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, p. 207-225; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. VI, p. 117-159; *Notice sur les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin*, dans les *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXVIII *b*, p. 289-448; *Notice sur les sermons attribués à Hildebert de Lavardin, ibid.*, t. XXXII *b*, p. 107-166; de Déservillers, *Un évêque au XIIe siècle. Hildebert et son temps*, in-8°, Paris, 1877; Dieudonné, *Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, archevêque de Tours (1056-1133), sa vie, ses lettres*, in-8°, Paris, 1898; Franz Barth, *Hildebert von Lavardin (1056-1133) und das kirchliche Stellenbestzungsrecht*, in-8°, Stuttgart, 1906; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VIII, p. 67-71.

J. Besse.

HILDEBRAND. Voir Grégoire VII (saint), col. 1791-1804.

HILDEGARDE (Sainte). — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Sainte Hildegarde naquit à Böckelheim (diocèse de Mayence), vers l'an 1100, à peu près sûrement en 1098. Elle fut la dixième enfant de la famille; cette circonstance décida ses parents à l'offrir à Dieu, qui, sous la loi ancienne, exigeait la dîme. Quand elle eut huit ans, ils la présentèrent à Jutta (Judith), fille du comte de Spanheim, laquelle s'était retirée près du monastère de Disenberg, au mont Saint-Disibode (Disibodenberg), pour y vivre en recluse, et voyait des imitatrices de son exemple se grouper autour d'elle. Jutta admit Hildegarde comme oblate sous la règle de saint Benoît. Au bout de sept années de noviciat, Hildegarde reçut le voile. Après la mort de Jutta (1136), elle assuma la direction de la petite communauté. En 1147, ou peut-être en 1149 ou 1150, elle partit avec dix-huit religieuses et vint se fixer à Bingen, au mont Saint-Rupert (Rupertsberg). C'est à ce moment qu'elle commença de devenir illustre. Sa gloire a rejailli sur Bingen, dont le nom est devenu inséparable du sien; elle est appelée communément sainte Hildegarde de Bingen.

L'influence d'Hildegarde fut extraordinaire. On s'en rend compte par sa correspondance, qui la montre en rapports avec des papes, des cardinaux, des archevêques, des évêques, des abbés, de simples moines, des rois, des ducs, des gens de toute condition et de divers

pays. De partout les visiteurs accouraient demander ses conseils. Elle entreprit, en dépit d'une santé misérable, des voyages sans nombre dans l'Allemagne. L'édification et la réforme du peuple chrétien, et surtout des monastères, donnent l'explication de tant de lettres et de courses. Bien que vouée à la vie contemplative par sa profession et par son attrait intime, Dieu, dit P. Franche, *Sainte Hildegarde*, Paris, 1903, p. 69, « lui confia un ministère public. Il en fit son porte-messages, sa voyageuse à travers les consciences, la redresseuse des torts commis à son égard, celle qui devait réveiller les âmes de leurs oublis épais et de leurs sommeils profonds. »

Parmi des difficultés venues du dehors et du dedans, Hildegarde gouverna sagement son monastère et lui imprima un essor remarquable. En 1165, elle fonda, à Eibingen, sur l'autre rive du Rhin — la rive droite — à une lieue de Saint-Rupert et presque aux portes de Rudesheim, une nouvelle maison sous le vocable de saint Gisilbert (Gilbert). Elle fit des miracles. Ces prodiges, si providentiels qu'ils soient, s'effacent devant le miracle permanent de sa carrière « d'apôtre puisant directement ses inspirations à même le ciel... Là est... sa forme de sainteté à elle, et dont les miracles ordinaires ne sont que les avenues communes à tous. » P. Franche, *Sainte Hildegarde*, p. 192, 193. Le miracle est aussi dans cette humilité qui fut « comme son ambiance et son atmosphère ». La liturgie exerça sur Hildegarde une action décisive; « elle est, par sa spiritualité, dit dom M. Festugière, *La liturgie catholique*, dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1913, t. XXII, p. 770, une vraie moniale de la vraie tradition; elle vit du bréviaire et de la messe chantée conventuellement. »

Hildegarde mourut le 17 septembre 1179. Des guérisons se produisirent sur sa tombe, et le concours des pèlerins fut tel que les religieuses étaient troublées dans la récitation de l'office et leurs exercices de règle. L'archevêque de Mayence enjoignit à la sainte de ne plus accomplir de miracles extérieurs en ce lieu de sa sépulture. Elle obéit; à partir de ce moment, son intercession n'obtint plus que des faveurs spirituelles. En 1233, Grégoire IX ordonna de procéder à une enquête de canonisation. Cette tentative n'aboutit point; Innocent IV et Jean XXII la recommencèrent sans résultat. On n'est pas fixé sur la nature des obstacles que rencontra une canonisation en apparence si facile; on sait seulement que Grégoire IX jugea le premier procès fautif et en prescrivit un second. En tout cas, dès le XIIIe siècle, la fête d'Hildegarde fut célébrée à l'abbaye de Gembloux; au XIVe siècle elle paraît dans le bréviaire bénédictin. Des martyrologes particuliers l'honorent, au moins à partir du XVe siècle, et son nom est inscrit dans le martyrologe romain, à la date du 17 septembre.

II. ŒUVRES. — 1° *Liste, chronologie, sujet, état du texte.* — Le premier en date (1141-1151) et le plus important des ouvrages de sainte Hildegarde est le *Scivias* (abréviation de *Sci vias Domini;* cf. sur ce titre l'explication d'Hildegarde dans le fragment de la lettre *De modo visitationis suæ* publié par les bollandistes, *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1882, t. I, p. 599). Dans le préambule du *Liber vitæ meritorum*, cf. Pitra, *Analecta sacra*, Mont-Cassin, 1882, t. VIII, p. 7-8, elle dit que, de 1159 à 1164, elle composa les *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum*, la *Symphonia harmoniæ cælestium revelationum*, l'*Ignota lingua*, et des lettres, *cum quibusdam aliis expositionibus.* Ces derniers mots peuvent désigner les *Expositiones quorumdam Evangeliorum*, l'*Explanatio regulæ sancti Benedicti*, l'*Explanatio symboli sancti Athanasii.* Le *Liber vitæ meritorum* fut écrit de 1159 à 1164; le *Liber divinorum operum* de 1164 à 1170 au plus tôt. Les deux *Vies* de saint Disibode et de saint Rupert sont des environs de 1173. On ignore la date du *Liber compositæ medicinæ de ægritudinum causis, signis atque curis*, de diverses œuvres liturgiques, poétiques, musicales. Des nombreuses lettres que nous possédons il n'en est guère qu'on puisse estimer antérieures à 1148; en général, les dates précises manquent. Sur la chronologie des lettres échangées entre la sainte et Guibert de Gembloux, cf. H. Herwegen, *Les collaborateurs de sainte Hildegarde*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1904, t. XXI, p. 382-388. La lettre qui contient les *XXXVIII quæstionum solutiones* est de 1177.

Le *Scivias*, le *Liber vitæ meritorum* et le *Liber divinorum operum* forment une trilogie insigne. Dans le *Scivias*, Hildegarde fait œuvre dogmatique. C'est plutôt la moraliste qui apparaît avec le *Liber vitæ meritorum.* Le *Liber divinorum operum* est d'ordre scientifique; rattachons-y les *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum* ou *Liber simplicis medicinæ*, et le *Liber compositæ medicinæ*, qui embrassent toute l'histoire naturelle au point de vue de la médecine pratique. L'*Ignota lingua* est « une sorte de volapück », et peut-être « un travestissement des deux langues que possédait Hildegarde, l'allemand et le latin, amalgamés au gré de la fantaisie ou d'après une méthode déterminée de substitution de voyelles et de diphtongues à d'autres. » P. Franche, *Sainte Hildegarde*, p. 96.

Nous n'avons pas, malheureusement, cette *editionem vere principem, omnibus numeris absolutam*, que le cardinal Pitra, *Analecta sacra*, t. VIII, p. XIX; cf. p. II, 600, appelait de ses vœux. L'édition du *Scivias* par Lefèvre d'Étaples (1513), reproduite par Migne, est défectueuse; les variantes fournies par Pitra, p. 503-517, 600-603, et la nouvelle édition d'A. Damoiseau (1893), l'ont améliorée, mais sans conduire à un texte de tout repos. Pitra, par un choix de variantes, p. 603-607, a montré combien laisse à désirer le texte du *Liber divinorum operum*, des lettres et des *Carmina*, donné par Migne. Les *Expositiones quorumdam Evangeliorum* n'offrent probablement pas le texte d'Hildegarde, mais des rédactions de ses religieuses écrivant dans le calme de leur cellule ce qu'elles avaient entendu au chapitre. Entre le texte de l'édition de 1533 des *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum* et celui d'un manuscrit du XVe siècle qu'a utilisé le nouvel éditeur, le Dr Daremberg (dans la *Patrologie* de Migne), il y a continuellement non seulement des variantes de détails, mais encore des changements substantiels; l'écrit original a été indignement revu, augmenté et défiguré. La fameuse lettre *Ad prælatos Moguntinenses*, *P. L.*, t. CXCVII, col. 218-243, renferme dix pièces différentes cousues bout à bout. L'authenticité de quelques lettres n'est pas très sûre. P. von Winterfeld, *Die vier Papstbriefe in der Briefsammlung der h.^l Hildegard*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, Hanovre, 1901, t. XXVIII, p. 237-244, a prouvé que les trois lettres de papes qui ouvrent le recueil des lettres d'Hildegarde, dans *P. L.*, t. CXCVII, col. 145, 150-151, 153, sont apocryphes.

On a faussement attribué à Hildegarde le *Speculum futurorum temporum* ou *Pentachronon* (ainsi désigné parce qu'il est divisé en cinq temps, qui commencent en 1100); c'est une chaîne des prophéties de la sainte, que Gebenon, prieur d'Everbach, composa en 1220. Plusieurs prophéties apocryphes ont été imprimées sous le nom d'Hildegarde. Cf. F.-A. Reuss, *P. L.*, t. CXCVII, col. 143; Pitra, p. XXII. Une prétendue *Revelatio Hildegardis de fratribus quatuor mendicantium ordinum*, où l'apostat C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. II, col. 1572, si hostile pourtant aux révélations des femmes, admirait la peinture tracée d'avance des méfaits des ordres mendiants et des jésuites, est une

supercherie grossière, qui pourrait remonter au temps des luttes de Guillaume de Saint-Amour contre les dominicains et les franciscains et qui aurait subi des changements dans la suite. Cf. Papebroch, *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1865, martii t. I, p. 665-666; Stilting, *ibid.*, septembris t. V, p. 676; J.-G.-V. Engelhardt, *Observationes de prophetia in fratres minores falso adscripta*, Erlangen, 1833.

2° *La composition des œuvres.* — Dès l'âge de trois ans, Hildegarde vécut habituellement dans le monde des visions surnaturelles. En 1141, un trait de feu parti du ciel entr'ouvert pénétra son cerveau et son cœur. « A l'instant, je recevais l'intelligence du sens des Livres saints, c'est-à-dire du psautier, de l'Évangile et des autres livres catholiques de l'Ancien et du Nouveau Testament », raconte-t-elle, préface du *Scivias*, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. VIII, p. 504. En même temps une voix d'en haut lui disait : « Cendre de cendre, pourriture de pourriture, dis et écris ce que tu vois et entends. » Hildegarde, par humilité, ne voulait pas écrire. Mais la voix insistait, et la maladie fondit sur elle jusqu'à ce qu'elle obéît. Or, sa culture littéraire se bornait à savoir lire et écrire, ainsi qu'à une connaissance élémentaire du latin. Elle eut donc besoin de collaborateurs pour suppléer aux insuffisances de sa formation intellectuelle.

Le premier collaborateur d'Hildegarde, comme l'a établi dom H. Herwegen, de qui nous résumons ici les belles études publiées par la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1904, t. XXI, fut Volmar, moine de Disibodenberg, plus tard premier *præpositus* (chargé de la direction des moniales et de l'administration des biens) du monastère de Rupertsberg, le confident le plus intime de la sainte abbesse. Il corrigea les expressions d'Hildegarde « suivant les règles de la grammaire, mais sans chercher à les revêtir des ornements du style », dit-elle. Pitra, p. 432-433. En même temps que Volmar, deux filles spirituelles d'Hildegarde prêtaient leur main à son œuvre; tandis que Volmar avait la charge de grammairien, elles tenaient la plume et écrivaient sous la dictée de leur mère et amie. Hildegarde allègue, en tête de ses écrits mystiques, le « témoignage » de Volmar et des deux moniales. Ce témoignage paraît être « non pas en faveur de la sainte, mais plutôt du lecteur à qui sont proposés des mystères si sublimes. Il doit avoir la certitude que l'auteur n'était pas sans témoin, quand il écrivait des choses aussi sublimes, que ces témoins avaient confiance en la sainte et se portaient garants de ce qu'elle proposait ». Le moine et les moniales « attestent donc que l'abbesse ne se hâta point de publier ses révélations, mais qu'alors enfin elle se mit à écrire lorsque Dieu par une maladie la contraignit à obéir. » *Revue bénédictine*, t. XXI, p. 201, 307. Après la mort de Volmar, Louis, abbé de Saint-Eucher de Trèves, et Wescelin, prévôt de Saint-André de Cologne, lui succédèrent comme collaborateurs de la sainte. Mais leurs occupations ne leur permettaient pas de séjourner longtemps à Rupertsberg. Pendant leur absence, ils se firent remplacer par les moines Godefroy et Thierry, les biographes d'Hildegarde. Pour la collaboration de Louis et de Wescelin, nous avons un texte qui ne laisse pas de doute; pour celle de Godefroy et de Thierry, nous avons des probabilités. La tâche des uns et des autres doit être placée entre la mort de Volmar (plutôt après qu'avant 1170, cf. *Revue bénédictine*, t. XXI, p. 386-388) et l'arrivée de Guibert de Gembloux (1177). Leur collaboration ne fut qu'occasionnelle, tandis que celles de Volmar et du moine de Gembloux s'exercèrent d'une façon continue (celle-ci de 1177 à la mort de la sainte en 1179).

Hildegarde avait appelé Guibert uniquement pour avoir un correcteur assidu. Quelle fut la nature de cette collaboration ? « Ce n'est pas sans quelque appréhension que l'on voit un homme dont le style manque absolument de simplicité et de naturel, un homme possédé de la manie de corriger et de changer, devenir le collaborateur de notre sainte. » Il tenta tous les efforts pour qu'elle lui permît de revêtir ses écrits des ornements du style, ainsi qu'il s'exprime. Elle céda enfin à ses instances, mais en marquant deux restrictions : elle exigeait de conserver pleinement le sens du moins quant aux visions, *salva, sicut præmisi, quantum ad visiones pertinet, sensuum quos posuerim integritate*, et la permission se limitait aux écrits qu'elle avait jusqu'à ce jour adressés à Guibert ou qu'elle lui adresserait à l'avenir. « Guibert a-t-il bien rempli ce mandat, a-t-il fidèlement observé ces restrictions? Pour autant que les textes permettent de juger, nous croyons devoir répondre affirmativement », conclut dom Herwegen. *Revue bénédictine*, t. XXI, p. 393; cf. p. 393-396.

3° *Valeur des révélations.* — Sainte Hildegarde, dans la lettre *De modo visitationis suæ*, cf. Pitra, p. 331-334, s'explique sur le caractère de ses visions. Elle était plongée dans une lumière, qu'elle appelle « l'ombre de la lumière vivante ». *Et, ut sol, luna et stellæ in aquis apparent*, dit-elle, *ita scripturæ, sermones, virtutes et quædam opera hominum formata mihi in illo resplendent.* Ses sens, cependant, agissaient dans leur sphère propre. C'est en parfait état de veille, les yeux ouverts, le jour et la nuit, qu'elle recevait ses visions. Quand il plaisait à Dieu, son âme montait sur les hauteurs du firmament et allait au milieu des peuples divers habitant des pays éloignés. Parfois, et non fréquemment, dans cette lumière elle voyait une autre lumière, *quæ Lux vivens mihi nominata est*, ajoute-t-elle, *et quando, et quomodo illam videam proferre non valeo; atque interim, dum illam video, omnis tristitia et omnis angustia a me aufertur, ita ut tunc velut mores simplicis puellæ et non vetulæ mulieris habeam.*

Telles que ses écrits nous les livrent, les visions d'Hildegarde sont des visions-images. Elles suivent toujours le même *processus :* dans la lumière qui luit en elle, comme sur un écran, une image lui apparaît de forme matérielle et agrandie. C'est une montagne, un coin de firmament, un abîme, un édifice, une tour, une silhouette de bête ou d'homme ou de monstre (ces dernières sont particulièrement saisissantes). « La sainte voit donc; elle ne saisit pas tout d'abord. Alors, du foyer de lumière, une voix s'exhale qui explique la signification symbolique et mystique de la projection. Nous étions avec la voyante devant une énigme, et l'énigme se change en un tableau d'où se dégage l'enseignement doctrinal, historique, prophétique ou moral. » Franche, *Sainte Hildegarde*, p. 160-161. L'Écriture est abondamment mise à contribution, mais sans qu'Hildegarde cesse d'être originale dans le tour de ses expressions et la forme de ses images.

Du reste, elle décrit et elle explique à la façon de son temps, qui aime l'allégorie, se plaît aux subtilités, ne redoute pas les crudités du style et, « si facilement, éparpille la grimace dans la splendeur des formes architecturales. N'oublions pas, dit justement Franche, p. 160, que Dieu agit sur des instruments humains qu'il pourrait transposer, mais dont il respecte les données et les aptitudes, évitant de les dénaturer et de les délocaliser. Hildegarde résume en elle tout l'esprit religieux, toute la mystique du moyen âge. » C'est se tromper lourdement que de qualifier d'« élucubrations d'une femme malade » et de « visions obscures, biscornues et incohérentes », comme l'a fait A. Molinier, dans la *Revue historique*, Paris, 1904, t. LXXXV, p. 88, les révélations de la bénédictine de Bingen, sous prétexte qu'elles portent la marque de leur siècle, que certains des matériaux qui servent à traduire sa pensée sont pour nous hors d'usage. Certes, il y a profit, pour comprendre Hildegarde, à la replacer

dans son milieu, comme A. Molinier y invite, à rapprocher de ses œuvres, par exemple, « la biographie de sainte Marie d'Oignies par Jacques de Vitry, les lettres d'Olivier le scolastique, ou encore le *De Antichristo* de Géroh de Reichersperg et le *De duabus civitatibus* d'Otto de Freisingen », à étudier « le mouvement mystique dont l'Allemagne et principalement les vallées du Rhin et de la Meuse furent alors le théâtre ». Mais, loin de la diminuer, ces comparaisons mettent en valeur la beauté de ses écrits et ce qu'ils gardent de jeune, de vivant, de splendide, en dépit de détails vieillis et de conceptions surannées. Stilting, *Acta sanctorum*, septembris t. v, p. 655, se déclarait stupéfait de ce qu'une femme ignorante et dépourvue d'études, consultée sur les questions les plus difficiles de la théologie et de l'Écriture, eût donné sans hésitation des réponses parfaites. Là est, en effet, la merveille : une moniale, qui sait à peine lire et écrire, en même temps qu'elle est la bonne conseillère des plus illustres de ses contemporains, publie un ensemble de travaux aux vastes proportions qui sont « une *Somme* de toute la science du moyen âge », et qui, « à travers les faiblesses manifestes qui sont la part humaine de cette œuvre », étincellent de beautés, devancent de beaucoup, en matière scientifique, les connaissances du XII[e] siècle, et évoluent dans les sphères du dogme « avec une sûreté de vue bien merveilleuse quand on pense que cette humble religieuse n'eut pas de maîtres humains. » Franche, *Sainte Hildegarde*, p. 158, 159, 163.

L'Église a-t-elle approuvé les ouvrages de sainte Hildegarde? Ne tenons pas compte des lettres d'approbation des trois papes, Eugène III, Anastase IV et Adrien IV, qui se lisent dans Migne et qui ont été reconnues apocryphes. Si la lettre d'Eugène III n'est pas authentique, les moines Godefroy et Thierry, *Vita sanctæ Hildegardis*, l. I, c. I, n. 5, *P. L.*, t. CXCVII, col. 95, nous apprennent qu'il y eut une lettre de ce pape encourageant la sainte à écrire *quæcumque per Spiritum Sanctum cognovisset;* elle fut rédigée à la suite d'une enquête de délégués pontificaux et de la lecture par Eugène IV du commencement du *Scivias* (probablement vers la fin de 1147). Sur le rôle de saint Bernard, cf. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 318-319, 322, 324. On a cru qu'Hildegarde vint à Paris et à Tours, qu'elle confia ses ouvrages à Maurice de Sully, afin qu'il les fît examiner par les maîtres de l'université, et que Guillaume d'Auxerre les « rendit en affirmant que la doctrine d'Hildegarde était celle des maîtres » *magistrorum sententia*, et que dans ses ouvrages *non esse verba humana sed divina*. Cf. les *Acta inquisitionis de virtutibus et miraculis sanctæ Hildegardis* (du temps de Grégoire IX), n. 9, dans *Acta sanctorum*, septembris t. v, p. 699. Ce voyage d'Hildegarde semble légendaire. Cf. E. Vacandard, *op. cit.*, t. II, p. 326; Franche, *Sainte Hildegarde*, p. 79-82. Il est possible que Guibert de Gembloux, qui alla à Saint-Martin de Tours vers 1180, ait consulté les professeurs en renom de Paris sur les œuvres d'Hildegarde et que, plus tard, par une confusion assez naturelle, peut-être par l'inadvertance d'un copiste, on ait attribué à Hildegarde elle-même cette consultation et ce voyage. Grégoire IX, « qui fut un pape de doctrine », dit Franche, p. 163, soumit, avec la vie et les miracles de la sainte, « ses écrits à un examen rigoureux, à une sévère discussion, sans qu'on y relevât une erreur — témoignage... probant... de l'orthodoxie de sa théologie, puisqu'il émane de l'autorité doctrinale. » En réalité, nous n'avons pas une déclaration explicite de Grégoire IX. Nous savons seulement qu'il ordonna de reprendre le procès de canonisation à cause des vices de forme de la première enquête. Cf. *Acta sanctorum*, septembris t. v, p. 678. Tout porte à croire que les ouvrages d'Hildegarde subirent à leur honneur l'épreuve de l'examen en vue du culte public à rendre à leur auteur; rien de positif ne l'établit.

Bref, toute l'approbation officielle des révélations de sainte Hildegarde se réduit à l'encouragement à écrire tout ce que lui faisait connaître le Saint-Esprit, qui lui vint du pape Eugène III dans les circonstances que nous avons dites (Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. II, c. XXV, n. 3; c. XXXII, n. 11; l. III, c. ult., n. 18, Bassano, 1767, t. II, p. 118, 139, 278, n'en mentionne pas d'autre), et à l'inscription de son nom dans le martyrologe romain. C'est moins que l'Église n'a fait pour une sainte Brigitte et une sainte Thérèse; c'est assez pour attribuer une haute valeur aux révélations hildegardiennes. Quand l'Église approuve des révélations privées, elle ne les impose pas à la foi des fidèles; c'est un laissez-passer qu'elle donne, non une déclaration positive d'authenticité. A plus forte raison en va-t-il de la sorte quand elle se prononce comme dans le cas présent. La liberté de l'adhésion reste donc entière; mais, à la suite de l'assentiment relatif de l'Église, on est fortement incliné à admettre l'existence de dons surnaturels lorsqu'une femme illettrée, qui s'affirme éclairée d'en haut, traite magnifiquement des plus hautes questions, et que, par ailleurs — c'est le cas pour Hildegarde — elle est une merveille de vie humble et sainte.

4° *Les prophéties.* — Faut-il attribuer des prophéties à Hildegarde? Ses contemporains le firent. Au XIII[e] siècle, Gebenon d'Everbach recueillit, sous le titre de *Speculum futurorum temporum*, tout ce que la sainte *de præsenti statu Ecclesiæ et de futuris temporibus usque ad Antichristum et de ipso Antichristo prophetavit.* Pitra, p. 483. Le bollandiste Stilting, au XVIII[e] siècle, se complut à relever toutes les prophéties qui lui parurent accomplies. Cf. Pitra, p. XVI-XVII. Au XIX[e] siècle, Görres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, trad. C. Sainte-Foi, Paris, 1855, t. I, p. 468, vit dans des faits récents la réalisation de ce qu'elle avait annoncé. Il y a mieux; un anonyme, dans un article intitulé : *Le passé, le présent et l'avenir de l'Église*, publié par la *Revue du monde catholique*, Paris, 1874, t. XL, p. 23-31, prétendit, développant une pensée de Gebenon, dans Pitra, p. 488, qu'Hildegarde est l'aigle de l'Apocalypse, VIII, 13, l'aigle second succédant directement à saint Jean, qui fut l'aigle premier, que l'esprit prophétique se serait éteint jusqu'à elle et encore après, sainte Brigitte et sainte Catherine de Sienne n'étant que des prophètes partiels, qu'elle a contemplé les destinées de l'Église. Sans adopter « cette hypothèse intéressante sans doute, mais peut-être un peu confiante », et tout en jugeant que, si Dieu lui a révélé le mystère, « il ne lui a pas transmis le verbe qui éclaire ces ténébreuses régions de l'avenir », Franche admet que les écrits d'Hildegarde « contiennent l'annonce du protestantisme » et que, dans sa lettre au clergé de Cologne, en particulier, *P. L.*, t. CXCVII, col. 244-253. il est aisé de saisir « tout le dessin de la Réforme ». *Sainte Hildegarde*, p. 171, 129, 131; cf. p. 181.

Un mot de Gebenon aide à ramener ces interprétations à de justes limites. Des lecteurs sont rebutés par l'obscurité des livres d'Hildegarde; ils ne comprennent pas, dit le bon prieur d'Everbach, *quod hoc est argumentum veræ prophetiæ, omnes enim prophetæ obscure loqui quasi in usu habent.* Pitra, p. 485. La vérité, c'est que les prédictions d'Hildegarde, sans en excepter celles qu'on a appliquées au protestantisme, sont si obscures et, d'ordinaire, formulées en des termes si vagues, si généraux, que nous ne pouvons en faire état avec certitude. Où l'on signale, par exemple, le portrait des luthériens il serait aussi légitime de distinguer celui des cathares. Incapables de discerner sûrement l'accomplissement des prophéties hildegardiennes dans les siècles écoulés entre la sainte et nous, plus encore ne sommes-nous pas en

mesure de déchiffrer grâce à elle l'énigme des temps futurs et de la fin du monde. Constatons seulement que, à la différence de tant d'écrivains de tous les âges et spécialement du sien, Hildegarde ne crut pas à l'imminence de l'arrivée de l'Antéchrist. *Dies mæroris et tristitiæ nondum adsunt,* dit-elle. *Liber divinorum operum,* part. III, vis. x, n. 15, *P. L.*, t. CXCVII, col. 1017. Cf. Gebenon, dans Pitra, p. 484, 488. Que si elle dit ailleurs, *Scivias*, l. III, visio XI, *P. L.*, t. CXCVII, col. 716, que l'Antéchrist *in brevissimo tempore veniet,* elle signifie par là que, l'incarnation ayant eu lieu au sixième âge du monde, qui correspond à la partie du jour qui s'écoule de none à vêpres (depuis 3 heures du soir jusqu'à 6 heures), et donc lorsque le monde courait déjà à son déclin, le septième âge est venu, celui qui correspond à la chute du jour, le dernier de la vie de l'humanité, quelle que soit la durée de cet âge, connue de Dieu seul. Cf. col. 714-716. Cf. encore sa correspondance avec sainte Élisabeth de Schönau, *P. L.*, t. CXCVII, col. 215-217.

5° *La théologie.* — Un exposé méthodique et complet de la théologie d'Hildegarde serait d'un grand prix. Le *Scivias*, à lui seul, est un traité dogmatique qui passe en revue Dieu dans son unité et sa trinité, les anges, l'homme, la déchéance et le relèvement, l'Ancien Testament et le Nouveau, l'eucharistie et les sacrements, l'Église et les fins dernières. Force nous est de nous borner à des indications rapides.

Voici un aperçu des données doctrinales de la longue lettre composite *Ad prælatos Moguntinenses.* Sur l'eucharistie, après avoir signalé la pratique de la communion à peu près mensuelle dans son monastère, *P. L.*, t. CXCVII, col. 219, elle formule le dogme de la transsubstantiation et emploie le mot, col. 224. Voir t. v, col. 1291. A propos de la corruption des espèces eucharistiques par la moisissure ou de leur manducation par des animaux, elle dit : *ista tamen in sacramento visibili vel sola specie exteriori sunt, virtute et gratia ipsius sacramenti illibata et incorrupta divinitus conservata,* col. 225; sa solution de ce problème, qui avait embarrassé tant de ses contemporains et de ses prédécesseurs, n'est pas entièrement heureuse. Elle s'exprime exactement sur le cas d'une messe où, par négligence, le vin aurait manqué dans le calice, col. 225. Si quelqu'un ne peut recevoir la communion à cause du péril de vomissement, elle veut que le prêtre mette l'eucharistie sur la tête et le cœur du malade en implorant pour lui la grâce divine, col. 227. Ailleurs, surtout dans le *Scivias*, l. II, vis. VI, elle reprend ce beau sujet de l'eucharistie, non sans exagérer l'importance de l'eau, qu'elle semble égaler à celle du pain et du vin, col. 532. La communion normale des adultes qu'elle mentionne est la communion sous les deux espèces, *nisi præ simplicitate accipientis sacerdos timeat periculum effusionis;* s'il en est ainsi, le communiant, à l'instar des enfants, ne recevra que l'espèce du pain. Le célébrant doit employer les paroles et les vêtements qui furent en usage dans l'antiquité. Celui qui est en état de péché mortel est tenu, avant de célébrer, à confesser sa faute à un prêtre, col. 533; cf. col. 535. La loi du célibat s'impose à lui, quoiqu'il y ait eu de bonnes raisons pour qu'elle ne fût pas imposée aux premiers temps de l'Église, col. 543-544.

Revenons à la lettre *Ad prælatos Moguntinenses.* Elle offre des vues intéressantes sur nos premiers parents, l'état d'innocence et la chute. Ne nous arrêtons pas à cette thèse, qu'Adam et Ève péchèrent et furent expulsés du paradis terrestre le jour même de leur création, col. 222-223; cf. col. 530; Hildegarde l'a en commun avec Dante, *Paradiso*, XXVI, 139-142, et nombre de théologiens. Voyons plutôt la belle théorie sur la musique sacrée, le chant liturgique. D'après J.-K. Huysmans, *En route*, 5e édit., Paris, 1895, p. 429, Hildegarde définirait excellemment l'art : « une réminiscence à moitié effacée d'une condition primitive dont nous sommes déchus depuis l'Éden. » Sous cette forme, la définition n'est pas d'Hildegarde; l'idée est bien d'elle. Avant sa faute, dit-elle, Adam partageait le chant des anges. Le péché rompit le charme, brisa les cordes; de ces harmonies angéliques l'homme ne garda que ce souvenir vague, indéfini, que nous avons, au réveil, des images qui ont visité nos songes. Mais Dieu rendit aux prophètes quelque chose des clartés intellectuelles et des suaves harmonies qui avaient été le lot d'Adam avant l'exil. Instruits par l'Esprit de Dieu, ces prophètes ont composé des cantiques et des psaumes et fabriqué toutes sortes d'instruments de musique. A leur exemple, les sages ont inventé, par un art humain, divers genres d'instruments de musique, pour chanter au gré de l'âme essentiellement musicale, *symphonialis est anima,* et rappeler cet Adam *in cujus voce sonus omnis harmoniæ et totius musicæ artis, antequam delinqueret, suavitas erat.* Le démon est hostile au chant qui vient du Saint Esprit, et s'efforce de supprimer ou de troubler, dans le cœur de tout homme et aussi dans le cœur de l'Église, la confession et la beauté de la louange divine. Malheur à qui impose silence, sans de graves raisons, à ces chants de louanges ! *Consortio angelicarum laudum in cælo carebunt qui Deum in terris decore suæ laudis injuste spoliaverunt,* col. 221. Ce thème reparaît plus d'une fois dans les œuvres d'Hildegarde. Dieu, dit-elle, *Liber vitæ meritorum*, part. V, c. LXXVII, dans Pitra, p. 217, doit être loué par les hommes comme il l'est par les anges, *quoniam et homo in duabus partibus apparet, scilicet quod Deum laudat et quod bona opera in se ostendit..., nam homo per laudem angelicus est, et per sancta opera homo est.* Et, part. IV, c. XLVI, *De planctu et symphonia animæ*, p. 171, elle a cette phrase exquise : *Anima hominis symphoniam in se habet, et symphonizans est, unde etiam multoties planctus educit cum symphoniam audit, quoniam de patria in exilium se missam meminit.* Ce n'est pas seulement le langage des anges, c'est encore celui des animaux que l'homme a cessé de comprendre en péchant; les éléments ont été viciés à la suite du péché originel. Cf. *Liber vitæ meritorum*, part. III, c. I-II, XXIII, LXXX; part. IV, c. LII, dans Pitra, p. 105-106, 116, 141, 173; *Liber divinorum operum*, part. III, vis. x, n. 20, *P. L.*, t. CXCVII, col. 1022; *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum*, l. VIII, præf., col. 1337-1340.

Dans la lettre *Ad prælatos Moguntinenses*, enfin, il est question des hérétiques, c'est-à-dire des cathares principalement sinon exclusivement, semble-t-il, et, s'adressant aux rois et aux princes, Hildegarde dit : *Populum istum ab Ecclesia, facultatibus suis privatum, expellendo, et non occidendo, effugate, quoniam forma Dei sunt,* col. 232-233. Voir encore contre les cathares une lettre de 1163, dans Pitra, p. 348-351, et une lettre au clergé de Cologne, *P. L.*, t. CXCVII, col. 248-253. Cf. Gebenon, dans Pitra, p. 487.

Recueillons, çà et là, quelques opinions d'Hildegarde. Les âmes de ceux qui sont morts sans baptême et sans faute grave, mais avec des fautes légères, habitent une région ténébreuse où elles souffrent la peine de la fumée; celles de ceux qui sont morts sans faute légère, les enfants par conséquent, sont dans les ténèbres, mais ne souffrent pas de la fumée. *Liber vitæ meritorum*, part. VI, c. IX, dans Pitra, p. 224-225. Le feu de l'enfer n'a pas la même nature que le feu terrestre, et le feu du purgatoire *de igne gehennæ accensus non est. XXXVIII quæstionum solutiones*, q. XXXIII, *P. L.*, t. CXCVII, col. 1051-1052. Les âmes des élus ne jouiront d'une béatitude parfaite qu'après le jugement universel, quand elles auront été réunies à leurs corps. *Liber vitæ meritorum*, part. I, c. XXX, L; part. II, c. XXXVI, dans Pitra, p. 21, 29, 78-79. En attendant, ajoute-t-elle, part. V, c. LXXIX, p. 217-218, *terrestris paradisus*

purgatis et de pœnis [*purgatorii*] *ereptis mox datus est; lux autem illa cælestis, quam homo nec intueri nec discernere potest, gloriosis et virtuosis animabus, quarum virtutes ex vi divinitatis processerunt, mox præparata est.* Hildegarde se range donc parmi les partisans du délai de la vision béatifique ou, plutôt, du délai de la plénitude de la vision réservée aux justes ; cf. part. II, c. XXXIV-XXXVI, p. 77-79 ; on sait que l'Église ne s'était pas encore prononcée définitivement là-dessus. Voir t. II, col. 657-696. Elle admet que Dieu créa simultanément la matière de toutes les choses célestes et terrestres, et que les six jours de la Genèse *sex opera sunt, quia incœptio et completio singuli cujusque operis dies dicitur. XXXVIII quæstionum solutiones*, q. I, *P. L.*, t. CXCVII, col. 1040. Elle donne au mot *rationalitas* les sens divers de « Verbe », « inspiration divine », « foi chrétienne », « âme humaine », « créature raisonnable », etc. Cf. Pitra, p. 75, note 4; p. 249, note 2; A. Damoiseau, *Documenta quædam sacræ Scripturæ cum doctrina sanctæ Hildegardis de rationalitate collata*, Gênes, 1894. Elle paraît exclure l'immaculée conception de Marie. *XXXVIII quæstionum solutiones*, q. XXII, *P. L.*, t. CXCVII, col. 1047; cf. pourtant le *Scivias*, l. II, vis. III, col. 457. Elle exige la confession pour la rémission des péchés. Si quelqu'un n'a pas un prêtre à qui se confesser au moment de la mort, *tunc alii homini quem eodem tempore opportunum habet ea manifestet;* s'il n'a personne à qui les manifester, qu'il les confesse à Dieu *coram elementis cum quibus etiam illa perpetravit. Scivias*, l. II, vis. VI, col. 549.

De ces opinions de sainte Hildegarde quelques-unes sont simplement curieuses ou ont été abandonnées. Le plus souvent elle suit le grand courant de la tradition catholique et touche à la théologie en théologien consommé. Citons-en un exemple mémorable. Un maître de l'université de Paris, Odon, plus tard abbé d'Ourscamp et cardinal-évêque de Frascati, consulta la bénédictine de Bingen sur la doctrine de Gilbert de la Porrée et de beaucoup, *plurimi*, affirmant que « la paternité et la divinité n'est pas Dieu ». Hildegarde répondit par une lettre où elle expose magistralement la doctrine qui allait être sanctionnée par l'Église. Cf. *P.L.*, t. CXCVII, col. 351-353, et, mieux, Pitra, p. 539-541.

6° *Les sciences.* — La partie scientifique de l'œuvre d'Hildegarde est inégale. « A côté de faits très bien observés, d'idées neuves, d'aperçus féconds, on rencontre, dit A. Battandier, *Revue des questions historiques*, Paris, 1883, t. XXXIII, p. 416, des recettes ridicules, des raisonnements presque absurdes et de véritables puérilités, pour ne rien dire de plus. » Cf., par exemple, ce qu'elle raconte du lion, de l'ours, de l'âne. *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum*, c. III, IV, IX, *P. L.*, t. CXCVII, col. 1314-1317, 1320. Des lacunes il faut rendre responsables, plus encore que la sainte, la science de son temps et, sans doute, aussi les altérations des copistes. Les mérites sont notables. Dans sa préface des *Subtilitates*, F.-A. Reuss, *P. L.*, t. CXCVII, col. 1121-1122, écrit : « Il est certain qu'Hildegarde connaissait beaucoup de choses ignorées par les docteurs du moyen âge, et que les chercheurs de notre siècle, après les avoir retrouvées, ont présentées comme nouvelles. » Mais tout cela n'apparaît que par une longue étude. Hildegarde n'est pas un écrivain facile; elle a son style, sa terminologie, bien à elle. Deux excès sont à éviter : d'une part, n'envisager que les éléments défectueux de ses œuvres scientifiques, et, d'autre part, donner à des expressions obscures, imprécises, une portée qu'elles n'ont pas et lui attribuer des découvertes qu'elle ne soupçonna point. A. Battandier, *Revue des questions historiques*, t. XXXIII, p. 415-420, signale quelques-uns des points qui ont été mis en lumière par la science moderne et que la sainte aurait devinés ou aperçus : l'action chimique et magnétique des différentes substances sur les organes du corps humain; les lois de l'attraction universelle; le soleil, et non la terre, au centre du firmament; la circulation du sang, etc. Peut-être pourrait-on voir, dans un passage du *Scivias*, l. III, vis. XII, *P. L.*, t. CXCVII, col. 730, où il est dit que, le monde fini, le soleil, la lune et les étoiles seront immobiles, *quia finito mundo jam in immutabilitate sunt*, un lointain pressentiment de cette conclusion qu'on a tirée de la loi de la dégradation de l'énergie, à savoir que l'univers tend vers une fin qui n'est pas le néant, mais le repos. Voir t. V, col. 2549-2550. Cf., sur la partie scientifique des œuvres de la sainte, les monographies citées dans notre bibliographie et les ouvrages indiqués par E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 421, note 1.

I. ŒUVRES. — La *Patrologie latine*, t. CXCVII, contient : 145 lettres, col. 145-382; le *Scivias*, col. 383-738 (d'après l'édition défectueuse de Lefèvre d'Étaples, *Liber trium spiritualium virorum Hermæ, Uguetini et fratris Roberti, et trium spiritualium virginum Hildegardis, Elisabethæ et Mechtildis*, Paris, 1513); le *Liber divinorum operum simplicis hominis*, col. 741-1038; les *Triginta octo quæstionum solutiones*, col. 1037-1054; l'*Explanatio regulæ sancti Benedicti*, col. 1053-1066; l'*Explanatio symboli sancti Athanasii*, col. 1065-1084; la *Vita sancti Ruperti*, col. 1083-1094; la *Vita sancti Disibodi*, col. 1095-1116; la *Physica* ou *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum*, col. 1125-1352. Les *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, t. VIII, *Nova sanctæ Hildegardis opera*, Mont-Cassin, 1882, du cardinal Pitra contiennent : le *Liber vitæ meritorum*, p. 1-244; les *Expositiones quorumdam Evangeliorum*, p. 245-327; 145 nouvelles lettres, p. 328-440, 518-582 (d'Hildegarde, ou adressées à Hildegarde, ou relatives à Hildegarde; dans le nombre, le préambule de la *Vita sancti Disibodi*, p. 352-357; l'épilogue de la *Vita sancti Ruperti*, p. 358-368; la lettre *De excellentia beati Martini episcopi*, p. 369-378); les *Carmina*, p. 441-467; des fragments du *Liber compositæ medicinæ de ægritudinum causis, signis atque curis*, p. 468-482; des variantes et suppléments aux écrits d'Hildegarde déjà édités, p. 489-495, 503-507, 600-607; des fragments de l'*Ignota lingua*, p. 497-502. Pour la langue inconnue et les chants, voir J.-P. Schmelzeis, *Das Leben und Wirken der heil. Hildegardis nach den Quellen dargestellt, nebst einem Anhang hildegard'scher Lieder mit ihren Melodien*, Fribourg-en-Brisgau, 1879 (donne, avec un fac-similé, cinq de ces cantiques traduits en musique ordinaire); F. W. E. Roth, *Die Lieder und die unbekannte Sprache der heil. Hildegardis*, dans les *Fontes rerum Nassaicarum, Geschichtsquellen von Nassau*, Wiesbaden, 1880, t. L, fasc. 3; A. Damoiseau, *Novæ editionis operum omnium sanctæ Hildegardis experimentum*, Sampierdarena, 1893-1895, a publié une nouvelle édition du *Scivias*. Les bollandistes, *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1882, t. I, p. 598-600, ont imprimé un texte plus complet et des variantes pour la lettre *De modo visitationis suæ*, éditée par Pitra, p. 331-334. P. Kaiser a édité le *Liber compositæ medicinæ de ægritudinum causis, signis atque curis* sous ce titre : *Hildegardis causæ et curæ*, Leipzig, 1903. Dom H. Herwegen, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1904, t. XXI, p. 308-309, a édité un épilogue, probablement écrit après coup, du *Liber divinorum operum*. Les lettres anciennement connues ont été traduites en allemand par L. Clarus (Volck), Ratisbonne, 1854; le *Scivias* a été traduit en français (sur le texte de l'édition de 1513) par R. Chamonal, Paris, 1912. Mentionnons enfin le *Speculum futurorum temporum*, extrait des œuvres d'Hildegarde par Gebenon, prieur d'Everbach (1120), publié fragmentairement par Pitra, p. 483-488.

II. SOURCES. — Nous n'avons pas la biographie de la sainte qu'avait écrite son premier collaborateur, le moine Volmar. Mais nous possédons la biographie commencée par le moine Godefroy et continuée par le moine Thierry, *P. L.*, t. CXCVII, col. 91-130, et celle de Guibert de Gembloux, dans Pitra, p. 407-414 : compléter les lettres de Guibert de Gembloux relatives à cette biographie publiées dans Pitra, p. 405-407, 414-415, par les textes publiés dans les *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1882, t. I, p. 600-608. Une Vie en forme de leçons pour l'office public (au nombre de huit) a été publiée par Pitra, p. 434-438. Cf., sur les anciennes Vies d'Hildegarde, les bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina antiquæ et mediæ ætatis*, Bruxelles, 1898-

1899, t. I, p. 585-586, et, sur quelques-unes des questions qui se posent au sujet de ces Vies, H. Herwegen, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1904, t. XXI, p. 396-402; G. Sommerfeldt, *Zu den Lebensbeschreibungen der Hildegardis von Bingen*, dans le *Neues Archiv*, Hanovre, 1910, t. XXXV, p. 572-581. Les *Acta inquisitionis de virtutibus et miraculis sanctæ Hildegardis* (lors du procès de canonisation, en 1233) ont été publiés, d'après une copie incomplète, dans les *Acta sanctorum*, septembris t. V, p. 697-700 (reproduction dans *P. L.*, t. CXCVII, col. 131-140), et, d'après l'original des trois chanoines de Mayence enquêteurs, par P. Bruder, dans les *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1883, t. II, p. 118-129. J. Stilting, *Acta sanctorum*, septembris t. V, p. 467-673, a groupé quelques témoignages anciens concernant la sainte; on peut y joindre celui de sainte Élisabeth de Schönau, dans W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 33-34.

III. TRAVAUX. — C. Henriquez, *Lilia Cistercii sive sacrarum virginum cisterciencium origo, instituta et res gestæ*, Douai, 1633, t. I, p. 286-338; J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1735, t. III, p. 770-780; J. Stilting, *De sancta Hildegarde virgine commentarius prævius*, dans les *Acta sanctorum*, septembris t. V, Anvers, 1753, p. 629-679, reproduit dans *P. L.*, t. CXCVII, col. 9-90; dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1763, t. XXIII, p. 95-106; J. C. Dahl, *Die heil. Hildegardis, Aebtissin in dem Kloster Rupertsberg bei Bingen*, Mayence, 1832; F. A. Reuss, *De libris physicis sanctæ Hildegardis commentatio historico-medica*, Wurzbourg, 1835; *Der heil. Hildegard Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri IX, die werthvollste Urkunde deutscher Natur und Heilkunde aus dem Mittelalter, wissenschaftlich gewürdigt*, dans les *Annalen des Vereins für nassaunische Altertumskunde und Geschichtsforschung*, Wiesbaden, 1859, t. VI, p. 50-106; C. Jessen, *Ueber Ausgaben und Handschriften der medicinischnaturhistorichen Werke der heil. Hildegard*, dans les *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften*, Math.-natur. Classe, Vienne, 1862, t. XLV, p. 97-116; *Deutschlands erste Naturforscherin*, dans *Unsere Zeit*, Leipzig, 1881, t. I, p. 305-310; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 13-27, 29-37; J.-P. Schmelzeis, *Die Werke der heil. Hildegardis und ihr neuester Kritiker*, dans les *Historisch-politische Blätter*, Munich, 1875, t. LXXVI, p. 604-628, 659-689; *Das Leben und Wirken der heil. Hildegardis*, Fribourg-en-Brisgau, 1879; *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. V, col. 2061-2074; Richaud, *Sainte Hildegarde, sa vie et ses œuvres, étude théologique*, Aix, 1876; A. von der Linde, *Die Handschriften der K. Landesbibliotek in Wiesbaden*, Wiesbaden, 1877; J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, Mont-Cassin, 1882, t. VIII, p. I-XXII; A. Battandier, *Sainte Hildegarde, sa vie et ses œuvres*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1883, t. XXXIII, p. 395-425; J. Martinov, dans la *Revue du monde catholique*, 3ᵉ série, Paris, 1884, t. XXIV, p. 839-854; L. Aubineau, *Épaves*, Paris, 1886, p. 368-393; F. W. E. Roth, *Zur Bibliographie der heil. Hildegardis*, dans *Quartalblätter des historischen Vereins für das Grossherzogthum Hessen*, Darmstadt, 1886, p. 221-233; 1887, p. 76-86; *Die Codices des Scivias der heil. Hildegardis O. S. B. in Heidelberg, Wiesbaden und Rom in ihrem Verhältniss zu einander und der Editio princeps 1513, ibid.*, 1887, p. 18-25; *Beiträge zur Biographie der Hildegard von Bingen, O. S. B., sowie zur Beurtheilung ihrer Visionen*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, Leipzig, 1888, t. IX, p. 453-471; H. Delehaye, *Guibert, abbé de Florennes et de Gembloux*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1899, t. XLVI, p. 5-90; E. Vacandard, *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, Paris, 1895, t. II, p. 317-327; Benrath, *Realencyklopädie*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 71-72; P. Kaiser, *Die naturwissenschaftlichen Studien der Hildegard von Bingen*, Berlin, 1901; P. Franche, *Sainte Hildegarde*, Paris, 1903; dom H. Herwegen, *Les collaborateurs de sainte Hildegarde*, dans la *Revue bénédictine*, Paris, 1904, t. XXI, p. 192-203, 302-315, 381-403; cf. *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1905, t. XXIV, p. 302-304; *Die heil. Hildegard von Bingen und das Oblateninstitut*, dans les *Studien und Mittheilungen zur Geschichte des Benediktinordens und seiner Zweige*, Salzbourg, 1912, t. XXXIII, p. 543-552; J. May, *Die heilige Hildegard von Bingen aus dem Orden des h. Benedikt (1098-1179)*, Kempten, 1911; L. Baillet, *Le miniatures du Scivias de sainte Hildegarde conservé à la bibliothèque de Wiesbaden*, Paris, 1912 (extrait des *Monuments et mémoires* publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris, 1912, t. XIX); J. Gmelch, *Die Kompositionen der heiligen Hildegard* (70 chants du ms. de Wiesbaden reproduits par la phototypie), Dusseldorf, 1913; Francesca Maria Steele, *The life and visions of St. Hildegarde*, Londres, 1914.

F. VERNET.

HILTON ou **HYLTON Walter (Gautier)**, écrivain ascétique anglais, chanoine de Thurgarton, dans le Nottingham, décédé le 6 mars 1395. Depuis le XVIᵉ siècle jusqu'à nos jours, on a dit et répété qu'il avait été religieux de la chartreuse de Shene, dans le Surreyshire, au diocèse de Winchester, et qu'il y était mort vers 1440. Mais, outre que cette maison d'enfants de saint Bruno ne date que de 1414, des preuves certaines établissent qu'il n'a jamais été chartreux. C'est d'abord l'absence de son nom dans les listes des défunts annoncés à tout l'ordre, chaque année, par la carte du chapitre général. C'est ensuite la déclaration expresse qu'il fit qu'il n'était pas religieux dans la lettre *De origine religionis*, où il loue l'ordre des chartreux. Il est vraisemblable que la qualité de chartreux et la fausse date de sa mort proviennent de ce que le plus ancien et peut-être le plus complet recueil de ses œuvres porte la souscription finale qu'il fut copié le 29 novembre 1433 *per manus magistri Joannis Dygoun reclusi Bethlehem de Shene*. Ce recueil se trouve actuellement à la bibliothèque du collège de la Madeleine, à Oxford, sous le n. *2234, 95*. Cf. Puyol, *Descriptions bibliographiques des manuscrits du livre De imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 327, n. 5. Ainsi, parce que le chartreux de Shene, Jean Dygoun, eut soin de recueillir les œuvres de W. Hilton, on a présumé que celui-ci florissait, vers la même époque, dans le même monastère. Mais, en Angleterre, depuis quelques années, on a justement protesté contre cette supposition. Cf. *The scale of perfection* de Hilton, publiée par le R. P. Guy, bénédictin, ainsi que l'édition faite par le P. Dalgairns et la préface de M. Ingram à sa publication des anciennes traductions anglaises de l'*Imitation*, Londres, 1893, p. x.

Cependant si la vie de W. Hilton est obscure, sa réputation est, au contraire, très grande. Il est, en effet, célèbre à double titre, dont l'un est mérité, l'autre sera encore longtemps problématique. Ses compatriotes le considérèrent avec raison comme un des meilleurs maîtres de la vie intérieure à cause des œuvres spirituelles qu'il écrivit. Son *Échelle de la perfection*, au jugement du B. Thomas More, était un des trois livres ascétiques dont la lecture fréquente pouvait entretenir la dévotion dans le peuple anglais. Cf. Puyol, *L'auteur du livre De imitatione Christi*, Iʳᵉ section, Paris, 1899, p. 447. Mais si cette estime est fondée, il n'en est pas de même de l'honneur qu'on lui fait en le mettant au nombre des auteurs présumés des quatre livres, ou de quelques-uns des livres, qui forment l'ouvrage immortel de l'*Imitation de Jésus-Christ*. A notre avis, il serait téméraire de répéter encore que W. Hilton a autant de droits au titre d'auteur de l'*Imitation* qu'en a Thomas a Kempis. Depuis que la critique a établi qu'il était mort en 1395, et, partant, n'a pu vivre dans la chartreuse de Shene fondée en 1414, dix-neuf ans après son décès, la question est devenue plus compliquée. Aucun des manuscrits anglais favorables à cette opinion n'est antérieur à 1400, et il est certain que les partisans de Thomas a Kempis n'accepteront pas la conclusion suivante formulée par Mgr Puyol : « Hilton a fait (?) une recension et, sans doute, une traduction de l'*Imitation*, mais il ne l'a pas composée. » *Op. cit.*, p. 340, note 3.

M. Éd. Bernard a donné le catalogue des œuvres de Hilton avec l'indication des bibliothèques où, de son temps, elles se trouvaient manuscrites : 1° *Scala perfectionis*, in-fol. Londres 1494 in-4° 1507, 1659

trad. anglaise par le R. P. Guy, Londres, 1869; par le P. Dalgairns... Morozzo appelle cet ouvrage *Scala spiritualis* et dit qu'il se trouve ms. à Oxford, au collège de la Madeleine. Cependant Bale et Fabricius ont marqué ces deux traités spirituels comme étant des ouvrages distincts; 2° *De castitate et munditia sacerdotum, lib. I*, ms. à Gand chez les dominicains et dans l'abbaye Isaacensi, d'après Morozzo. Il y a trois éditions d'un ouvrage anonyme ayant le même titre et faussement attribué à saint Bonaventure : *Liber de castitate et munditia sacerdotum et cæterorum altaris ministrorum*, Leipzig, 1491, 1498 et 1499. Cf. Hain, *Repertorium*, n. 3504-3505; *Opera S. Bonaventuræ*, Quarracchi (Florence), t. VIII (1898), *Prolegomena*, p. CXVI, n. 18; 3° *W. de Hilton Epistolæ*, recueil ms. du British Museum de Londres, indiqué dans le *Dictionnaire des manuscrits* de Migne, t. II, col. 123, n. 115; 4° *Tractatus de nobilitate animæ*, divisé en deux livres, dont le Ier a 93 chapitres et le IIe en a 47; une copie ms. sur papier, datée de 1498, se trouve à la bibliothèque publique de Marseille, sous le n. *729*; 5° *Epistola magistri W. Hilton de utilitate et prærogativis religionis, et præcipue ordinis cartusiensis ad magistrum Jo. Torpe.* Cette lettre se trouve à présent réunie à plusieurs autres traités de W. Hilton, dans le codex ms. du collège de la Madeleine d'Oxford, n. *2234,93.* Elle a été mal intitulée par les anciens bibliographes. Ainsi Fabricius donne le titre : *De origine religionis* d'après Pits, et deux fois *De utilitate religionis* selon Bale; Morozzo la partage en trois livres divers intitulés : *De origine religionis, De utilitate ejusdem, De prærogativa religionis* et a noté les bibliothèques où, de son temps, on pouvait les trouver; 6° *A devote book*, ms. de 1608 existant à la bibliothèque royale de Bruxelles, dite de Bourgogne, sous le n. *2545*, et contenant la traduction anglaise d'un traité ascétique de W. Hilton dont le titre n'a pas été autrement spécifié; 7° *De consolatione in tribulationibus ad magistrum Joannem Torpe*; 8° *De remediis contra tentationes carnis.* Dans un recueil ms. in-fol. de la Bibliothèque nationale de Paris se trouve l'ouvrage de W. Hilton intitulé : *Liber doctrinæ contra tribulationes et carnis tentationes*, qui probablement a été formé par la réunion des deux livres précédents. Cf. l'art. *Hilton*, dans la *Biographie universelle* de Michaud; 9° *Baculus contemplationis*, ms. latin; 10° *De contemplatione ad mulierem quamdam devotam*, ouvrage anglais et peut-être aussi en latin, ms. au collège Saint-Benoît, à Cambridge; 11° *Pro sacris imaginibus*, ou *De tolerandis imaginibus*, ms. au collège de Lincoln à Oxford; 12° *De modo sancte vivendi*, ms. à Zutphen, chez les frères mineurs; 13° *De communi vita ad laicum;* 14° *De ascensionibus spiritualibus;* 15° *De idolo cordis;* 16° *De musica ecclesiastica*, et plusieurs autres traités qui, selon Morozzo, se trouvaient ms. à la bibliothèque publique d'Oxford.

L'ouvrage *De musica ecclesiastica* commence comme le Ier livre de l'*Imitation* par les paroles de l'Évangile : *Qui sequitur me*, etc., et, en Angleterre, les manuscrits *cartusiens* de l'*Imitation* ne donnent à cet ouvrage d'autre titre que celui de *Musica ecclesiastica.* Cependant ces codices anglais ne contiennent pas uniformément les quatre livres de l'*Imitation*, comme on peut le voir dans la liste suivante. Sur le continent, il y a un autre manuscrit, également *cartusien*, qui renferme les trois premiers livres. C'est le codex appelé *Burgensis II*, c'est-à-dire second ms. de l'*Imitation* provenant de l'ancienne chartreuse du Val-de-Grâces, près de Bruges, en Belgique. Il se trouve à présent à la bibliothèque royale de Bruxelles, dite de Bourgogne, sous le n. *15131* ou *15138.* Quoi qu'il en soit des droits de W. Hilton au titre d'auteur de l'*Imitation* ou de la plus ancienne traduction anglaise de ce livre, divers critiques les lui ont attribués.

Henri Warthon, *Usserii de scripturis vernaculis Auctarium*, 1690; le docteur Lee, dans la préface de sa traduction anglaise des opuscules de Thomas a Kempis, 1710; Woldebrand Vogt, *Conjecturæ de auctore libri De imitatione Christi*, dans l'*Apparatus litterarius Societatis colligentium, collectio II;* Weckel, l. 118, p. 376 sq.; cf. Mgr Puyol, *L'auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, IIe section, Paris, 1900, p. 151; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, t. III, p. 108; Coolidge, *Notes and queries*, mars 1881; cf. Mgr Puyol, *loc. cit.*, p. 153; Jean-Charles Ingram, dans son étude sur les trois plus anciennes traductions anglaises de l'*Imitation*, Londres, 1893, a attribué à W. Hilton la plus ancienne des versions faites en Angleterre. Cf. Puyol, *op. cit.*, Ire section, Paris, 1899, p. 341. Selon M. de Grégory, il y a eu autrefois des imitationistes qui n'ont attribué à W. Hilton que le seul IVe livre de l'*Imitation*, en s'appuyant sur le titre suivant d'un des deux codices mss appartenant au monastère de Saint-Michel de Venise, et signalés par Mittarelli : *Incipit devotus tractatus de sacramento altaris a quodam monacho ordinis cartusiensis.*

Mgr Puyol a publié la liste des manuscrits qui contiennent l'*Imitation* sous le titre de *De musica ecclesiastica. Descriptions bibliographiques des manuscrits... du livre De imitatione Christi*, Paris, 1898.

Outre les imitationistes, Pits, Bale, Possevin, Gesner, Petrejus, Morozzo, Oudin, Fabricius, les *Biographies* de Michaud et de Didot.

S. AUTORE.

1. **HINCMAR**, archevêque de Reims, naquit vers l'an 806. Il appartenait à une ancienne et noble famille de France. Sérieux et bien doué, l'enfant fut envoyé à l'abbaye de Saint-Denis où, sous la direction de l'abbé Hildwin, il reçut une éducation remarquable. A la cour de Louis le Pieux, où il avait suivi Hildwin, Hincmar s'initia à l'art de gouverner. Mais ce n'est qu'en 834, après avoir accompagné son protecteur dans son exil en Saxe, qu'il entra officiellement au service de l'empereur.

A la mort de Louis le Pieux, il s'attacha à la fortune de Charles le Chauve, dont il resta toujours un sujet dévoué et incorruptible. Sa loyauté vis-à-vis de son roi devait lui valoir l'hostilité tenace de l'empereur Lothaire. Au sujet de cette longue lutte, voir Lesne, *Hincmar et l'empereur Lothaire, étude sur l'Église de Reims au IXe siècle*, Paris, 1905.

Cependant, malgré certaines oppositions, Hincmar fut élu au siège métropolitain de Reims, vacant depuis la déposition d'Ebbon, par les évêques des provinces de Reims et de Sens, réunis au concile de Beauvais (18 avril 845). Aussitôt il mit sa jeune énergie à réformer l'Église soumise à sa juridiction, surtout au concile de Meaux (847), à réorganiser son diocèse et à reconquérir les biens ecclésiastiques aliénés.

L'opposition qu'il ne cessa de manifester aux prétentions de l'empereur, dès le début de son épiscopat, lui causa de graves ennuis. Lothaire, en effet, désirant avoir à Reims, dont dépendait une partie de son territoire, un homme gagné à son ambition, voulut déposséder Hincmar de son siège. On trouva facilement un prétexte. Hincmar avait déposé un certain nombre de clercs, comme illégitimement ordonnés par Ebbon après sa réintégration anticanonique de 840. Ebbon se saisit de cette occasion pour remettre en question la légitimité de sa déposition et les clercs réclamèrent contre la mesure qui les frappait. Les prétentions d'Ebbon ne trouvèrent point d'appui à Rome et les évêques de la Gaule les repoussèrent. Quant aux réclamations des clercs, elles aboutirent à la déclaration du concile de Soissons (853), que leur ordination était invalide et leur déposition régulière. Léon IV refusa de sanctionner cette décision, mais elle obtint l'appro-

bation de Benoît III, sous cette réserve toutefois, que le rapport d'Hincmar reposait sur l'exacte vérité. C'était la victoire définitive d'Hincmar. Cf. L. Sallet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 129-137.

Entre temps avait éclaté la lutte de la double prédestination que souleva Gottescalc. Entendu et condamné au concile de Mayence (848), le moine saxon fut ensuite livré à Hincmar, son métropolitain, auquel incombait le soin de le punir et de le ramener à la véritable doctrine. Enfermé à Hautvillers, Gottescalc, isolé de la lutte, ne put continuer lui-même sa propagande, mais il trouva des collaborateurs. Cependant la bataille ne reprit qu'à l'occasion d'un écrit d'Hincmar sur les théories de Gottescalc et intitulé : *Ad reclusos et simplices in Remensi parochia*, *P. L.*, t. CXII, col. 1519. Cet opuscule provoqua une réponse pleine de vigueur et d'esprit due à la plume de Ratramne, moine de Corbie.

Dédaignant une controverse avec un simple moine ou incapable de lui répondre, Hincmar fit appel à des concours amicaux. Nous possédons les réponses de Loup de Ferrières, *Epist.*, CXXIX, *ad Hincmarum*, *P. L.*, t. CXIX, col. 606-608, et de Prudence de Troyes, *P. L.*, t. CXV, col. 971-1018. Leur exposé de la doctrine ne le satisfit point, car il ne cadrait pas avec ses théories et même les contredisait souvent. Il sollicita alors le secours de Raban Maur, qui, prétextant son grand âge et l'inutilité de la discussion, se récusa. Abandonné de ce côté et poussé par de nouvelles attaques, il s'adressa à Jean Scot, qui, dès 851, écrivit son *De divina prædestinatione*, *P. L.*, t. CXXII, col. 355-440. Ce livre où les sophismes abondent déchaîna une véritable tempête contre son auteur et son instigateur et provoqua une réponse passionnée de Prudence de Troyes, *P. L.*, t. CXV, col. 1009-1376, et une autre d'un anonyme de la province de Lyon, *P. L.*, t. CXIX, col. 101-250. L'appui qu'Hincmar trouva dans Amolon de Lyon, qui condamna de nombreuses propositions tirées des théories de Gottescalc, *Epist. ad Gotheschalcum*, *P. L.*, t. CXVI, col. 84-96, fut passager, et, l'archevêque étant mort, Hincmar reçut de Lyon un écrit où sa personne et ses théories étaient malmenées, *P. L.*, t. CXXI, col. 985-1068.

Au fond, la querelle n'était qu'une question de mots et les deux camps ne s'écartaient point de l'orthodoxie. Hincmar et ses amis se plaçaient sur le terrain pratique et moral et défendaient avec âpreté la liberté et la possibilité pour chacun d'opérer son salut, les autres se lançaient dans des théories spéculatives, voulant préserver de la moindre atteinte la toute-puissance absolue de Dieu. Mais dans l'ardeur de la lutte les uns et les autres s'accusaient réciproquement ou de semi-pélagianisme ou de prédestinatianisme.

Bientôt la lutte, jusqu'ici purement littéraire, allait continuer dans les conciles. Au synode de Quierzy (853), convoqué en toute hâte par Charles le Chauve, qui voulait mettre un terme à ces vaines discussions, les quelques prélats présents formulèrent leur doctrine en quatre articles. De Lyon arriva bientôt la réponse à la définition conciliaire et cela sous forme d'une critique acerbe de chacun des articles. *P. L.*, t. CXXI, col. 1083-1134. Mais ce n'était qu'un prélude. Les évêques des provinces de Lyon, Vienne et Arles, rassemblés au concile à Valence (8 janvier 855), publièrent 23 canons, rédigés par Ebbon, évêque de Grenoble et neveu de l'ancien archevêque de Reims. Six de ces canons sont une riposte directe aux quatre articles de Quierzy.

Obligé de se défendre, Hincmar prit la plume et rédigea un ouvrage en trois livres dont il ne reste que la dédicace au roi. *P. L.*, t. CXXV, col. 49-56. Bientôt il était l'objet d'une nouvelle attaque de Prudence de Troyes. *Epist. ad Wenil*, *P. L.*, t. CXV, col. 1365-1368. Visé à nouveau par les conciles de Langres et de Savonières (859), Hincmar composa pour sa défense son grand ouvrage : *De prædestinatione Dei et libero arbitrio*, *P. L.*, t. CXXV, col. 55-474, qui n'est qu'une compilation de textes empruntés à l'Écriture et aux Pères, où l'ordre et la clarté font presque totalement défaut. Il est à peu près nul au point de vue théologique. Toute son argumentation, qui revient sous mille formes différentes, consiste en ceci : que si Dieu prédestine les méchants à l'enfer, il est lui-même l'auteur du péché, puisque c'est le péché qui mérite l'enfer. Il semble confondre la prescience de Dieu et la prédestination, qui n'en est qu'une conséquence.

Enfin, au concile de Thusey (octobre 860) une réconciliation au moins apparente se produisit entre les adversaires et la lutte cessa.

Dès le début de la controverse sur la prédestination, Hincmar s'était élevé contre la formule *trina deitas*, comme contraire à la foi et équivalente de *deitas triplex*. Il l'avait remplacée par *summa deitas* dans l'hymne *Sanctorum meritis inclyta gaudia*, du commun de plusieurs martyrs. Des protestations véhémentes se produisirent contre ce changement arbitraire, surtout parmi les moines,et l'un d'eux, Ratramne, écrivit contre Hincmar un ouvrage entier, perdu aujourd'hui. Encouragé par l'exemple du moine de Corbie, Gottescalc publia plusieurs écrits dont l'un seulement nous a été conservé par Hincmar, qui le cite. Certaines de ses expressions prêtaient à la critique et avaient des tendances ariennes. L'occasion s'offrait bonne à Hincmar pour attaquer son vieil adversaire. Aussi écrivit-il contre lui sa *Collectio ex sacris Scripturis et orthodoxorum dictis de una et non trina deitate, sanctæ videlicet et inseparabilis trinitatis unitate ad refellendas Gotheschalci blasphemias ejusque nænias refutandas*, *P. L.*, t. CXXV, col. 473-618, rédigée probablement entre 864 et 868. L'auteur, au lieu de développer les principes de la doctrine, s'attache pas à pas aux affirmations de son adversaire et les réfute les unes après les autres. Cette méthode l'oblige à de multiples répétitions, inévitables, mais fatigantes. De plus, comme toujours, son argumentation consiste uniquement dans un amoncellement de citations patristiques et passe souvent à côté de la question sans la toucher. En fait de raisonnement, il ne connaît que le principe d'autorité.

On ne sait point si, après l'apparition de cet ouvrage, la lutte continua. Mais il est probable qu'Hincmar fit le nécessaire pour que le prisonnier d'Hautvillers fût réduit au silence.

Ces deux questions de la prédestination et de la formule *trina deitas* sont les seules où Hincmar ait cherché à faire preuve de connaissances théologiques. Il est même probable que, sans l'occasion que lui fournit Gottescalc, il se serait peu intéressé aux controverses dogmatiques. Voir col. 1500-1502.

Cependant on peut glaner çà et là dans ses écrits quelques-unes de ses idées sur des points particuliers. Ainsi il croit au changement réel du pain et du vin au corps et au sang du Christ et s'élève contre les théories de Scot, qui ne voit dans l'eucharistie qu'une figure ou un mémorial. Sirmond, *Hincmari opera*, Paris, 1645, t. I, p. 767; t. II, p. 97 sq., 141, 844. Comme Radbert, il semble croire que la communion ne nourrit pas seulement l'âme, mais aussi le corps, Sirmond, t. II, p. 844; *Carmen ad B. M. V.*, vers 45 sq., et comme lui il confesse l'identité du corps eucharistique du Christ avec celui qui fut attaché à la croix, Sirmond, t. II, p. 90, 844, et que la messe est le renouvellement quotidien du sacrifice de la croix. Sirmond, t. II, p. 90, 97. Ses théories sur ces différents points devaient être développées dans son ouvrage sur les sacrements, aujourd'hui perdu. Il admet que le Christ a quitté le sein de

la Vierge, non d'une façon naturelle, mais *clauso utero*. Sirmond, t. I, p. 631, 762, 767. Il composa aussi un livre sur la vénération des images du Sauveur et des saints, mais le titre seul nous en a été conservé.

A part ces quelques détails on ne trouve point chez Hincmar des conceptions théologiques particulières. Il est un théologien positif qui ne s'appuie que sur l'autorité des Pères et de l'histoire.

Hincmar eut deux occasions de montrer ses vastes connaissances du droit canon. La première lui fut fournie par les évêques de Lorraine qui, en 860, lui posèrent d'abord vingt-trois questions, puis sept autres au sujet de la répudiation par Lothaire de son épouse Teutberge. Il fit droit à leur demande et écrivit son *De divortio Lotharii et Teutbergæ*, *P. L.*, t. CXXV, col. 623, où, sans se laisser influencer par la personnalité de l'époux qui était en jeu, il posa avec clarté et précision les règles sévères de la doctrine. On le sent sur son propre terrain. Ses décisions sont basées sur la Bible et ses exégètes et sur le droit canon. Il s'appuie même sur certaines pratiques de la vie quotidienne qui témoignent d'une superstition incroyable. Interrog. 15, *P. L.*, t. CXXV, col. 716 sq. Cf. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere Geschichtskunde*, 1905, p. 693-701; *Revue des questions historiques*, 1905, p. 5-58. Vers la même époque parut aussi son ouvrage : *De coercendo et exstirpando raptu viduarum, puellarum ac sanctimonialium*, *P. L.*, t. CXXV, col. 1077, adressé au roi.

Mais nulle part ne s'étale avec autant d'ampleur et de suite sa science du droit canon que dans son *Opusculum LV capitulorum*, *P. L.*, t. CXXVI, col. 290-494, dans lequel il combat son neveu, Hincmar de Laon, qui, à l'aide du pseudo-Isidore, réclamait l'indépendance des évêques vis-à-vis de leur métropolitain. Il est regrettable que dans cette lutte il ne se soit pas contenté de la plume, mais qu'il ait procédé avec une certaine cruauté à l'égard de l'évêque révolté. Aussi est-il jugé par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* avec une sévérité compréhensible.

Dans ses théories sur les relations du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir civil, il est nettement pour la subordination du second vis-à-vis du premier. Cf. M. X. Arquillière, art. *Gallicanisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1911, t. II, col. 240-241.

Mais tous ces travaux ecclésiastiques n'absorbèrent point son activité intellectuelle. Les questions purement politiques l'occupèrent aussi. C'est ainsi qu'il écrivit : *De regis persona et regio ministerio*, *P. L.*, t. CXXV, col. 833; *De fide Carolo regi servanda*, col. 961; *Pro institutione Carlomanni*, col. 993.

Il s'essaya aussi dans la versification et nous avons de lui quelques poèmes.

Des nombreuses lettres d'Hincmar il ne reste qu'environ 80. Mais leur importance dépasse celle d'une correspondance privée, car beaucoup traitent de questions religieuses et politiques et s'adressent au roi, au pape ou à des synodes et agitent de grands problèmes. *P. L.*, t. CXXVI, col. 9 sq.

Hincmar fut aussi historien. Ce titre, cependant, il ne le mérite point par la Vie de saint Remi. *P. L.*, t. CXXV, col. 1129, qu'il écrivit en 878. Elle n'est, en effet, qu'un ouvrage d'édification et un développement souvent subjectif de la Vie composée par Fortunat. C'est une œuvre historique tout à fait inférieure.

Il se montre sous un jour meilleur dans les *Annales de Saint-Bertin*, dont il fut le continuateur de 861 à 882. Il mêle aux faits des considérations générales qui témoignent d'une ampleur de vue considérable et d'un esprit pénétrant. Mais on y retrouve son style compliqué et maniéré, qui nuit à la clarté de l'exposition.

Sa vie extrêmement agitée s'acheva le 21 décembre 882. Il avait composé lui-même les vers qui devaient orner son tombeau.

Flodoard, *Historia Remensis ecclesiæ libri III*, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. XIII, p. 475 sq.; *Histoire littéraire de la France*, t. V, p. 544-594; Gess, *Merkwürdigkeiten aus dem Leben und den Schriften Hinkmars*, 1806; C. Diez, *De Hincmari vita et ingenio*, Sens, 1859; Noorden, *Hinkmar, Erzbischof von Reims...*, Bonn, 1863; Loupot, *Hincmar, archevêque de Reims, sa vie, ses œuvres, son influence*, Reims, 1869; Vidieu, *Hincmar de Reims*, Paris, 1879; Sdraleck, *Hinkmars von Reims kanonistisches Gutachten über die Ehescheidung des Königs Lothar II*, Fribourg-en-Brigsau, 1881; Schrörs, *Hinkmar von Reims, sein Leben und seine Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1884; Gundlach, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. X, p. 93-258; Lesne, *Hincmar et l'empereur Lothaire, étude sur l'Église de Reims au IXe siècle*, Paris, 1905; Manitius, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, Munich, 1911; Hurter *Nomenclator*, Inspruck, 1903, t. I, col. 801-806. Sur les querelles avec Gottescalc, Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, t. IV *b*, p. LVIII-LXXIV; H. Freystedt, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1897, t. XVIII *a*, p. 161 et 529, et dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1892, t. XXXVI; Hefele *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV *a*, *passim*, spécialement p. 197-206, 220-227, 232-237.

H. NETZER.

2. HINCMAR, évêque de Laon, naquit dans le Boulonnais. Il était par sa mère le neveu de l'archevêque de Reims, Hincmar, qui se chargea de son éducation. A la mort de Pardule, évêque de Laon et grand ami de son oncle, le jeune clerc fut élevé à l'épiscopat et succéda à Pardule (début de 858).

Sa vie peut se résumer dans la lutte qu'il soutint contre son oncle. L'évêque de Laon, en effet, s'éleva contre les prétentions d'Hincmar de Reims qui tendaient à augmenter de plus en plus la dépendance des suffragants vis-à-vis du métropolitain. Il revendiqua âprement le droit des évêques en s'appuyant sur le pseudo-Isidore. Emprisonné quelque temps par Charles le Chauve pour avoir défendu les biens ecclésiastiques contre les usurpations royales et avoir refusé de reconnaître la compétence des tribunaux civils dans les conflits avec les évêques, il jeta l'interdit sur son diocèse pour la durée de sa captivité. Son oncle leva cette peine et la lutte sourde allait devenir violente.

Elle éclata à l'occasion de la fête célébrée à Gondreville pour la prise de possession de la Lorraine par Charles (novembre 869). Hincmar de Laon y publia pour sa défense une collection de textes tirés du pseudo-Isidore, *P. L.*, t. CXXIV, col. 1001-1026. Son oncle lui répondit par son *Opusculum LV capitulorum*, *P. L.*, t. CXXVI, col. 290-494, dans lequel il porte une foule d'accusations contre son neveu. Toutes les tentatives de réconciliation furent vaines et l'évêque de Laon reprit la plume contre son métropolitain pour l'attaquer de la façon la plus acérée. *P. L.*, t. CXXIV, col. 1027-1070.

Le synode de Douzy (août 871), que présidait Hincmar de Reims, appela la cause à son tribunal. L'évêque de Laon fut déposé et privé du droit de remplir toute fonction sacerdotale.

Adrien II, à qui Hincmar en avait appelé, demanda la revision du procès et exigea de surseoir à la nomination d'un successeur. L'archevêque de Reims et les évêques français protestèrent contre cette décision du pape, qui cessa toute intervention dans l'affaire. Jean VIII, à l'occasion du couronnement de Charles le Chauve (Noël 875), approuva la déposition d'Hincmar, qui fut exilé et emprisonné un certain temps. Le comte Bezon de Vienne lui fit crever les yeux et ce n'est que sur l'intervention, auprès de Jean VIII, des évêques réunis en concile à Troyes (août 878) que son sort fut adouci. On lui rendit une partie des

revenus du diocèse, et il lui fut permis de célébrer la messe pontificalement. Il mourut l'année suivante.

Cellot, *Vita Hincmari junioris*, dans son *Concilium Duziacense*, Paris, 1658, p. 1-60; *P. L.*, t. CXXIV, col. 967-978; *Histoire littéraire de la France*, t. v, p. 522; Schrörs, dans le *Kirchenlexikon;* Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV *b*, p. 613-619; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1903, t. I, col. 806-807.

H. Netzer.

HIPPOLYTE (Saint). — I. Sa personne. II. Ses œuvres. III. Sa théologie.

I. Sa personne. — Nulle personnalité de l'ancienne Église chrétienne n'est restée aussi longtemps et aussi profondément mystérieuse que celle d'Hippolyte. A vrai dire, c'est seulement depuis le milieu du XIXe siècle qu'elle commence à s'éclairer. Groupés par les critiques, les renseignements épars dans l'antiquité ecclésiastique nous permettent de faire revivre cette première grande apparition de la théologie occidentale au début du IIIe siècle. Nous commençons à entrevoir en Hippolyte un docteur aussi illustre et plus informé que son contemporain Origène, un homme d'Église d'allure aussi hautaine que les plus grands évêques du IIIe siècle, un antipape qui, durant plusieurs années, élève chaire contre chaire dans la communauté romaine, un confesseur et un martyr enfin, qui rachète, par son sacrifice et sa pénitence un peu tardive, les égarements passagers où l'a entraîné son orgueil.

Or, tout cela, les premiers historiens et les premiers critiques ecclésiastiques l'ont ignoré à peu près complètement. Moins d'un siècle après la mort d'Hippolyte, Eusèbe, qui dans la bibliothèque de Jérusalem avait trouvé les œuvres du docteur romain, en donnait un catalogue volontairement incomplet; mais s'il connaissait le caractère épiscopal d'Hippolyte, il ne pouvait dire de quelle Église il avait été le chef. *H. E.*, l. VI, c. XX et XXII. Cinquante ans plus tard, saint Jérôme complétait dans le *De viris illustribus*, 61, le catalogue des œuvres d'Hippolyte donné par Eusèbe; dans ses commentaires sur les Écritures, il citait à plusieurs reprises le premier exégète occidental; dans plusieurs de ses lettres il y faisait allusion, mais, tout comme Eusèbe, il avouait son ignorance relativement au siège épiscopal occupé par Hippolyte. Voir la collection complète des références de saint Jérôme, dans Lightfoot, *The apostolic Fathers*, part. I, Londres, 1890, t. II, p. 329-331, et dans Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 611. Si les érudits les plus considérables du IVe siècle sont si maigrement renseignés sur la personne d'Hippolyte, comment s'étonner que les écrivains moins érudits de l'ancienne littérature chrétienne aient ignoré complètement, sinon les écrits, au moins le personnage du docteur romain ?

Chose curieuse, c'est en Occident, à Rome, sur le théâtre même de son activité, qu'Hippolyte a été le plus méconnu. Écrites en grec, à une époque où le latin prenait dans l'Église romaine une place de plus en plus considérable, ses œuvres seraient bientôt illisibles pour le commun des théologiens; émanées d'un schismatique, elles devaient soulever contre elles pas mal de préjugés. Ces deux circonstances expliquent à peine l'oubli profond dans lequel sont tombées en Occident les productions d'Hippolyte. Au dire de saint Jérôme, saint Ambroise, pour la rédaction de son *Hexaméron*, aurait mis largement à contribution Hippolyte. *Epist.*, LXXXIV, *P. L.*, t. XXII, col. 743. Saint Jérôme lui-même, quelquefois en les citant, très souvent peut-être sans le dire, a utilisé les œuvres de son prédécesseur. Le pape Gélase (492-496), en recueillant les témoignages relatifs à la double nature du Christ, a cité d'Hippolyte un fragment de quelques lignes (texte dans de Lagarde, p. 30-31; cf. *Bibliotheca Patrum Lugdunensis*, t. VIII, p. 704). Et c'est tout pour l'Occident, puisque l'on ne peut faire état de l'utilisation par le donatiste Tichonius du commentaire sur l'Apocalypse. Et pendant que les érudits achevaient de perdre le souvenir des œuvres d'Hippolyte, la légende s'exerçait en paix sur sa mémoire. Dans l'inscription à l'endroit même de sa sépulture, le pape Damase (366-384) fait de l'antipape de 218 un prêtre attaché au schisme de Novat (après 251). Le texte est dans De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, Rome, 1887, t. II, p. 82. Prudence s'empare de cette donnée fantaisiste de Damase, et en fait le thème d'un des plus beaux poèmes du *Peri Stephanon. De passione sancti Hippolyti, P. L.*, t. LX, col. 530-556. Mais voici qui est mieux. Le roman composé au VIe siècle sur le martyre de saint Laurent, fait une place à Hippolyte. Mais ce dernier a quitté la toge du docteur pour la chlamyde du soldat; il est devenu vicaire du préfet de Rome. Chargé en cette qualité de la garde du diacre romain, il se convertit à la vue des miracles opérés par Laurent, et meurt martyr avec sa nourrice Concordia et dix-huit autres personnes. Texte du martyre dans de Lagarde, p. V-XIII. C'est sous ce déguisement qu'Hippolyte figure aujourd'hui encore au bréviaire romain et au martyrologe, le 13 août. Un peu auparavant la confusion s'était encore établie entre notre docteur et un martyr du même nom enterré à Porto. C'est ce qui explique le titre d'évêque de Porto (*episcopus Portuensis*), attribué à Hippolyte par plusieurs documents. Le Porto dont il est ici question est évidemment le *Portus romanus* de l'embouchure du Tibre, à quelque distance d'Ostie. On a demandé comment le pape Gélase a pu faire d'Hippolyte un évêque de Bostra en Arabie, et comment, encouragés par cette distraction singulière, quelques critiques modernes sont allés chercher jusqu'au sud de l'Arabie, aux environs d'Aden, un *Portus romanus* où ils pussent situer cet évêque en disponibilité. De tous les Occidentaux, le *Chronographe de 354* est le seul à fournir sur le compte d'Hippolyte des renseignements exacts, encore que très certainement incompris de lui-même et de ses lecteurs. Dans sa liste des évêques romains, première ébauche du *Liber pontificalis*, il donne à propos du pape Pontien le renseignement suivant : *Eo tempore, Pontianus episcopus et Hippolytus presbyter exules sunt deportati in Sardinia in insula vocina* (=*nociva*), *Severo et Quintiano coss.* (en 235) *in eadem insula discinctus est* (il démissionna) *VI kal. octobr. et loco ejus ordinatus est Antheros XI kal. dec. coss. suprascriptis;* et dans la liste des dépositions de martyrs, on lit aux ides d'août : *Hippolyti in Tiburtina et Pontiani in Callisti. Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi*, t. IX, p. 74-75, 72.

Sans mieux connaître le personnage d'Hippolyte, les Orientaux, à partir du IVe siècle, ont fréquemment cité les ouvrages de notre docteur. Apollinaire de Laodicée le mentionne à propos de Daniel, II et VII. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. I *b*, p. 173. Épiphane le cite, *Hær.*, XXXI, 33, *P. G.*, t. XLI, col. 540, et lui emprunte une bonne partie des renseignements contenus dans le *Panarion*. Palladius (vers 421) consigne dans l'*Histoire Lausiaque* un récit qu'il a lu dans Hippolyte, un homme, dit-il, de la génération apostolique. *P. G.*, t. XXXIII, col. 12-51. L'*Eranistes* de Théodoret (en 446) donne à diverses reprises plusieurs citations d'Hippolyte, évêque et martyr. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 85, 172, 176, 284, 332, 401 (en tout dix-sept citations et quelques références). Vers 500, André de Césarée, dans son commentaire sur l'Apocalypse, fait appel à plusieurs reprises à Hippolyte. Cramer, *Catenæ in Apocalypsim*, p. 176. Cyrille de Scythopolis, en 555, dans la *Vita sancti Euthymii*, Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. IV, p. 82, s'en rapporte aux données chronographiques du docteur

romain. A peu près à la même époque, Léonce de Byzance mentionne parmi les Pères anténicéens Ignace, Irénée, Justin, et les évêques romains Clément et Hippolyte. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1213. Quelques années plus tard, vers 578, Eustrate de Constantinople renvoie au commentaire sur Daniel composé par Hippolyte, martyr et évêque de Rome. Vers la fin du VIe siècle, Étienne Gobar, au dire de Photius, *Bibliotheca*, cod. 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1104-1105, cite à trois reprises l'autorité d'Hippolyte. On trouvera dans Harnack et dans Lightfoot, *loc. cit.*, les autres références des auteurs byzantins, assez nombreuses entre le VIIe et le XIIe siècle. Les plus importantes sont celles données par Photius. Le célèbre érudit analyse sommairement, *Bibliotheca*, cod. 48, *P. G.*, t. CIII, col. 84-85, un ouvrage intitulé : Περὶ τοῦ παντός, ou encore Περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας, ou encore Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας, attribué par certains manuscrits au juif Josèphe. Il n'a pas de peine à montrer l'inexactitude de cette attribution, et, cherchant à identifier l'auteur, il hasarde le nom de Caius, un prêtre (?) qui résidait à Rome et à qui l'on attribuait également le Labyrinthe. A la fin de ce dernier traité, sur lequel nous reviendrons, l'auteur déclarait avoir également composé un livre sur l'*essence de l'univers*. L'attribution (fautive d'ailleurs) à Caius du Labyrinthe entraînait donc aussi la composition par ce même auteur du Περὶ τοῦ παντός. Le cod. 121 de la *Bibliothèque*, *ibid.*, col. 401, donne le signalement d'un ouvrage qui est marqué expressément comme étant d'Hippolyte, un disciple d'Irénée. C'est un traité contre trente-deux hérésies, commençant par les dosithéens et allant jusqu'à Noët et les noétiens. Enfin le cod. 202, *ibid.*, col. 673, mentionne le commentaire d'Hippolyte, évêque et martyr, sur Daniel et le traité sur le Christ et l'Antéchrist dont Photius analyse rapidement le contenu.

On voit par ces diverses références que les Byzantins n'avaient pas complètement perdu de vue le grand docteur romain. Au XIVe siècle, Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. IV, 31, *P. G.*, t. CXLV, col. 1052, pouvait donner un catalogue de ses œuvres plus complet que ceux d'Eusèbe ou de saint Jérôme. Les Orientaux de diverses langues avaient traduit depuis longtemps les ouvrages d'Hippolyte; c'est partiellement par des versions syriaques, arabes, arméniennes, coptes, slavonnes, géorgiennes, que nous pouvons aujourd'hui restituer une partie de l'œuvre de cet écrivain. A la fin du XIIIe siècle, le nestorien Ebed-Jesu, au n. 7 de son catalogue, signalait les œuvres principales d'Hippolyte, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 15; il est très vraisemblable que les œuvres signalées étaient à l'époque traduites en syriaque. Un siècle avant lui, Denys Barsalibi, dans un commentaire encore inédit sur l'Apocalypse, citait cinq fragments d'un ouvrage d'Hippolyte contre Caius.

C'est au XVIe siècle qu'une découverte inattendue attire soudainement l'attention des critiques ecclésiastiques sur Hippolyte et son œuvre. En 1551, on mit au jour dans le *Cimetière d'Hippolyte*, sur la voie Tiburtine, une statue représentant le docteur romain, en costume de philosophe, assis sur une *cathedra* de forme antique. La tête de la statue avait disparu; mais sur diverses surfaces du siège on pouvait lire des inscriptions qu'on a fini par identifier. Voir dans *P. G.*, t. X, col. 881-885, une reproduction de la statue, d'ailleurs fortement restaurée, telle qu'on la voit au musée du Latran; pour les inscriptions, le meilleur texte dans Harnack, *Altchristliche Litteratur*, p. 606-610. La statue est certainement du IIIe siècle; elle a été érigée peu de temps sans doute après la mort d'Hippolyte, peut-être même de son vivant, par les admirateurs du maître. Ils n'ont pas voulu que la postérité ignorât les titres du docteur à leur reconnaissance, et ils ont gravé, d'abord sur les deux côtés du siège, le cycle pascal imaginé par Hippolyte, ensuite sur la partie incurvée du dossier, à main droite d'un observateur regardant dans la même direction que la statue, une liste, volontairement incomplète, de ses ouvrages. La sagacité des épigraphistes et des critiques s'est exercée sur cette liste, sans jamais la tirer complètement au clair. C'est en combinant les données de l'inscription avec celles que fournissaient Eusèbe, Jérôme et Nicéphore Calliste qu'on a commencé à se rendre un compte plus exact de l'activité d'Hippolyte. En 1716 et 1718 J. A. Fabricius donnait une première édition d'ensemble, que Migne a reproduite, *P. G.*, t. X, col. 261-962. Mais l'on peut dire que, si le théologien commençait à réapparaître dans ces fragments souvent informes, l'homme restait toujours aussi profondément inconnu; et les conjectures allaient leur train sur le compte de ce mystérieux personnage.

Seule la publication des *Philosophoumena*, 1851, permettrait de retracer d'une manière certaine les phases principales de l'activité d'Hippolyte. Ce nom est appliqué, d'une manière fort impropre d'ailleurs, à un traité contre les hérésies dont la principale caractéristique est de rattacher chacune des erreurs contre le dogme chrétien à un système philosophique grec, préalablement bafoué. Le Ier livre, exposé des opinions philosophiques, était connu et publié depuis 1710, par J. Gronovius, *Thesaurus græcarum antiquitatum*, t. X. En 1842, Minoides Mynas découvrit au Mont-Athos et apporta en France une partie considérable (peut-être tout le reste) de l'ouvrage conservé dans un manuscrit du XIVe siècle. Le tout fut publié, sous les auspices de Villemain, par E. Miller, qui attribua à Origène la paternité de l'œuvre : *Origenis Philosophoumena, sive omnium hæresium refutatio*, Oxford, 1851. Cette attribution fut vite contestée. Dès le début du traité, l'auteur se donnait comme évêque; il avait pris une part active aux discussions qui avaient eu lieu à Rome lors de l'apparition du modalisme; il s'était posé en adversaire du pape Zéphyrin, en rival du pape Calliste. Aucun de ces traits ne pouvait convenir à Origène, dont la vie est si connue. A qui attribuer les *Philosophoumena*? Divers noms furent mis en avant : Tertullien, dont la situation à Carthage rappelait assez celle de l'auteur à Rome; le prêtre (?) Caius, auquel Photius attribuait, bien qu'avec des restrictions, la composition d'un Labyrinthe. Or l'auteur des *Philosophoumena* commence son Xe livre en déclarant qu'il vient de détruire, dans les livres précédents, le labyrinthe des hérésies; il fait allusion, l. X, p. 32, à un traité Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας antérieurement composé par lui-même. Et Photius avait lu en plusieurs manuscrits le nom de Caius à la marge d'un traité du même nom. Döllinger eut le mérite de montrer dès 1853 que ces diverses hypothèses devaient être écartées; résolument il désignait Hippolyte comme le seul auteur possible des *Philosophoumena*. Presque aussitôt sa démonstration rallia l'ensemble des critiques. A la suite de la découverte de l'épitaphe damasienne dont il a été question plus haut, J.-B. De Rossi, il est vrai, contesta les principales conclusions de Döllinger. Hippolyte, partisan du schisme de Donat, martyr dans une persécution qui ne pouvait être antérieure à celle de Valérien, ne pouvait guère s'identifier avec un docteur romain, en pleine floraison à l'époque de Zéphyrin, auteur d'un schisme sous le pontificat de Calliste. Cette argumentation, qui a pour point de départ la vérité des faits rapportés par Damase, a, pendant quelques années, empêché plusieurs critiques de se rallier à la thèse de Döllinger. Mgr Duchesne, dans son cours autographié sur les *Origines chrétiennes*, t. II, p. 332-352, hésite encore à se prononcer pour l'attribution à

Hippolyte des *Philosophoumena*, et, sans se rallier pleinement aux vues de De Rossi, il déclare que « la tradition monumentale, liturgique, légendaire, qui se développa autour du tombeau d'Hippolyte, ne permet pas d'affirmer qu'on ait eu à Rome au IVe siècle le moindre souvenir d'une attitude schismatique prise par le docteur en face des papes ses contemporains. » Mais à présent toutes les hésitations semblent définitivement levées. La comparaison entre les ouvrages les plus authentiques d'Hippolyte et les *Philosophoumena* met en évidence une parenté d'expressions et de pensées qui, à elle seule, autoriserait l'identification. D'autre part, une fois que l'on a dans le texte de Photius remplacé par le nom d'Hippolyte celui de Caius si timidement avancé par la critique, tout s'éclaire dans les données de la tradition. Enfin et surtout l'attribution des *Philosophoumena* à Hippolyte permet de relier d'une manière infiniment simple tous les renseignements que nous possédons par ailleurs sur le docteur romain. Dès lors comment faire état des simples conjectures énoncées avec tant d'hésitation par l'inscription damasienne ? Aussi Mgr Duchesne attribue-t-il catégoriquement à Hippolyte la composition des *Philosophoumena*, dans son *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 313.

Et voici la reconstitution du personnage d'Hippolyte qui semble actuellement la plus plausible. Durant le premier quart du IIIe siècle, le prêtre Hippolyte est incontestablement la personnalité la plus marquante de la communauté romaine. De ses origines nous ne savons rien; Photius affirme par deux fois qu'il a été disciple d'Irénée, mais il est bien difficile de tirer quelque chose de ce renseignement un peu tardif et peut-être conjectural. Ce qu'il y a de certain, c'est que, vers 212, Origène venant à Rome assiste à une prédication d'Hippolyte et celui-ci trouve le moyen de glisser un éloge bien senti de son émule alexandrin. La capitale de l'empire était à cette époque le théâtre de luttes ardentes entre diverses tendances chrétiennes qui toutes, par leur exagération, peuvent conduire à de graves erreurs. Le problème trinitaire se posait avec beaucoup d'acuité. Des deux notions de l'unité divine et de la trinité des personnes, laquelle devrait l'emporter? On spéculait beaucoup à cette époque, dans le milieu romain, sur la monarchie divine, tant et si bien que, pour la sauvegarder, certains, comme Théodote de Byzance, Théodote le banquier et plus tard Artémon, en étaient arrivés à sacrifier délibérément la divinité de Jésus. Une telle doctrine différait trop du christianisme authentique pour pouvoir se produire longtemps sans attirer sur elle l'attention et les condamnations de l'autorité ecclésiastique. Tandis que le pape Victor excommuniait Théodote, le prêtre Hippolyte combattait avec énergie une doctrine si contraire à la tradition chrétienne.

Mais presque aussitôt, d'autres chrétiens se mirent à sauvegarder d'une manière toute différente l'unité, la monarchie divine. Repoussant de toutes leurs forces la théologie du Logos, qui avait son point de départ dans le IVe Évangile et qui s'était développée surtout par l'effort des apologistes, ils ne voulaient admettre qu'une différence purement nominale entre le Père et le Fils. Ces idées modalistes avaient déjà subi deux échecs, l'un à Carthage, où Praxéas, leur plus illustre représentant, avait été excommunié, l'autre à Smyrne, où Noët avait encouru une condamnation du même genre, quand elles vinrent tenter la fortune à Rome. Elles se présentaient en opposition extrême avec la doctrine théodotienne qui venait d'être condamnée; peut-être les échecs subis à Carthage et à Smyrne avaient-ils rendu leurs partisans plus modérés dans l'expression de leur pensée. Toujours est-il que ces monarchiens d'un nouveau genre n'excitèrent d'abord aucune répulsion dans la masse des fidèles. Le pape Zéphyrin, qui ne semble pas avoir été très versé dans les subtilités théologiques, n'y vit pas malice, lui non plus. Il permit de fréquenter l'école fondée par Cléomène, un des disciples de Noët. *Philosoph.*, l. IX, 6. Bref, pendant quelques années à Rome, on ne parla plus que de monarchie.

La prépondérance d'une telle doctrine ne faisait pas l'affaire d'un docteur comme Hippolyte, tout pénétré de la doctrine philosophico-théologique du Logos. De toutes ses forces il résistait aux nouveaux docteurs, leur arrachait parfois l'aveu de leurs erreurs, mais les voyait très vite revenir à leurs idées premières. Il avait entrepris tout spécialement d'éclairer Sabellius, mais celui-ci, séduit, au dire d'Hippolyte, par les belles paroles de l'archidiacre Calliste, oubliait très vite les leçons reçues et retournait aux dogmes de Cléomène. Il aurait fallu, d'après le prêtre romain, une énergique intervention de l'autorité ecclésiastique. Or, Zéphyrin ne savait plus où donner de la tête. Conseillé par Calliste, il faisait des professions de foi que n'auraient pas désavouées Noët et ses disciples : « Moi, disait-il, je ne connais qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, et, en dehors de lui, aucun autre qui soit né et qui ait souffert » : ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν. Il est vrai qu'aussitôt il ajoutait : « Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils » : οὐχ ὁ Πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ Υἱός. Mais quand Hippolyte le pressait un peu vivement, Zéphyrin ne pouvait s'empêcher de lui faire remarquer le dithéisme latent dans ses formules : ἀπεκάλει ἡμᾶς διθέους. *Philosoph.*, l. IX, 11.

La discussion allait s'exaspérant de plus en plus. La colère d'Hippolyte visait nettement, derrière le pape en charge, son conseiller Calliste. Nous n'avons pas à discuter ici les accusations portées contre ce dernier par l'auteur des *Philosophoumena*. Voir t. II, col. 1384-1387. Ce qu'il y a de trop certain, c'est que, le jour où Calliste fut élu pour remplacer Zéphyrin, Hippolyte, déçu peut-être dans ses ambitions, en tout cas fort irrité contre son ancien adversaire, n'hésita pas à se séparer de la communion du pape légitime. Il déclara qu'il ne voulait avoir aucun rapport avec un pontife fauteur d'hérésie; il fonda une Église en face de la communauté romaine, et semble y avoir réuni un certain nombre d'adhérents. Calliste, de son côté, ne voulut pas qu'il fût dit qu'on se séparait de lui à cause de ses doctrines; il excommunia Sabellius. Mais rejeter le modalisme, ce n'était point, tant s'en faut, adhérer pleinement à la théologie du Logos professée par Hippolyte. Ce dernier persévéra donc dans son schisme. Durant tout le pontificat de Calliste, il ne cessa d'attaquer avec la dernière injustice les actes, même les plus raisonnables, de son rival, et sa rancune s'exhala dans les *Philosophoumena*, dont la partie relative à Calliste est un véritable pamphlet. Cette attitude d'Hippolyte persévéra sous les deux successeurs de Calliste, Urbain et Pontien. Heureusement pour l'honneur d'Hippolyte, la persécution vint mettre un terme à cette situation sans issue. L'édit porté par Maximin le Thrace, dès son arrivée au pouvoir, proscrivait les chefs des Églises comme responsables de l'enseignement de l'Évangile. Le pape Pontien fut arrêté; Hippolyte l'antipape ne tarda pas à le rejoindre en prison; l'un et l'autre furent frappés de condamnation capitale : ils furent déportés aux mines de Sardaigne. Dans les misères du bagne les deux confesseurs finirent par se réconcilier; et, s'il faut en croire la tradition rapportée par Damase, Hippolyte donna à ses adhérents le conseil de se rallier à l'Église légitime. Ce qu'il y a de certain, c'est que, une fois la paix rendue à l'Église, le pape Fabien obtint de faire transférer à Rome les corps des deux confesseurs. Pontien fut

enterré dans la catacombe de Calliste; Hippolyte, dans une crypte de la voie Tiburtine. C'est là que ses admirateurs lui élevèrent la statue découverte au XVIe siècle. C'est là aussi que, vingt ans plus tard, fut enterré le diacre Laurent. La proximité des deux tombeaux facilitera plus tard la confusion des souvenirs, à une époque où avait complètement disparu des esprits la grande mémoire de l'illustre docteur romain.

Sur le personnage d'Hippolyte tous les travaux antérieurs à 1851 sont à négliger complètement. Les études les plus importantes sur le sujet sont les suivantes : I. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des III Jahrhunderts*, Ratisbonne, 1853; H. Chr. Wordsworth, *St. Hippolytus and the Church of Rome in the early part of the III century*, Londres, 1853 et 1880; F. C. Overbeck, *Quæstionum Hippolytearum specimen*, Iéna, 1864; Cruice, *Études sur de nouveaux documents historiques empruntés à l'ouvrage récemment découvert des Philosophumena*, Paris, 1853; *Histoire de l'Église de Rome sous les pontificats de Victor, de Zéphyrin et de Calliste*, Paris, 1856.

La question est rouverte par De Rossi, nombreux articles dans le *Bullettino di archeologia christiana*, dont on retrouvera le relevé exact dans Lightfoot, p. 368. Contre les vues émises par De Rossi, Funk, *Zur Hippolytusfrage*, dans *Historisch-politische Blätter*, 1882, t. LXXXIX, p. 889-896; pour De Rossi, Allard, *Les dernières persécutions du IIIe siècle*, 2e édit., Paris, 1898, p. 369-377.

Un résumé très complet de la question d'Hippolyte dans Lightfoot, *The apostolic Fathers*, part. I, Londres, 1890, t. II, p. 316-477; Lightfoot reste encore hésitant sur le personnage d'Hippolyte. Les dernières hésitations sont levées par G. Ficker, *Studien zur Hippolytfrage*, Leipzig, 1893, et surtout par H. Achelis, *Hippolytstudien*, Leipzig, 1897, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XVI, fasc. 4. Une bonne reconstitution de la vie d'Hippolyte dans Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 292-323.

II. SES ŒUVRES. — En s'aidant des catalogues fournis par Eusèbe, saint Jérôme, Ebed-Jésu et Nicéphore Calliste, en contrôlant ces listes par les données de l'inscription mutilée de la statue, en ajoutant les références éparses dans l'ancienne littérature chrétienne, tant grecque et latine qu'orientale, on arrive non sans peine à un inventaire à peu près complet des œuvres d'Hippolyte. Mais la chronologie de cet ensemble d'ouvrages est encore loin d'être arrêtée. Voir un inventaire et un classement chronologique dans A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. XLVII sq. A défaut de l'ordre chronologique, irréalisable, on adoptera ici l'ordre logique.

Éditions d'ensemble. — La première fut donnée par J.-A. Fabricius, *S. Hippolyti episcopi et martyris opera græce et latine*, Hambourg, 1716, t. I; 1718, t. II; Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venise, 1766, t. II; *P. G.*, t. X, reproduit, partiellement, Fabricius; P. A. de Lagarde, *Hippolyti romani quæ feruntur omnia græce*, Leipzig et Londres, 1858, édition faite un peu hâtivement comme de Lagarde l'a reconnu lui-même. Il l'a complétée dans les *Analecta syriaca*, Leipzig et Londres, 1858, p. 73-91, et dans *Ad analecta sua appendix*, p. 24-28; collection de textes orientaux dans Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1883, t. IV (par Paulin Martin). L'Académie des sciences de Berlin a commencé la publication des œuvres d'Hippolyte, dans *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte;* nous la désignerons par le mot édition de Berlin.

1° *Œuvres de polémique.* — 1. *Philosophoumena*, titre incorrect et qu'il faudrait remplacer par celui de Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, réfutation de toutes les hérésies. Ce livre n'a pas d'attestation en dehors de Photius, qui le nomme le *Labyrinthe*, et l'attribue, par simple conjecture, au prêtre (?) Caius. Nous avons dit plus haut les circonstances de sa publication. On admet d'ordinaire que l'ouvrage, tel que nous le possédons, est incomplet, les l. II et III auraient entièrement disparu. M. d'Alès a contesté cette idée généralement admise. D'après lui, et son hypothèse semble fort plausible, le l. IV de Miller devrait se subdiviser de la manière suivante. Les n. 1-27 formeraient le l. II, consacré aux mystères du paganisme; mutilé au début et à la fin, le livre serait néanmoins conservé en très grande partie. Le l. III, mutilé lui aussi à ses deux extrémités, serait représenté néanmoins par un fragment respectable, comprenant les n. 28-48. Enfin les n. 49-51 seraient la partie principale du l. IV de l'original. *Op. cit.*, p. 80 sq.

Si l'on admet cette hypothèse, on voit qu'il s'en faut de peu que nous ne possédions l'ouvrage entier d'Hippolyte. Le but de l'auteur est nettement indiqué dès le début; il s'agit de montrer que les hérésies ne tirent leur origine ni de l'Écriture ni de la tradition, mais simplement des philosophies païennes (ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων), des mystères et de l'astrologie. En conséquence, les quatre premiers livres exposent les théories hellènes; à partir du l. V sont décrites les hérésies que l'auteur s'efforce, par un procédé souvent artificiel, de rattacher à un des systèmes de philosophie ancienne. Les renseignements fournis par Hippolyte sont loin d'avoir tous une égale valeur. Ses connaissances sur la philosophie grecque sont des plus superficielles et empruntées à quelque compilation sans autorité. Les théories gnostiques sont exposées le plus souvent d'après saint Irénée, et l'auteur a bien marqué la filiation des divers systèmes. Le l. V est celui qui laisse l'impression la plus trouble. Les notices consacrées aux naasséniens, pérates, séthiens et au gnostique Justin, demandent à être examinées de très près : on a été jusqu'à soutenir qu'en cet endroit Hippolyte avait été la dupe d'un faussaire qui lui aurait communiqué, moyennant finance, des renseignements imaginaires sur des sectes peut-être inexistantes (Salmon, Stähelin). Mais le dernier mot n'est pas encore dit dans cette controverse. Les débuts du l. IX exposent longuement les conflits d'Hippolyte avec le modalisme; c'est la partie la plus personnelle, mais aussi la plus contestable, de tout l'ouvrage, celle où s'exhale toute la rancune d'Hippolyte contre Calliste. Le dernier livre s'ouvre par une récapitulation des erreurs mentionnées plus haut et se termine par une admirable synthèse de l'enseignement chrétien.

Éditions. — Pour l'édition de Gronovius, voir plus haut; elle a été reproduite par le bénédictin De la Rue dans l'édition des œuvres complètes d'Origène. Première édition complète : E. Miller, *Origenis philosophumena*, Oxford, 1851. Il faut lui préférer celle de L. Duncker et F. G. Schneidewin, *S. Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium hæresium librorum decem quæ supersunt*, Gœttingue, 1859. Elle est reproduite dans *P. G.*, t. XVI c (dans les œuvres d'Origène). P. Cruice, *Philosophumena sive hæresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum*, Paris, 1860. Excellente édition du l. I, au point de vue de l'histoire de la philosophie grecque, dans H. Diels, *Doxographi græci*, Berlin, 1879, p. 551-576. On attend incessamment l'apparition de l'édition de Wendland dans le *Corpus* de Berlin.

Sur la question relative au l. V, G. Salmon, *The Cross. References in the Philosophumena*, dans *Hermathena*, t. V, (1885), p. 389-402; et H. Stähelin, *Die gnostichen Quellen Hippolyts*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 3. En sens contraire : de Faye, *Revue de l'histoire des religions*, 1902, t. XLVI, p. 161 sq.

Bonwetsch a voulu démontrer que la finale certainement inauthentique de l'*Épître à Diognète* (c. XI-XII) était un fragment d'une œuvre d'Hippolyte. D'autres critiques ont prétendu en retrouver la place dans les lacunes des *Philosophoumena*. Les références dans Bardenhewer, *Altkirchliche Litteratur*, t. II, p. 512.

2. Σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις, traité contre toutes les hérésies. Il est mentionné par Eusèbe, saint Jérôme, Nicéphore; Photius le décrit comme étant la réfutation de 32 hérésies. *Biblioth.*, cod. 121. Hippolyte lui-même y fait allusion dans le début des *Philosophoumena*. Ce traité est perdu, sauf peut-être la finale que beaucoup de critiques reconnaissent dans un écrit

d'Hippolyte intitulé : Ὁμιλία εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός. Mais Lipsius a montré que l'on peut reconstituer le squelette tout au moins de l'ouvrage en rapprochant l'une de l'autre trois hérésiologies : le *Libellus adversus omnes hæreses* qui se lit à la suite du *De præscriptione hæreticorum* de Tertullien, le *Panarion* d'Épiphane et le *De hæresibus* de Philastrius de Brescia.

Quant à l'*Homélie contre Noët*, Bardenhewer se refuse à y voir une partie du Syntagma, elle est beaucoup trop longue pour rentrer dans le cadre restreint de cet ouvrage. Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 221, a proposé une explication qui semble satisfaisante. Hippolyte aurait composé un syntagma assez développé dont aurait fait partie, comme conclusion, cette homélie. Il aurait également rédigé, suivant une méthode qui se retrouve au l. X des *Philosophoumena*, un abrégé de son ouvrage. C'est cet abrégé seul qu'aurait connu le pseudo-Tertullien, tandis qu'Épiphane aurait eu en main le texte complet d'Hippolyte, et que Philastrius aurait mis en œuvre d'une part l'abrégé, d'autre part les renseignements complémentaires qu'il trouvait dans Épiphane, sans en connaître la source.

Le Syntagma avec sa finale contre Noët serait de l'époque où les conflits avec les monarchiens n'avaient pas encore toute leur acuité. Duchesne, *Origines chrétiennes*, t. II, p. 304; Harnack, *Chronologie*, *loc. cit.*

Le texte de l'*Homélie contre Noët* dans de Lagarde, p. 43-57. Pour la reconstruction du Syntagma, l'ouvrage capital est Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Vienne, 1865, p. 33-70; *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht*, Leipzig, 1875.

3. Σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως, traité contre l'hérésie d'Artémon. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXVIII, donne de copieux extraits d'un traité dont il ne cite pas l'auteur, contre Artémon, un monarchien dynamiste. Les critiques sont à peu près d'accord pour considérer ces fragments comme appartenant à ce livre d'Hippolyte, intitulé : le *Labyrinthe* et que Photius, sur la foi d'une remarque marginale, attribuait à Caius. Où ils diffèrent, c'est sur le contenu du livre. Bardenhewer veut y voir une attaque contre le monarchianisme sous toutes ses formes, aussi bien la forme dynamiste (les deux Théodote, Artémon), que la forme modaliste ou patripassienne (Noët, Praxéas, Sabellius). Il croit donc devoir rapporter à ce *Petit labyrinthe* aussi bien l'*Homélie contre Noët* que le fragment *contre Artémon*. Harnack est d'un autre avis. Pour lui, le *Petit labyrinthe* était exclusivement dirigé contre le monarchianisme dynamiste. Il y a trop de différence entre l'opinion d'un Théodote et celle d'un Noët pour qu'on en puisse faire l'objet d'une même réfutation. Le *Petit labyrinthe* est donc identique au Σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως; il daterait de 230, après les *Philosophoumena*, *Chronologie*, t. II, p. 224. C'est aussi l'opinion que semble adopter Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 303.

Le texte des fragments dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXVIII.

4. Πρὸς Μαρκίωνα, traité contre Marcion. Il est signalé par Eusèbe, saint Jérôme, Nicéphore. Était-ce le titre original? C'est douteux. Quelques critiques ont voulu l'identifier avec le Περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν, mentionné sur la statue. Ce n'est pas impossible; les spéculations sur l'origine du mal étaient un point important de la doctrine de Marcion. Il ne s'est rien conservé de ce traité.

5. La statue mentionne aussi un traité intitulé : Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις. Ces mots s'appliquent-ils à un seul écrit ou à deux? En l'absence de tout renseignement sur le contenu, les conjectures les plus diverses ont été émises. Les uns y voient un écrit dirigé contre le montanisme; d'autres, une compilation canonique dont les éléments sont entrés plus tard dans le l. VIII des *Constitutions apostoliques*. Achelis a voulu distinguer une ἀποστολικὴ παράδοσις qu'il identifie avec les Canons d'Hippolyte (voir plus loin), et un Περὶ χαρισμάτων, pamphlet dirigé contre le pape Zéphyrin. W. H. Frere a repris la question, *Early ordination services*, dans *Journal of theological studies*, 1914-1915, t. XVI, p. 323-271, et a démontré, d'après les documents apparentés, l'existence de deux écrits différents : un traité *des charismes*, ou des dons spirituels, et une *tradition apostolique sur les ordinations*, qui, selon lui, serait conservée dans les Canons d'Hippolyte. Ed. Schwartz, dès 1910, et dom K. Connolly, en 1916, ont reconnu la distinction des deux ouvrages en identifiant toutefois la *Tradition apostolique sur les ordinations* avec l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne*. Voir plus loin.

6. A la ligne qui précède, la statue fait mention d'un ouvrage intitulé : Τὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως, que le nestorien Ebed-Jesu signale comme une défense de l'Apocalypse et du quatrième Évangile. Le titre indique assez que l'œuvre était dirigée contre ceux qui, pour des raisons plus théologiques que critiques, contestaient l'origine apostolique des écrits johanniques, et que saint Épiphane appellera plus tard les Aloges. Il semble ne s'en être rien conservé en dehors de quelques fragments utilisés par saint Épiphane. *Hær.*, LI. L'ouvrage daterait des débuts du IIIe siècle (Harnack, Duchesne).

7. Κεφάλαια κατὰ Γαΐου, *Capita adversus Caium*. Ils sont mentionnés par Ebed-Jesu comme un ouvrage distinct du précédent. Quelques fragments ont été retrouvés dans un ms. d'un commentaire sur l'Apocalypse du monophysite Bar-Salibi (vers 1170). Le prêtre romain Caius, tout en acceptant le IVe Évangile, rejetait l'origine apostolique de l'Apocalypse, surtout en haine du montanisme, qui cherchait dans ce livre un appui pour ses théories. Dans un dialogue contre Proclus, il critiquait vivement certains passages de l'Apocalypse en leur opposant des passages contradictoires, au moins en apparence, tirés des Évangiles. Voir t. II, col. 1311. Des *Capita* d'Hippolyte, si l'on en juge par les fragments conservés, devaient être consacrés à résoudre ces apparentes antinomies. L'ouvrage serait de peu postérieur au précédent.

Le texte des *Capita* en syriaque et en anglais, dans J. Gwynn, *Hippolytus and his Heads against Caius*, dans *Hermathena*, 1888, t. VI, p. 397-418; cf. 1890, t. VII, p. 137-150; dans A. Harnack, *Die Gwynnschen Kajus-und Hippolytusfragmente*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 3, p. 121-133, et dans Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 973-991; surtout dans l'édition de Berlin, *Hippolytus*, t. I *b*, p. 241-247.

8. Le Κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος τῶν αἱρετικῶν περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως κατὰ στοιχεῖον λόγος, cité par Anastase l'Apocrisiaire, *P. L.*, t. CXXIX, col. 664 sq., comme étant d'Hippolyte, évêque de Porto, et dont les fragments ont été réunis par de Lagarde, p. 57-63, est certainement inauthentique. La question de son origine et de sa date est encore loin d'être résolue.

2° *Écrits apologétiques et dogmatiques.* — 1. Un traité Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας, probablement identique au Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός de la statue, est mentionné par Hippolyte lui-même à la fin des *Philosphoumena*, l. X, 32, par saint Jérôme, *Epist.*, LXX, *P. L.*, t. XXII, col. 667, et par Photius, *Biblioteca*, cod. 48. Un passage important s'en est conservé dans les *Sacra parallela*, attribués à saint Jean Damascène. Il devait contenir l'exposé des idées philosophiques d'Hippolyte relativement à la création, et la synthèse qu'il opposait aux conjectures de Platon et des autres philosophes grecs.

Texte dans l'édition de Lagarde, p. 68-73; mieux dans Holl, *Fragmente vornicänischen Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig, 1899, p. 137-143, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xx, fasc. 2.

2. L'᾿Αποδεικτικὴ πρὸς ᾿Ιουδαίους n'est garantie que par le témoignage des mss qui la donnent, et son authenticité est loin d'être admise par tous. Harnack y verrait volontiers un fragment d'un ouvrage d'Hippolyte, mais remanié par un monophysite.

Texte dans de Lagarde, p. 63-68.

3. L'᾿Απόδειξις ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ᾿Αντιχρίστου, ou par abréviation *le traité sur l'Antéchrist*, mentionné par saint Jérôme et Nicéphore, utilisé par Apollinaire de Laodicée, par André de Césarée, cité par Germain de Constantinople, *P. G.*, t. xcviii, col. 417, est le seul ouvrage d'Hippolyte qui nous ait été conservé au complet. Il semble avoir été composé en 202, au moment où parurent les premiers édits de persécution de Septime-Sévère. Beaucoup de chrétiens s'imaginèrent alors que la fin du monde était proche, et que l'Antéchrist allait bientôt se manifester. Un ami d'Hippolyte a consulté le docteur sur ces points difficiles. Le livre est la réponse à cette consultation. C'est l'exposé le plus complet, relativement à l'Antéchrist, de toute l'ancienne littérature chrétienne. Il faut en distinguer soigneusement le traité Περὶ συντελείας τοῦ κόσμου, *De consummatione mundi*, compilation tardive.

Les anciennes éditions sont toutes dépassées par celle de Berlin, t. i *b*, p. 1-47. Pour l'établissement du texte, il conviendra de tenir compte de divers fragments arméniens, syriaques, arabes et grégoriens, signalés ultérieurement. Recension dans Bardenhewer, *Altkirchliche Litteratur*, t. ii, p. 522, et Achelis, *Hippolytstudien*, *Texte und Untersuchungen*, p. 90-92. Texte du *De consummatione mundi*, dans l'édition de Berlin, t. i *b*, p. 289-303.

4. Dans la partie la plus douteuse de l'inscription est signalé un Περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως que connaissent également saint Jérôme et Nicéphore, et dont Anastase le Sinaïte donne un court fragment. *P. G.*, t. lxxxix, col. 301. Six fragments en ont été conservés dans divers mss. syriaques où ils se donnent comme extraits d'un sermon à l'impératrice Mammée sur la résurrection des corps. Autant qu'on en peut juger par ces courts extraits, Hippolyte répondait dans cet ouvrage aux questions de son auguste correspondante, qui lui avait demandé des éclaircissements sur ce point important de la dogmatique chrétienne.

Le texte au mieux dans l'édition de Berlin, t. i, p. 251-254.

5. On a voulu identifier avec l'écrit précédent le Προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν, signalé lui aussi par la statue. La distance qui sépare ces deux titres ne permet guère de les identifier; la découverte des fragments syriaques du Περὶ ἀναστάσεως a achevé de ruiner l'hypothèse de l'identification. Il ne subsiste rien du Προτρεπτικός.

6. Dans son catalogue Ebed-Jesu mentionne un titre qu'on a traduit en grec Περὶ οἰκονομίας et qu'Assémani avait commenté en lisant : *De dispensatione, hoc est de œconomia Christi in carne seu de mysterio incarnationis.* Aucune autre attestation.

7. Un manuscrit géorgien de Schatberd, découvert par Man, contient, entre autres traités d'Hippolyte attestés par ailleurs, une dissertation « sur la foi » dont l'authenticité est loin d'être établie. Le texte géorgien est une traduction de l'arménien; il a été traduit en russe par Karlelar, du russe en allemand par Bonwetsch. C'est sous cette forme qu'on le trouvera dans *Texte und Untersuchungen*, t. xxxi, fasc. 2, *Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben.*

3° *Écrits exégétiques.* — Hippolyte est le plus ancien des grands exégètes de l'Occident, il semble que sa sagacité se soit exercée sur presque tous les livres de la Bible. Malheureusement, c'est aussi la partie de son œuvre qui a le plus souffert du temps; sauf le *Commentaire sur Daniel*, il ne nous reste que des fragments informes de cette énorme production exégétique. Ils peuvent suffire à la rigueur à caractériser la manière d'Hippolyte. Comme le remarque fort justement Photius, il ne pratique pas encore l'exégèse qui s'attache à expliquer mot par mot le texte sacré. Ses commentaires seraient plutôt une suite de dissertations sur les passages principaux des Livres saints. Sans craindre l'allégorie où se complaisait à la même époque l'école alexandrine, Hippolyte témoigne cependant de plus de sobriété, et s'attache davantage au sens grammatical et historique. Voici la liste des titres, des fragments ou des ouvrages conservés.

1. *Ancien Testament.* — *a*) Des parties de la Genèse ont été certainement commentées par Hippolyte, bien qu'il semble prématuré de parler d'une exposition complète de ce livre. Bardenhewer croit pouvoir ramener à quatre les passages sur lesquels s'est exercé notre exégète : *a.* la création; *b.* le paradis et la chute; *c.* la bénédiction d'Isaac; *d.* la bénédiction de Jacob. De tout ceci, il ne reste que des fragments, réunis au mieux dans l'édition de Berlin, t. i *b*, p. 49-81, 87-97, mais qui doivent être complétés par les morceaux arméniens et géorgiens récemment découverts. Ils sont dans Bonwetsch : *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus : Der Segen Jakobs, der Segen Moses', die Erzählung von David und Goliath*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xxvi, fasc. 1. Le texte grec de la bénédiction de Jacob a été retrouvé sous le nom d'Irénée et publié dans la même collection, t. xxxviii, fasc. 1, par Diobonoutis, Constantin et Beïs, *Hippolyts Schrift über der Segnungen Jakobs.*

b) Saint Jérôme mentionne un commentaire sur l'Exode; mais il a pu se tromper et traduire d'une manière inexacte l'expression d'Eusèbe εἰς τὰ μετὰ ἑξαήμερον. En fait, il ne reste actuellement aucune trace d'un commentaire sur ce livre, pas plus que sur le Lévitique. Eusèbe pensait probablement à des explications sur les Nombres (c. xxii-xxiii, épisode de Balaam) et sur le Deutéronome (c. xxxiii, bénédiction de Moïse), dont il subsiste quelques fragments; on les trouvera aux mêmes endroits que les fragments sur la Genèse : édit. de Berlin, t. i *b*, p. 82-84, 97-119; Bonwetsch, p. 47-78.

c) On y trouvera également un fragment sur Ruth : ἐκ τῆς ἑρμηνείας ῾Ρούθ, découvert récemment par Achelis dans un ms. de l'Athos : édit. de Berlin, t. i *b*, p. 120.

d) Du commentaire sur les Rois, il subsiste quatre citations relatives à l'épisode d'Elcana et d'Anne, conservées par Théodoret; une fort belle homélie sur David et Goliath, que viennent de nous rendre des versions arménienne et géorgienne; un fragment sur la pythonisse d'Endor, εἰς ἐγγαστρίμυθον, mentionné par la statue et retrouvé dans les Chaînes. Textes dans l'édition de Berlin, *ibid.*, p. 121-123, et, pour les nouvelles découvertes, dans Bonwetsch, *loc. cit.*, p. 79-93.

e) La statue signale également un commentaire sur les Psaumes, dont parlent aussi saint Jérôme et Nicéphore, et dont Théodoret a tiré plusieurs citations. Ces passages sont tout ce qui nous reste de certainement authentique. La plupart des scolies recueillies dans les Chaînes par Bandini (1764), de Magistris (1795), Pitra (1883) et mises sous le nom d'Hippolyte ne peuvent être conservées. Pour l'examen de ces passages, édition de Berlin, *ibid.*, p. 127-153, et Achelis, *Hippolytstudien*, p. 124-137.

f) Un commentaire sur les Proverbes, Περὶ Παροιμιῶν, est mentionné par saint Jérôme, Nicéphore et Suidas,

Lexikon, édit. Bernhardy, p. 1058. De nombreuses citations en sont conservées dans les Chaînes, et ont été recueillies par Achelis pour l'édition de Berlin, *ibid.*, p. 157-175. Au dire de Bardenhewer, cette édition serait, sur ce point, défectueuse; on y aurait admis des textes contestables, tandis qu'on en excluait des textes authentiques, en particulier le fragment relatif à Proverbes, IX, 1-5, et qui interprétait le texte sacré dans le sens eucharistique. Ce passage se retrouve sous le nom d'Hippolyte dans le *Quæstiones et responsiones* d'Anastase le Sinaïte, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 593. D'après Harnack, *Chronologie*, p. 247, ce fragment est interpolé dans ses deux recensions, celle d'Anastase le Sinaïte et celle qui est donnée par de Lagarde; mais il a certainement un noyau authentique. Textes à chercher dans de Lagarde, p. 196-200, et dans l'édition de Berlin.

g) Saint Jérôme mentionne un commentaire sur l'Ecclésiaste, dont un fragment relatif à l'Eccle., II, 10, est donné par Achelis, édit. de Berlin, *ibid.*, p. 179. Sans se prononcer sur l'authenticité, Harnack estime que cette scolie n'est pas sans intérêt.

h) Un commentaire sur le Cantique, εἰς τὸ ᾆσμα, est signalé par Eusèbe, saint Jérôme, Georges le Syncelle, *Chronographia*, édit. de Bonn, p. 674, Anastase le Sinaïte, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 592. Il a été publié par Bonwetsch dans l'édition de Berlin, t. I, p. 343-374, à l'aide de fragments entièrement dispersés. Un peu plus tard, Marr découvrit un manuscrit géorgien qui semble bien donner au complet le commentaire sur le Cantique. Bonwetsch a mis cette découverte à la portée des lecteurs occidentaux. *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIII, fasc. 2.

i) Théodoret cite quelques lignes d'un commentaire d'Hippolyte sur le début d'Isaïe : ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς ἀρχὴν τοῦ Ἡσαΐου, qui est également signalé par saint Jérôme. Il n'en existe pas d'autres traces. Texte dans de Lagarde, p. 142, et dans l'édition de Berlin, t. I *b*, p. 180. — Aucune trace d'une œuvre sur Jérémie.

j) Eusèbe connaissait également un commentaire sur des parties d'Ézéchiel, εἰς μέρη τοῦ Ἰεζεκιήλ. Il en subsisterait un fragment anonyme dans Anastase le Sinaïte, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 596, et un important fragment syriaque sur Ézéch., I, 5-10, où se trouve la comparaison entre les quatre évangélistes et les animaux fantastiques d'Ézéchiel. Texte syriaque dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 41-47; trad. latine, p. 311-317; trad. allemande dans l'édition de Berlin, t. I *b*, p. 183 sq.

k) De tous les commentaires d'Hippolyte, le plus lu a été incontestablement celui de Daniel, εἰς τὸν Δανιήλ, mentionné par saint Jérôme, Georges le Syncelle, Ebed-Jesu, Nicéphore, conservé à l'état plus ou moins complet par un grand nombre de mss, et qu'il a été possible de publier à peu près intégralement en grec. Il comprend quatre livres; le Ier commente Dan., I, et l'histoire de Susanne (Dan., XIII); le IIe, Dan., II et III, avec le cantique des trois jeunes hommes; le IIIe, Dan., IV-VI; le IVe enfin, Dan., VII-XII. Il ne manque donc au commentaire pour être complet que l'épisode de Bel et du dragon (Dan., XIV); il est très vraisemblable qu'Hippolyte ne l'a point expliqué, car il n'en subsiste point de traces. Écrit sous le coup de la persécution de 202, le commentaire est à rapprocher du *Traité sur l'Antéchrist*. Dans ce dernier, Hippolyte n'avait pas cherché à calculer l'époque probable du second avènement de Jésus; ici, au contraire, par égard pour l'indiscrétion humaine, le docteur consent à préciser les circonstances du dernier jugement. L'empire romain doit disparaître avant la venue du séducteur. Mais il lui reste encore longtemps à vivre. Car Jésus étant venu sur terre l'an 3500 du monde, et le monde devant durer 6 000 ans (chaque millénaire correspondant à un des jours de la création), c'est seulement au terme du sixième millénaire que paraîtra l'Antéchrist. On voit combien les préoccupations eschatologiques dominent notre auteur.

Une première édition critique du texte avait été donnée par O. Bardenhewer, *Des heiligen Hippolytus von Rom Kommentar zum Buch Daniel*, Fribourg-en-Brisgau, 1877; elle est toujours à consulter, même après l'apparition de l'édition de Berlin, t. I *a*, p. 1-340, qui donne à la fois le texte grec (établi d'après de nombreux mss, dont la liste est pourtant incomplète) et une traduction allemande de la version slave. Les fragments syriaques ne sont utilisés que dans l'apparat critique et dans une traduction allemande. On le trouvera avec une traduction latine dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 47-51, 317-320.

l) Du commentaire sur Zacharie, signalé et probablement utilisé par saint Jérôme, il ne subsiste rien.

2. *Nouveau Testament.* — Les écrits exégétiques sur le Nouveau Testament ne sont probablement que des homélies sur des péricopes évangéliques. L'ouvrage sur l'Apocalypse mériterait seul le nom de commentaire.

a) Sur la foi de saint Jérôme, Achelis a cru pourtant devoir attribuer à Hippolyte un commentaire sur saint Matthieu. Il considère comme en faisant partie un certain nombre de scolies rassemblées dans les Chaînes et qui toutes se rapportent à Matth., XXIV, c'est-à-dire à un passage eschatologique. C'est au même chapitre qu'appartient le texte d'Hippolyte cité par Denys Barsalibi et publié par Gwynn, *Hippolytus on St. Matthew, XXIV, 15-22*, dans *Hermathena*, 1890, t. VII, p. 137-150. Mais Achelis l'a restitué aux *Capita adversus Caium*.

L'existence d'un commentaire sur Matthieu reste donc incertaine. Au cas où on l'admettrait, c'est à cet ouvrage qu'il conviendrait de rapporter le λόγος εἰς τὴν τῶν ταλάντων διανομήν, explication de la parabole des talents, citée par Théodoret, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 172.

Texte dans l'édition de Berlin, t. I *b*, p. 197-209; cf. Achelis, *Hippolytstudien*, p. 163-169.

b) Un λόγος εἰς τοὺς δύο λῃστάς, dont Théodoret cite trois fragments, a été également rapporté à un prétendu commentaire sur l'Évangile de saint Luc, dont nous n'avons pas d'autres nouvelles. Je ne sais pourquoi Achelis veut en faire une explication de Joa., XIX, 31. Nous sommes vraisemblablement en présence d'une homélie sur Luc, XXIII, 39 sq. Édit. de Berlin, t. I *b*, p. 211.

c) On lit parmi les œuvres attribuées à saint Chrysostome, *P. G.*, t. LXII, col. 775-778, une homélie εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, qui dans plusieurs mss arméniens porte comme inscription : *B. Hippolyti Bostrorum episcopi ex commentario in Evangelium Johannis et in resurrectionem Lazari.* L'authenticité de ce texte ne serait pas contestable, d'après Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 253. Mais de là à conclure à l'existence d'un commentaire sur le IVe Évangile, il y a loin encore.

Texte grec dans l'édition de Berlin, t. I *b*, p. 211-227; texte arménien avec trad. latine dans Pitra, *Analecta sacra*, t. II, p. 226-231; t. IV, p. 64-68, 331-335.

d) Il est vraisemblable qu'en dehors du traité contre les Aloges où il défendait l'Apocalypse, Hippolyte a composé un autre écrit, peut-être un commentaire sur ce livre. Il est nommé par saint Jérôme, et on pense en avoir retrouvé des traces dans des citations d'André de Crète, de Jacques d'Édesse, mais surtout dans un commentaire arabe sur l'Apocalypse rédigé en Égypte au XIIIe siècle et qui est peut-être l'œuvre du jacobite Ben-Assal.

Les citations d'André de Crète, dans Achelis, *Hippolytstudien*, p. 182-184. La citation de Jacques d'Édesse, traduite en allemand, dans l'édition de Berlin, t. I *b*, p. 236; les passages du commentaire arabe dans la même édition, p. 231-236, sont, paraît-il, inutilisables à cause des fautes de traduction. Ils ont été publiés en arabe par de Lagarde, *Ad analecta sua syriaca appendix*, Leipzig et Londres, 1858. ur ce commentaire arabe lui-même, Ewald, *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur*, part. I, Gœttingue, 1832, p. 1-11.

4° *Chronographie et droit ecclésiastique.* — 1. La liste de la statue mentionne un travail intitulé : Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ Πάσχα καὶ τὰ (peut-être κατὰ τα) ἐν τῷ πίνακι. Il s'agit évidemment du comput pascal imaginé par Hippolyte, et des tables gravées d'autre part sur la statue. En dehors de ces tables, il ne subsiste que quelques fragments grecs et syriaques. Le cycle pascal commençait à la première année d'Alexandre-Sévère (222); il parut une merveille aux contemporains d'Hippolyte, obligés jusque-là d'emprunter aux juifs alexandrins leur comput pascal. En réalité, Hippolyte eut le tort de s'imaginer qu'il pouvait s'improviser astronome. Il raille dans les *Philosophoumena* les calculs, moins fantaisistes qu'il ne pensait, des astronomes grecs; les siens devaient se trouver, bien vite, encore plus sujets à caution. Tel qu'il l'avait calculé, son cycle lunaire contenait une grosse erreur qui le mit bientôt en désaccord avec la lune et le rendit impropre au calcul de la Pâque. Vingt et un ans plus tard, en 243, un auteur inconnu essaya de le corriger, sans en modifier le principe. Il exposa son système dans le *De pascha computus* qui figure parmi les œuvres apocryphes de saint Cyprien, *P. L.*, t. IV, col. 937-974.

Le texte des tables provisoirement, dans *P. G.*, t. X, col. 875-884; le fragment cité par le *Chronicon pascale*, également dans *P. G.*, t. XCII, col. 80. Un examen critique du cycle d'Hippolyte dans la Chronique d'Élias de Nisibe se trouvera dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 56, 324.

De ce comput pascal, Harnack, *Altchristliche Litteratur*, t. V, p. 625; *Chronologie*, t. II, p. 233, distingue un traité Περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα, dont un fragment est cité par le concile de Latran en 649, Labbe et Cossart, *Concil.*, t. VI, col. 288, et deux autres dans le *Livre de Timothée Ælure contre le concile de Chalcédoine.* Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 55 sq., 323 sq. Achelis a donné place à ces fragments dans l'édition de Berlin, t. I *a*, p. 267 sq.; leur authenticité, d'après Harnack, ne serait pas contestable.

2. Une Ἀπόδειξις χρόνων, c'est-à-dire une chronique, est signalée par la statue, et par Hippolyte lui-même. *Philosophoumena*, l. X, 30. Le texte grec passait pour avoir entièrement disparu quand Bauer en découvrit des passages importants dans un ms. de Madrid. L'intérêt de ce texte, qui est très fragmentaire, vient surtout de ce qu'il confirme les hypothèses sur trois adaptations latines que l'on supposait dérivées de la chronique d'Hippolyte. Il s'agit : *a*) de la chronique dite *Liber generationis hominum*, qui va de la création du monde à l'an 234; *b*) de la *Chronica Herosii*, qui forme une des parties de l'écrit anonyme appelé le *Chronographe de l'an 354; c*) enfin du *Chronicon Alexandrinum* de Mommsen, plus ordinairement désigné sous le nom de *Barbarus Scaligeri*. Quelques documents byzantins fournissent aussi un contingent appréciable à la reconstitution de la chronique d'Hippolyte. Le tout témoigne d'un effort pour harmoniser les données bibliques avec l'histoire générale. Hippolyte d'ailleurs n'y est pas plus original que dans ses autres œuvres. C'est à Jules Africain et probablement aussi à la Chronographie de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 820-889, qu'il a emprunté les grandes lignes de son travail.

Les fragments du texte grec original et des adaptations latines correspondantes, dans A. Bauer, *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis græcus, 121*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIX, fasc. 1. Les trois chroniques latines, dans *Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi*, t. IX

3. On lit dans une lettre de saint Jérôme : *De sabbato quod quæris, utrum jejunandum sit, et de eucharistia, an accipienda quotidie... scripsit quidem et Hippolytus vir disertissimus, et carptim diversi scriptores e variis auctoribus edidere. Epist.*, LXXI, 6, *P. L.*, t. XXII, col. 672. Au dire des critiques, cette phrase suppose qu'Hippolyte avait rédigé quelque ouvrage sur les usages, sinon sur les lois ecclésiastiques. En fait, le nom d'Hippolyte se lit en tête de trois collections d'ordonnances soi-disant apostoliques : *a*) *Les Constitutiones per Hippolytum*, qui, à quelques expressions près, reproduisent presque mot pour mot le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*; *b*) l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (*Ægyptische Kirchenordnung*), qui subsiste en des traductions copte, éthiopienne, arabe, et dont une vieille version latine intitulée : *Canones sanctorum apostolorum per Hippolytum* donne aussi des fragments importants; *c*) enfin les *Canons d'Hippolyte* en arabe, qui traitent en 38 numéros des consécrations, des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique, du baptême, des jeûnes, de l'agape, de l'eucharistie, des diverses réunions du culte, de la prière, des sépultures. Ces trois collections sont étroitement apparentées, mais leurs relations ne sont pas exprimées de la même manière par les divers critiques. Pour Achelis, les *Canons d'Hippolyte* seraient une œuvre authentique du docteur romain, et ne seraient pas différents de l'Ἀποστολικὴ παράδοσις mentionnée par la statue; de ce texte primitif dériveraient successivement l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne*, les *Canones per Hippolytum*, enfin le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*. Funk renverse complètement cet ordre, prend comme point de départ les *Constitutions apostoliques*, et comme dernier terme les *Canons d'Hippolyte*. Son opinion était de plus en plus adoptée; elle excluait la composition directe par Hippolyte des recueils actuellement existants; mais rien n'empêchait d'attribuer au docteur romain l'idée première d'avoir rassemblé les usages et les lois ecclésiastiques, et entre les opinions extrêmes d'Achelis et de Funk, divers auteurs avaient proposé des compromis.

La question est débattue dans les deux sens par Achelis, *Die ältesten Quellen des Orientalischen Kirchenrechts. I. Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 4 (Leipzig, 1891), et par Funk, *Die Apostolischen Konstitutionen*, Rottenbourg, 1891. Voir t. III, col. 1529-1534. J. Wordsworth, *The ministry of grace*, Londres, 1901, p. 21, admit à la base de tous ces écrits une ancienne *Ordonnance de l'Église*, qui est perdue. Il fut suivi par A. N. Maclean, *The ancient Church Orders*, Cambridge, 1910, et par Frere, *loc. cit.* Cette conclusion fut discutée par C. H. Turner, dans le *Journal of theological studies*, 1914-1915, t. XVI, p. 542-547. V. Bartlet, *ibid.*, 1916, t. XVII, p. 248-256, a repris l'opinion d'Achelis et rapporté l'origine de l'ancienne Ordonnance ecclésiastique, en Syrie, au milieu du IIIe siècle. Voir encore A. Nairne, *ibid.*, p. 398-399.

Cependant, dès 1910, la question avait reçu une solution différente. Édouard Schwartz, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, dans *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Stras burg*, in-4°, Strasbourg, n. 6, avait brièvement rattaché l'Ἀποστολικὴ παράδοσις de la statue distincte du Περὶ χαρισμάτων, de l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne*, qui était l'œuvre de saint Hippolyte et représentait ainsi les pratiques de Rome. Ces conclusions, indiquées seulement en passant, reçurent bon accueil en Alle-

magne et ailleurs. Leur auteur les renforça dans un compte rendu de l'ouvrage de Th. Schermann, *Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts*, publié dans *Oriens christianus*, 1915, nouv. série, t. II, fasc. 2, p. 347-354.

Il était réservé à dom René-Hugues Connolly, bénédictin anglais de l'abbaye de Downside, de donner une démonstration solide des conclusions suggérées par Schwartz. *The so-called egyptian Church order and derived documents*, dans *Texts and studies* de Robinson, Cambridge, 1916, t. VIII, n. 4. Par la comparaison des textes des prières de l'ordination d'un évêque dans les *Canons d'Hippolyte*, l'*Épitomé* du VIIIe livre des Constitutions apostoliques, ces *Constitutions* elles-mêmes, l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* et le *Testament de N.-S. Jésus-Christ*, dom Connolly a constaté, p. 11-54, une identité parfaite entre l'*Épitomé* et l'*Ordonnance*, un accord fréquent de cette *Ordonnance* avec les *Constitutions apostoliques*, là où celles-ci diffèrent des *Canons d'Hippolyte* et du *Testament*. Les deux premiers écrits sont donc en contact immédiat et il est impossible d'interposer entre eux les trois autres documents, quoique les *Constitutions apostoliques* aient eu un contact avec l'*Ordonnance égyptienne* plus direct que les *Canons d'Hippolyte* et le *Testament*. Quelle est maintenant la priorité des *Constitutions apostoliques* et de l'*Ordonnance* ? Les *Constitutions* présentant le caractère d'un texte développé ou interpolé, la priorité en somme doit être accordée à l'*Ordonnance*, dont l'*Épitomé* n'est qu'un abrégé. L'*Ordonnance* doit donc être considérée comme la source première de toute cette littérature. Connolly, p. 54-134.

Deux documents, rattachés au nom d'Hippolyte par leur titre, l'*Épitomé* et les *Canons*, dérivent ainsi parallèlement de l'*Ordonnance égyptienne*. La mention d'Hippolyte ne proviendrait-elle pas de la source commune ? N'y aurait-il pas quelque indice que cette source, l'*Ordonnance égyptienne*, aurait autrefois été attribuée à saint Hippolyte ? C'est ici qu'intervient la distinction, mentionnée plus haut, entre le Περὶ χαρισμάτων et l'Ἀποστολικὴ παράδοσις, inscrits sur la même ligne de la statue. Cette distinction est établie par la comparaison des documents qui dérivent de l'*Ordonnance égyptienne*. En effet, parmi les sous-titres du texte grec de l'*Épitomé*, on lit les deux suivants : Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων; Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου. Ces titres ne sont que des développements de la ligne précitée de la statue et le second assigne au Περὶ χειροτονιῶν le caractère d'une tradition apostolique, qu'il rattache expressément à saint Hippolyte. Or, le prologue des fragments latins de l'*Ordonnance égyptienne* fournit le lien qui existait entre ces deux développements des titres, des dons divins et d'une tradition apostolique. E. Hauler, *Didascalia apostolorum fragmenta veronensia latina*, Leipzig, 1900, p. 101-103. Les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, 3, établissent le même rapprochement, mais sans nommer Hippolyte. Ce nom a sans doute été emprunté à l'*Ordonnance égyptienne* par l'auteur de l'*Épitomé*. *L'Ordonnance* elle-même présente ce qu'elle contient sur les ordinations comme une tradition apostolique. On peut en conclure que l'Ἀποστολικὴ παράδοσις de la statue désigne l'écrit du docteur romain sur les ordinations, qui nous a été conservé dans la soi-disant *Ordonnance ecclésiastique égyptienne*, Connolly, p. 135-149.

L'ancienne Ἀποστολικὴ παράδοσις de saint Hippolyte, ainsi reconstituée, est un document du plus haut prix pour l'histoire de la théologie et de la discipline romaine dans la première moitié du IIIe siècle. Hippolyte a décrit ce qu'il avait sous les yeux ; eût-il mis à cette description son empreinte personnelle, qu'il resterait néanmoins un témoin tout particulièrement qualifié. Il y aura toutefois à déterminer à quelle époque de sa vie, avant ou pendant son schisme, il a composé cet ouvrage et quelle influence ont pu exercer sur sa rédaction les circonstances de la vie de l'auteur.

Voir R. H. Connolly, *The ordination prayers of Hippolytus*, dans *Journal of theological studies*, 1916, t. XVIII, p. 55-58 ; A. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1918, t. VIII, p. 132-138.

5° *Homélies et odes.* — 1. Il est incontestable qu'Hippolyte a prononcé de très nombreuses homélies ; on peut même affirmer que ses commentaires sur l'Écriture étaient primitivement des homélies. En dehors des fragments déjà cités l'on connaît au moins de nom plusieurs homélies de notre docteur.

Saint Jérôme mentionne, *De viris ill.*, 61, une προσομιλία *de laude Domini Salvatoris, in qua præsente Origene se loqui in ecclesia significat.* Ce séjour d'Origène à Rome est à situer en l'an 212. Il ne reste rien de cette homélie.

Nous avons signalé plus haut l'homélie περὶ τοῦ πάσχα distincte du comput pascal et dont quelques fragments se sont conservés.

On possède au complet, en grec et dans une version syriaque, le texte d'une homélie intitulée : Λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια. C'est en réalité un discours à propos d'un baptême illustre. L'authenticité est bien douteuse ; Achelis attribue la paternité de l'œuvre à quelque évêque oriental du IVe ou du Ve siècle. Batiffol n'hésite pas à en faire honneur à Nestorius. Cependant on a voulu en ces dernières années en démontrer l'authenticité, pour la plus grande gloire d'Hippolyte.

Texte grec : de Lagarde, p. 36-43 ; édition de Berlin, t. I *b*, p. 257-263. Texte syriaque dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, col. 57-61. Discussion sur l'authenticité : Achelis, *Hippolytstudien*, p. 194-202 ; Batiffol, *Hippolytea*, dans *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 119-121 ; *Sermons de Nestorius*, *ibid.*, 1900, t. IX, p. 341-344. Pour l'authenticité, F. Höfler, Ἱππολύτου εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια, Munich, 1904.

2. Aux lignes 21 et 22 de l'inscription, on a cru lire : ᾠδαὶ (ε)ἰς πάσας τὰς γραφάς, odes sur toutes les Écritures. Lightfoot voulait y voir des résumés en vers sur les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament ; le canon dit de Muratori ne serait autre chose qu'une mauvaise traduction latine d'une composition métrique de ce genre, que Lightfoot ne craignit pas de restituer. C'est une conjecture hardie. Batiffol proposait de lire σπουδαὶ et voyait dans le texte une indication sur l'ensemble des travaux scripturaires d'Hippolyte.

Il paraîtrait qu'il faut lire non pas ᾠδαὶ εἰς, mais simplement ᾠδαι : σ ; les deux points devant le Σ signifiant que la lettre est prise avec sa valeur numérique : 200. Cette lecture est susceptible à son tour d'une double interprétation : *a*) deux cents odes. (Voilà) tous les écrits (d'Hippolyte) ; *b*) des odes. (Soit) deux cents écrits. En ce dernier cas, le chiffre de deux cents se rapporterait à tout l'ensemble de l'œuvre d'Hippolyte. Les deux interprétations ont chacune leur difficulté. Et ce petit problème n'est encore pas résolu ; il reste qu'il faut lire ᾠδαί ; mais la postérité n'a pas conservé le souvenir de travaux poétiques d'Hippolyte

Sur cette question, Lightfoot, *The apostolic Fathers*. I. *Clement of Rome*, Londres, 1850, t. II, p. 405-413 ; Batiffol, *Les prétendues Odæ in Scripturas de saint Hippolyte*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 268-271.

Si l'on veut essayer de fixer au moins provisoirement la physionomie intellectuelle d'Hippolyte, on peut prendre le cadre proposé par d'Alès et distinguer dans son activité trois phases. La première est celle de

travaux scripturaires, homélies et commentaires, tels que nous avons essayé de les recenser. Nous pouvons la juger surtout à l'aide de trois ouvrages qui nous sont conservés à peu près dans leur intégrité, le *Traité sur l'Antéchrist*, le *Commentaire sur Daniel* et le *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. La seconde phase est surtout caractérisée par les luttes entreprises contre les ennemis de la foi : successivement les gnostiques, les monarchiens, les aloges et tous ceux qui s'y rattachent sont attaqués et mis en déroute par Hippolyte. Le Σύνταγμα πρὸς πάσας τὰς αἱρέσεις, que l'on peut reconstruire dans ses grandes lignes, le *Traité contre Artémon*, les *Capita contra Caium* nous permettent de restituer assez exactement cette deuxième phase. La troisième, la moins honorable pour Hippolyte, est celle de sa lutte personnelle contre Zéphyrin et Calliste. Nous la jugerons au mieux par les *Philosophoumena*.

C'est à ces diverses œuvres ainsi classées qu'il faut demander maintenant la synthèse des doctrines d'Hippolyte; mais, avant de l'aborder, disons un mot de l'écrivain lui-même. Photius, un bon juge, avait déjà remarqué que le style de notre auteur est « clair, distingué, sans recherche, bien qu'on ne puisse pas le qualifier d'attique. » *Bibliotheca*, cod. 121, à propos du Σύνταγμα; cf. 202, à propos du *Commentaire sur Daniel*. En fait, Hippolyte n'est point un styliste, mais si la diction est d'ordinaire simple et unie, elle atteint quelquefois à l'éloquence, la phrase devient nombreuse, rythmée; la finale des *Philosophoumena* est à ce point de vue fort remarquable. Quand la rancune d'Hippolyte s'exhale, elle trouve facilement le mot tranchant, la coupe de phrase incisive; les détails se présentent avec une vivacité sans pareille aux yeux de l'auteur; la narration des antécédents de Calliste est, malgré toute son injustice et sa partialité, un petit chef-d'œuvre. C'est l'art de la composition qui a le plus manqué à notre auteur, aussi bien qu'à tous ses contemporains, païens ou chrétiens.

III. Sa théologie. — 1° *Synthèse de l'enseignement d'Hippolyte.* — Dans les dernières pages des *Philosophoumena*, Hippolyte, après avoir montré les erreurs débitées par la philosophie païenne et les hérétiques qui s'en sont inspirés, cherche à ébaucher une synthèse de la doctrine chrétienne, l. X, 32-34. C'est aux chrétiens que l'humanité, en quête de vérité, doit s'adresser pour trouver la connaissance véritable de Dieu, du monde, de la vertu. Le principe fondamental de cette connaissance, c'est la croyance en un seul Dieu, principe unique et éternel créateur, qui par sa volonté a tout créé du néant, ἐποίησε τὰ ὄντα οὐκ ὄντα πρότερον. Voilà, pour débuter, la claire réfutation de l'éternité de la matière, enseignée par les Grecs, et du dualisme où sont venus échouer tant de systèmes hérétiques. C'est en produisant au dehors de lui le Verbe, sa raison immanente, que Dieu commença l'œuvre de la création. C'est le Verbe, le Logos divin, qui donne à chaque individu sa nature et son existence, suivant les décrets immuables de Dieu, ταῦτα Λόγῳ ἐδημιούργει (ὁ θεός), ἑτέρως γέννεσθαι μὴ δυνάμενα ἢ ὡς ἐγένετο. Les anges sont des créatures de Dieu, de nature ignée, sans sexe : ἐκ πυρὸς εἶναι ἀγγέλους ὁμολογῶ, καὶ οὐ τούτοις παρεῖναι θηλειάς. Au-dessus de toute la création (visible), Dieu place comme chef l'homme, lequel n'est ni Dieu, ni ange; si l'homme veut devenir Dieu, il n'a qu'à obéir aux ordres de son créateur; trouvé fidèle dans les petites choses, il recevra ainsi une magnifique récompense.

Aussi bien le mal existe dans le monde; mais Dieu n'en est pas l'auteur. Le mal a pour origine la volonté humaine défaillante. La loi cependant a été donnée à l'homme pour le préserver du mal, et dans un vigoureux raccourci Hippolyte montre les invitations adressées à l'homme par tant d'intermédiaires, les patriarches, Moïse, les prophètes, tous illuminés par l'action du Verbe de Dieu. C'est lui qui, par tant de moyens, poursuit l'homme, ne voulant point l'enchaîner par une inexorable nécessité, mais l'appelant à profiter par un libre choix de la sainte liberté : οὐ βίᾳ ἀνάγκης δουλαγωγῶν, ἀλλ' ἐπ' ἐλευθερίαν ἑκουσίῳ προαιρέσει καλῶν. Finalement, c'est le Verbe lui-même que le Père envoya sur la terre, non plus pour parler par les prophètes, mais pour se manifester lui-même. Né de la Vierge, il a voulu passer par les divers âges de la vie humaine, afin d'être lui-même la loi pour tous les âges. Pour bien montrer que Dieu n'a rien créé de mauvais en soi, il a voulu prendre un corps pétri du même limon que nous, τοῦτον ἄνθρωπον ἴσμεν ἐκ τοῦ καθ' ἡμᾶς φυράματος γεγονέναι. Afin de ne point paraître autre que nous, il a supporté la fatigue, il a voulu avoir faim, avoir soif, il a eu sommeil, il n'a pas rejeté la souffrance, il a obéi à la mort, mais aussi il a manifesté sa résurrection; il recommençait ainsi en lui-même ce qui se passe en l'homme, afin que toi, non plus, dans la souffrance, tu ne désespères pas, mais que, reconnaissant ta condition, tu attendes avec confiance ce que tu peux un jour posséder par lui.

« Telle est, continue le docteur dans un beau mouvement d'éloquence, telle est la vraie doctrine sur la divinité; Grecs, Barbares, Chaldéens, Assyriens,... je vous conseille d'y venir pour connaître la vraie doctrine et éviter les châtiments de l'enfer. C'est en croyant au Dieu véritable que tu pourras les éviter, que tu auras part à l'immortalité; qu'au royaume des cieux tu deviendras le compagnon de Dieu et le cohéritier du Christ, ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ. Affranchi des passions, des souffrances, de tous les maux, te voilà déifié, γέγονας γὰρ θεός. C'est le Christ, Dieu parfait, ὁ κατὰ πάντων θεός, qui a décidé de laver le péché des hommes, de rénover pleinement l'homme ancien; ayant imité la bonté de celui qui est bon, tu lui deviendras semblable et tu seras honoré par lui, car Dieu ne s'appauvrit pas, en te faisant Dieu pour sa gloire. »

Il n'est guère d'écrivains de l'ancienne Église qui nous aient laissé une synthèse aussi compréhensive de l'enseignement chrétien. Sans nous attarder à en reprendre tous les éléments, nous allons examiner ceux qui présentent le plus de difficultés à raison de leur différence avec la doctrine aujourd'hui courante.

2° *Doctrine trinitaire.* — C'est évidemment la théorie du Logos qui demande à être étudiée de plus près. Hippolyte ne l'a point créée de toutes pièces et l'on retrouverait aisément dans saint Justin tous les éléments de son système, mais la lutte avec les diverses tendances hérétiques mentionnées plus haut a forcé le docteur romain à préciser quelques-unes des données de l'apologiste, et cette précision même n'a pas été sans nuire à la vérité, voire à l'orthodoxie de la théorie.

Qu'il faille distinguer dans le Sauveur un double élément, l'un divin, l'autre humain, c'est ce dont Hippolyte est persuadé comme toute l'ancienne Église. Et c'est la foi de l'ancienne Église que le docteur romain oppose aux novateurs qui, de Théodote à Artémon, prétendent que le Christ est tout simplement un homme. *Contre Artémon;* Eusèbe, *H. E.*, v, 28. Où la difficulté commence, c'est quand il s'agit d'apprécier les relations entre cet élément divin et la personne même du Père. En d'autres termes, le problème qui se posait avec une acuité croissante à l'époque d'Hippolyte était beaucoup moins le problème christologique que le problème trinitaire. La sainte Écriture, le Nouveau Testament en particulier, en fournissait les données : la distinction en Dieu de trois noms, et donc aussi de trois réalités distinctes; et en même temps l'affirmation la plus absolue de la foi

monothéiste transmise à l'Église par Israël. C'est contre cette apparente antinomie que se heurtait la perspicacité des docteurs, qui voulaient épuiser jusqu'au bout en cette délicate matière les droits de la raison humaine. A l'époque d'Hippolyte deux doctrines se trouvent en présence. La première accentuait d'une manière dangereuse pour la distinction des personnes l'unité divine. La seconde, celle de notre auteur, semblait porter atteinte à cette même unité, pour mieux sauvegarder la distinction des personnes. Si l'on pense qu'à cette époque la terminologie, plus tard classique en la matière, est à peine ébauchée, que les différents termes d'essence, de substance, d'hypostase, de personne n'ont point encore été soigneusement délimités, on comprendra que la bonne foi de plusieurs des combattants soit hors de cause, alors même que leurs expressions s'éloignent considérablement de ce qui sera plus tard l'orthodoxie.

Telle pourtant qu'elle est rapportée dans les *Philosophoumena*, l. X, 6-10, la doctrine de Noët et de ses disciples devait paraître suspecte même aux esprits les moins sagaces et les moins prévenus. Selon eux, le Père et le Fils s'identifient complètement, τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα. Avant que le Père ne s'incarnât, il s'appelait à juste titre le Père; mais quand il lui plut de naître parmi nous, il devint le Fils, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτος ἑαυτοῦ. Il y a donc identité absolue entre le Père et le Fils, seuls les noms les différencient. C'est le Père qui a souffert sur la croix (d'où le nom de patripassiens donnés par nous aux docteurs de cette école); celui qui a été percé de clous, c'est bien le Dieu de l'univers, le Père, ἥλοις καταπαγέντα τοῦτον τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα εἶναι λέγουσιν.

A en croire Hippolyte, dont le témoignage ici est manifestement entaché de partialité, Calliste, alors qu'il n'était que diacre de Zéphyrin, aurait partagé plus ou moins expressément les idées de l'école patripassienne. Devenu pape, il aurait sans doute excommunié Sabellius, un des maîtres les plus en vue de l'école; mais la profession de foi que lui prête Hippolyte est loin de corriger complètement l'erreur du modalisme. Nous la rapportons ici, moins pour la discuter, que pour faire saisir, par antithèse, la doctrine que lui oppose Hippolyte.

« Le même Verbe, aurait dit Calliste, est identique au Fils, identique au Père; ce sont là deux noms différents, mais ils s'appliquent à un esprit unique, indivisible. On ne peut donc dire : autre chose est le Père, autre chose est le Fils, οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ils ne sont qu'une seule et même chose, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν; tout est plein de l'esprit divin, le monde supérieur et le monde inférieur. L'esprit incarné dans la Vierge n'est pas autre que le Père, mais il est identique avec lui. C'est ainsi qu'il est écrit : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » Ce que l'on voit, c'est-à-dire l'homme, c'est le Fils, mais l'esprit contenu dans le Fils, c'est le Père: τὸ μὲν βλεπόμενον ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν Πνεῦμα, τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα. Car, dit-il, je ne dirais pas deux dieux, le Père et le Fils, mais un seul. Le Père qui est en lui s'étant adjoint la chair, l'a divinisée en se l'unissant et l'a faite un avec lui. Ainsi le Père et le Fils s'appellent un seul Dieu, et ce Dieu étant une seule personne ne peut être deux. Ainsi le Père a souffert en même temps que le Fils (a compati au Fils, συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ), car il ne veut pas dire que le Père a souffert (c'est-à-dire il ne veut pas être patripassien) et qu'il est une seule personne (avec le Fils) pour échapper au blasphème contre le Père. »

Il n'est pas discutable que cette doctrine soit nettement modaliste. Franzelin, qui voulait en défendre l'orthodoxie, a été obligé pour y réussir de remplacer par des points la phrase la plus compromettante : « Ce que l'on voit, c'est-à-dire l'homme, c'est le Fils, mais l'Esprit qui est contenu dans le Fils, c'est le Père. » *De Deo trino secundum personas*, Rome, 1869, p. 149-150. M. d'Alès n'est pas plus heureux quand il écrit : « Donc Hippolyte échoue dans sa tentative pour trouver Calliste en défaut. En voulant le convaincre d'hérésie, il n'a réussi qu'à mettre dans sa bouche une série de propositions très acceptables. La première, il est vrai, fait exception. » *La théologie de saint Hippolyte*, p. 15. Cette doctrine est proprement la même que celle combattue par Tertullien à la fin de son traité *Contre Praxéas*, et que Franzelin estime, à juste titre, hérétique. Que Calliste l'ait proposée, c'est une autre affaire, et il faudrait être bien partial pour accepter d'emblée cette accusation unique, venue d'un adversaire acharné. Voir t. II, col. 1337-1338.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, c'est à l'encontre de ces théories, patripassionisme brutal de Noët, patripassionisme mitigé attribué à tort ou à raison à Calliste, qu'Hippolyte élabore son système personnel. Il est exposé dans l'*Homélie contre Noët*, finale du *Syntagma*, et dans les deux derniers livres des *Philosophoumena*. Le premier texte serre de moins près la question, mais il est important à signaler comme marquant la première étape de la pensée d'Hippolyte.

« 10. Dieu étant simple, sans aucun être qui lui fût contemporain, voulut créer le monde. Il le conçut, le voulut, et par sa parole il le produisit; φθεγξάμενος ἐποίησεν; le monde aussitôt existe devant lui, selon sa volonté; rien n'est coéternel à Dieu. Il n'y avait rien en dehors de lui : mais tout en étant seul, il était multiple, μόνος ὢν πολὺς ἦν, car il n'était pas sans Parole, sans Sagesse, sans Puissance, sans Conseil, ἄλογος, ἄσοφος, ἀδύνατος, ἀβούλευτος. Tout était en lui, et lui était tout. Quand il le voulut, et comme il le voulut, au temps déterminé par lui il fit paraître, ἔδειξε, sa Parole, τὸν λόγον αὐτου, par laquelle il a tout fait. Dès qu'il veut il fait, dès qu'il projette il accomplit, dès qu'il parle il montre l'effet de sa parole, dès qu'il se met à façonner il fait éclater sa Sagesse. Car tout ce qui a été fait résulte de sa Parole et de sa Sagesse; par sa Parole il créé, par sa Sagesse il ordonne. Il créa donc comme il le voulut, car il était Dieu. Mais comme chef, conseiller et instrument de création, il engendrait le Verbe. Ce Verbe qu'il avait en lui à l'état invisible, il le rend visible en prononçant le premier mot. C'est une lumière qui naît d'une lumière, il le tire de lui pour en faire le maître de la création. C'est son intelligence à lui; jusque-là il n'était visible qu'à Dieu seul, invisible au monde, il le fait voir alors au monde afin qu'en le voyant, le monde puisse être sauvé. — 11. De cette façon, il y eut un autre par rapport à Dieu, καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερον. Mais en disant autre, je ne dis pas deux Dieux; j'entends comme une lumière produite par une lumière, comme une eau qui sort d'une source, un rayon qui s'échappe du soleil. La puissance est une; elle vient de l'être qui est tout; le Père est tout, τὸ δὲ πᾶν πατήρ, c'est de lui que vient la puissance Verbe, δύναμις λόγος. Le Verbe est l'intelligence qui, apparaissant dans le monde, s'est montrée comme Fils de Dieu. Tout vient de lui; lui seul procède du Père. »

C'est la doctrine classique des apologistes du IIe siècle; mais Hippolyte, dans son exposition, a soigneusement évité la formule malsonnante : le *Verbe est un autre Dieu*, employée par saint Justin. *Dialogus cum Tryphone*, 56, *P. G.*, t. VI, col. 597. Il exprime aussi avec plus de netteté la doctrine des deux états successifs du Verbe, l'état immanent, éternel, λόγος ἐνδιάθετος, et l'état extérieur, temporel, coordonné à la création du monde, λόγος προφορικός.

Notre auteur reviendra avec plus de netteté encore sur cette distinction dans la finale des *Philosophoumena*, l. X, 33, et il mettra en un relief plus fort l'évolution du Verbe en trois phases distinctes. Par là même il accentue la partie la plus contestable de sa théorie, à savoir, cette conception d'un changement dans les rapports entre le Verbe et Dieu. De tout temps le Verbe existe en Dieu, dont il est la pensée immanente. La personnalité du Verbe se dégage dans la prolation (génération) qui produit hors de Dieu cette pensée immanente Cette génération est rapidement caractérisée : « Dieu engendre premièrement de lui-même sa

Parole, non point un simple son, οὐ λόγον ὡς φωνήν, mais la pensée immanente de l'univers, ἀλλ'ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. C'est le seul qu'il n'engendre point du néant, car le Père est lui-même l'être, et c'est de lui que procède l'engendré. Ainsi proféré ou produit, le Verbe crée le monde, dont il porte en lui-même l'exemplaire, et il le crée suivant la volonté du Père, dont il est l'exécuteur. Le monde est tiré du néant, il n'est donc pas Dieu, il est donc périssable; le Verbe, au contraire, étant de Dieu, est Dieu lui-même, il est l'essence de Dieu, τούτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ, διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ. Cette génération du Verbe est libre d'une liberté absolue; c'est quand il le veut, et comme il le veut, que le Père exprime son Verbe. Enfin l'incarnation confère plus spécialement au Verbe le titre de Fils.

On voit immédiatement les très graves défauts de la théorie. Outre qu'elle introduit dans les relations divines un changement incompatible avec l'immutabilité de l'Être éternel, elle ne laisse pas d'inquiéter au point de vue de l'égalité des personnes divines. Il y a chez Hippolyte, comme chez tous les partisans de la théorie philosophique du *Logos*, un subordinatianisme latent, et qui se révèle par occasion. A ce point de vue une phrase des *Philosophoumena* mérite d'être relevée. « L'homme, dit l'auteur, n'est ni Dieu, ni ange, qu'on ne s'y trompe pas : s'il avait voulu te faire Dieu, il le pouvait; tu as l'exemple du Logos. Ayant voulu te faire homme, il t'a fait ainsi, εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ Λόγου τὸ παράδειγμα· ἄνθρωπον θέλων, ἄνθρωπόν σε ἐποίησεν, X, 33. Il semblerait donc que c'est par un choix libre et volontaire que Dieu attribue au Logos la dignité divine.

Rien de plus dangereux ne se peut imaginer; et l'on se demande si Zéphyrin et Calliste n'avaient pas raison quand ils signalaient le dithéisme impliqué dans les formules d'Hippolyte. Ce dernier avait beau protester qu'il n'admettait pas deux dieux, la théorie à laquelle il s'attachait aboutissait toujours à un développement divin où l'unité de la substance ne se trouvait guère en sûreté. Et si l'on ajoute que, dans tout ce développement, la personne du Saint-Esprit ne joue qu'un rôle extrêmement effacé, on verra tout ce qui manque à la théologie d'Hippolyte pour être la doctrine trinitaire de l'avenir. Elle est l'aboutissant de la systématisation proposée par Justin, Tatien, Athénagore, Théophile, mais elle en marque aussi le point d'arrêt. Ce sera dans une autre direction que s'élaborera au IVe siècle la théologie de la Trinité.

3° *Autres questions théologiques.* — Pénétré comme il l'était de l'influence continuelle exercée par le Verbe dans le monde créé par lui et sans cesse conservé par son action, Hippolyte n'avait point de peine à admettre la doctrine de l'inspiration prophétique et celle de l'inerrance de l'Écriture sainte, qui en est la conséquence. (Les textes rassemblés très complètement dans d'Alès, p. 111.) Il n'y a donc aucune différence à mettre dans le respect que l'on accorde à l'Ancien et au Nouveau Testament. Le canon de l'Ancien Testament reçu par Hippolyte est celui des juifs hellénisants; notre docteur met sur le même pied toutes les parties du livre de Daniel. D'ailleurs, ni le texte hébreu, ni le canon palestinien ne le préoccupent. C'est aux Septante qu'il s'adresse et, pour Daniel, à Théodotion. Son canon du Nouveau Testament présente encore quelque flottement. L'Épître aux Hébreux n'est pas attribuée à saint Paul; il n'y a pas de trace des Épîtres de Jean et de Jude (mais cette circonstance peut tenir à l'état très fragmentaire de la tradition littéraire). Quelques apocryphes semblent cités sur le même pied que les écrits canoniques. Mais les grandes lignes du canon d'Hippolyte répondent assez exactement à ce que l'on sait par ailleurs du canon romain au IIIe siècle.

Le concept de la rédemption est à rapprocher de celui de l'inspiration scripturaire. Sans doute, la mort du Christ a une importante signification dans l'histoire religieuse de l'humanité, et Hippolyte reprend fidèlement les expressions pauliniennes sur la mort rédemptrice : διὰ θανάτου θάνατον νικήσας, dit-il du Christ. *De Antichristo*, 26, t. I, p. 19. Il n'en reste pas moins que la spéculation de notre docteur voit surtout l'action rédemptrice dans cette connaissance de Dieu ménagée par le Verbe divin soit dans la nature, soit dans l'histoire, soit dans la loi et les prophètes, soit enfin dans l'Évangile : ἀλήθεια ἐν τῷ κόσμῳ φανεὶς ἀλήθειαν ἐδίδαξεν. *In Daniel.*, IV, 41, t. I, p. 292.

C'est l'Église qui continue sur la terre cette œuvre de rédemption. Elle est la sainte assemblée de ceux qui vivent dans la justice, la maison spirituelle de Dieu, l'assemblée des saints, ἡ κλῆσις τῶν ἁγίων. *In Daniel.*, I, 14, *ibid.*, p. 23. Cette conception très élevée de l'Église explique, si elle ne les justifie pas complètement, les reproches adressés par Hippolyte à l'administration ecclésiastique de Calliste. Ce dernier estimait à juste titre qu'un rigorisme trop étroit, bon peut-être dans une petite communauté fervente, était impossible dans l'Église chrétienne telle que l'avaient faite de longues années de paix. Pour la rémission des péchés en particulier, l'ancienne discipline qui refusait à jamais le pardon de certaines fautes était incompatible avec la nouvelle organisation de l'Église du IIIe siècle. Sous peine de réduire la communauté chrétienne à n'être plus composée que de catéchumènes, il fallait d'urgence pourvoir à la réconciliation de ceux que la faiblesse entraînait à des fautes considérées jusque-là comme excluant de l'Église. Hippolyte, comme Tertullien d'ailleurs, en fit à Calliste un grief. *Philosoph.*, l. IX, 12. Dans l'espèce, la mesure prise par le pontife était autrement sage que l'attitude outrée du docteur. Autant en faut-il dire de la question des mariages clandestins, autorisés par Calliste entre des femmes de condition noble et des chrétiens de condition tout à fait inférieure, esclaves ou affranchis, malgré la loi civile. C'est la première fois, ce n'est pas la dernière, qu'on voit le droit canonique ne pas admettre toutes les théories de la législation séculière; et l'on ne peut faire un grief au pape d'avoir donné sur ce point une solution libératrice. Quant aux accusations formulées par Hippolyte sur la facilité déplorable de Calliste à réconcilier des évêques coupables, ou à autoriser dans le clergé l'usage du mariage ou même la bigamie successive, il faut, avant de les imputer au compte du pontife, se demander jusqu'à quel point la passion a défiguré les faits allégués par un adversaire. Voir t. II, col. 1338-1342. Sans être montaniste, Hippolyte nous apparaît comme un rigoriste outré dans sa conception de l'Église.

Cette Église a reçu du Christ la dispensation des sacrements. Le baptême est la source qui fait jaillir dans l'Église le breuvage d'immortalité, par lui nous participons à la grâce du Christ. *In Ruth*, édit. de Berlin, t. I *b*, p. 120. Il est le sceau que le Sauveur donne aux siens et auquel l'Antéchrist opposera un autre sceau. *De Antichristo*, c. VI, *ibid.*, p. 8. L'eucharistie est le gage laissé à l'Église par le Christ, comme Juda avait laissé à Thamar son anneau, son bracelet et son bâton, « et nous recevons son corps, et son sang est le gage de la vie éternelle pour quiconque s'en approche avec humilité. » *In Gen.*, XXXVIII, 19, *ibid.*, p. 36. Quand la Sagesse de Dieu s'écrie : « Venez, mangez mon pain, buvez le vin que je vous ai préparé, » elle ne désigne rien d'autre que la chair divine du Sauveur, et son sang précieux qu'il nous donne à manger et à boire pour la rémission de nos péchés. *In Prov.*, IX, 1-5, édit. de Lagarde, p. 199. C'est le vin, délicieux par-dessus tout, que nous a préparé le Christ. *In Cant.*

I, 4, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIII, fasc. 2, p. 34; la chair céleste à laquelle l'humanité régénérée souhaite d'unir sa propre chair. *In Cant.*, III, 4, *ibid.*, p. 66; c'est le sacrifice nouveau offert aujourd'hui parmi toutes les nations, et dont l'avènement de l'Antéchrist amènera la suppression. *In Daniel.*, édit. de Berlin, t. I *a*, p. 280; cf. *De Antichristo*, t. I *b*, p. 27.

Les doctrines eschatologiques d'Hippolyte sont également un curieux mélange des idées anciennes qui persévéraient dans l'Église et de conceptions plus nouvelles. La crise montaniste avait sauvé l'idée, toujours subsistante depuis les origines, de l'imminence des derniers temps; le millénarisme, d'autre part, tel qu'y avaient adhéré Irénée et Justin, avait encore bien des partisans. A l'encontre, des esprits avertis comme Caius rejetaient rigoureusement tout cet illuminisme et leurs négations n'allaient pas sans porter quelque atteinte à l'inspiration de l'Apocalypse. Hippolyte essaya une voie moyenne entre le mysticisme d'Irénée, dont il procède, et l'agnosticisme qui se révélait dans Caius. Sans être très éloignée, la fin des temps n'est pas encore imminente. C'est à quoi tendent les démonstrations du *Commentaire sur Daniel* et du traité *De l'Antéchrist*.

Quand les temps seront accomplis, se manifestera définitivement le jugement de Dieu. Alors les saints entreront en possession du royaume de Dieu. Ce dernier n'est point conçu d'après les idées millénaristes et Hippolyte interprète à l'encontre des conceptions d'Irénée le fameux passage de l'Apocalypse, XX, 2-5, qui a donné naissance à toutes ces théories. Les mille ans dont il est question sont un chiffre symbolique qui marque seulement la splendeur du règne éternel promis aux justes. *Capita contra Caium*, édit. de Berlin, t. I *b*, p. 246-247. Le dernier jugement mettra immédiatement les justes en possession du règne éternel. *In Daniel.*, t. I *a*, p. 222. En attendant cette grande manifestation de la justice divine, les âmes de tous les morts, bons et méchants, sont enfermées dans l'ᾅδης, dont le traité *Contre les Grecs* ou *De la cause de l'univers*, περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας, contient une assez longue description. Deux demeures y sont déterminées, l'une pour les justes, l'autre pour les pécheurs. Celle des justes est à droite; c'est le *sein d'Abraham*, où ils vivent dans la jouissance des biens visibles et l'attente des biens éternels. A gauche est la demeure des pécheurs, séparée de l'autre par un infranchissable abîme. Elle est située aux abords de la géhenne; ils peuvent apercevoir les flammes qui doivent les torturer un jour dans leur corps. C'est le commencement de leur expiation. Au jour marqué par Dieu aura lieu la résurrection générale, les corps des justes seront revêtus d'immortalité et de gloire, ceux des pécheurs renaîtront avec toutes leurs maladies et leurs misères pour le châtiment. *Adv. Græcos*, édit. de Lagarde, p. 68-73.

On voit ce qui manque encore à l'eschatologie d'Hippolyte pour être définitive. Sur ce point, comme sur d'autres, l'évolution de la théologie est commencée; elle est encore loin d'être achevée. Disciple d'Irénée, formé par les écrits des apologistes, il résume le passé dont il a rejeté plus d'un héritage, il prépare un avenir qui n'est encore qu'en espérance. C'est la signification principale de son œuvre, pour autant que nous pouvons la restituer. Est-ce à dire que de nouvelles découvertes ne viendront pas un jour changer la physionomie, encore trop incertaine, de ce grand docteur romain?

Sur la doctrine d'Hippolyte, voir surtout A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, et la très remarquable synthèse de Bonwetsch, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VIII, p. 132-135; Duchesne, *Les origines chrétiennes* (autographie), t. II, p. 284-296, 303-320.

E. AMANN.

HIQUÆUS. Voir HICKEY, col. 2358-2359.

HIRSCHER Jean-Baptiste, théologien de l'école catholique de Tubingue, naquit le 20 janvier 1788, à Altergarten (Wurtemberg), d'une famille de cultivateurs. Après deux années d'études théologiques à Fribourg-en-Brisgau (1807-1809), il fut ordonné prêtre en 1810. En 1812, il devint répétiteur au séminaire d'Ellwangen, où il eut Mœhler comme élève. En 1817, il obtint la chaire de théologie morale et de pastorale à l'université de Tubingue, et il y enseigna pendant vingt ans. En 1837, il passa à Fribourg-en-Brisgau, où il eut la chaire de morale jusqu'en 1863. Il était devenu chanoine du chapitre en 1839 et doyen en 1850. Comme sa doctrine était discutée, il refusa d'être coadjuteur des évêques de Fribourg et de Rottenbourg. Il mourut à Fribourg, le 4 septembre 1865. C'était un prêtre d'une conscience sûre, d'une piété ardente, mais d'une intelligence parfois aventurée. Son esprit se complaisait dans les considérations pratiques plutôt que dans les spéculations théoriques. Ses débuts comme publiciste ne furent pas heureux. Sa brochure : *Missæ genuinam notionem eruere ejusque celebrandæ rectam methodum monstrare tentavit J.-B. Hirscher. Accedunt duæ formulæ missales lingua vernacula exaratæ*, Tubingue, 1821, contenait des doctrines nouvelles et proposait des réformes. La messe y était envisagée comme un acte public de la communauté; aussi l'auteur demandait-il la suppression des messes privées, la communion sous les deux espèces et l'emploi de la langue vulgaire au lieu du latin. Deux messes, rédigées en allemand, illustraient la théorie par un programme pratique. La brochure fut condamnée par la S. C. de l'Index, le 20 janvier 1823. Une version allemande, faite par Diepold, parut en 1838. Le converti Hurter et le baron von Rinck, son ami, reprochèrent plus tard à Hirscher de ne pas s'être soumis à cette condamnation. Dans une lettre, du 5 janvier 1845, à Hurter, il répondit qu'il avait écrit à Rome qu'il croyait à la doctrine catholique du concile de Trente sur l'eucharistie, et que ses écrits postérieurs étaient corrects au sujet de la messe. Hurter et de Rynck ne trouvèrent pas la justification suffisante. H. Hurter, *Fried. von Hurter und seine Zeit*, 1876, t. II, p. 70-73. Hirscher réussit mieux dans ses ouvrages sur la prédication et le catéchisme. Il voulait ramener la prédication à l'explication de l'Évangile, que les fidèles liront et que les prêtres commenteront en chaire. Les homélies remplaceront utilement les thèmes abstraits de la morale naturelle qui manquent d'efficacité, et elles ne dureront qu'un quart d'heure : *Ueber das Verhältniss des Evangeliums zu den theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik*, Tubingue, 1823. Autres ouvrages, visant à la pratique pastorale : *Die katholische Lehre vom Ablasse mit besonderer Rücksicht auf ihre pratische Bedeutung*, Tubingue, 1826; 2e édit., 1830; 3e, 1835; 4e, 1844; 6e, 1855; trad. franç., Paris, 1855; *Ansichten von dem Jubiläum und unmassgeblische Andeutungen zu einer zweckmassigen Feyer desselben*, Tubingue, 1826; 2e édit., 1830; *Betrachtungen über sämmtliche Evangelien der Fasten mit Einschluss der Leidengeschichte. Für Seelsorger und jeden gebildeten Christen*, Tubingue, 1829; 2e édit., 1830; 3e, 1832; 4e, 1839; 7e, 1843; 8e, 1848; *Katechetik, oder : Der Beruf des Seelsorgers die ihm anvertraunte Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen nach seinem ganzem Umfange dargestellt. Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus*, Tubingue, 1831; 2e édit., 1832; 3e, 1834; 4e augmentée et retouchée, 1840. Il y critiquait la manière dont se faisait alors le catéchisme.

Son cours de morale eut une portée plus vaste : *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menscheit*, 3 in-8°, Tubingue, 1835-1837 ; 2e édit., 1836 ; 3e, 1838 ; 5e, 1851. Il fut remanié et amélioré à chaque édition : mais il n'a pas la forme classique des manuels ; c'est plutôt une série de considérations pieuses et de méditations sur la vie chrétienne. La morale chrétienne était, pour l'auteur, la réalisation du règne de Dieu dans l'humanité, et il publiait un catéchisme historique de ce règne, depuis la création jusqu'à son épanouissement complet dans le ciel. Le P. Kleutgen l'a souvent critiqué dans sa *Theologie der Vorzeit*, t. v. Au t. II, Hirscher y reprit ses vues sur la prédication populaire. Il joignit de nouveau l'exemple à la théorie, et il publia une série d'homélies : *Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres*. I. *Die Evangelien vom Advent bis Ostern enthaltend*, Tubingue, 1837 ; 2e édit., 1839 ; 3e, 1841 ; II, après la Pentecôte, 1843 ; 5e édit., 1848, 1852 ; *über die sonntäglichen Episteln*, 2 vol., 1860, 1862. A l'enseignement de la religion se rattache aussi *Die Geschichte Jesu Christi des Sohnes Gottes und Weltheilandes*, Tubingue, 1839 ; 2e édit., 1840. Le théoricien de la catéchétique publia deux catéchismes : *Katechismus der christkatholischen Religion*, Carlsruhe et Fribourg-en-Brisgau, 1842 ; *Der kleinere Katechismus der christkatholischen Religion*, *ibid.*, 1845, qui eurent plusieurs éditions, de 1845 à 1862. Le petit catéchisme fut accepté dans l'archidiocèse de Fribourg et conservé jusqu'à la mort de l'auteur. Le P. Kleutgen les a encore critiqués. Voir V. Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, p. 114-116, 144-151. La brochure : *Nachtrag zur Verständigung über der von mir herausgegeben Katechismus*, Fribourg-en-Brisgau, 1843, traite de l'importance du catéchisme. Les *Beiträge zur Homiletik und Katechetik*, 1832, ont été traduits en français sous ce titre : *Traité sur les homélies et les catéchismes*, Besançon, 1859. Hirscher a puissamment influé sur le réveil de la théologie pastorale en Allemagne.

Il se lança encore dans l'étude des questions sociales de son temps. Il publia d'abord, en trois fascicules, des *Erörterungen über die grossen religiosen Fragen der Gegenwart*, Fribourg-en-Brisgau, 1846, 1855, 1857 ; 2e édit., 1865. Il y expose les principes des relations entre l'Église et l'État, et il propose librement ses vues personnelles sur des réformes à introduire dans l'Église. On lui reprochait son esprit de conciliation avec le gouvernement. Il traita le même sujet : *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart*, Tubingue, 1849, d'après l'ouvrage de Lorente : *Projet d'une constitution religieuse*, 1820. Ses projets furent critiqués par Dieringer et Heinrich dans *Der Katholik* ; ces articles furent réunis en brochure : *Die küchliche Reform, eine Beleuchtung der Hirscher'schen Schrift : die kirchlichen Zustände*, etc., Mayence, 1849, et l'ouvrage fut mis à l'Index par décret du 25 octobre 1849. Hirscher se soumit à la condamnation du saint-siège et rétracta ses erreurs. Il répliqua toutefois à ses adversaires : *Antwort an die Gegner meiner Schrift*, 2 éditions en 1850. Malgré ses vues libérales, il soutint fortement l'archevêque de Fribourg-en-Brisgau dans le conflit qu'il eut avec le pouvoir politique du duché de Bade, et son exemple entraîna le clergé, qui pourtant le suspectait, dans l'obéissance à l'archevêque. A cette affaire se rapportent les ouvrages suivants : *Die Bistumsynode*, 1849 ; *Zur Orientirung über den derzeitigen Kirchenstreit*, 1854.

Signalons encore *Das Leben der seligsten Jungfrau Maria*, 1859 ; 7e édit., 1899 ; *Selbstäuschungen*, 1865. Hirscher fut un des fondateurs et des collaborateurs de la *Theologische Quartalschrift*. Ses articles traitent de la pastorale et de la prédication. Voir Ed. Vermeil, *Jean-Adam Mœhler et l'école catholique de Tubingue (1815-1840)*, etc., Paris, 1913, p. 479, 480, 486, pour les articles publiés de 1819 à 1840. Rolfus a édité : *Nachgelassene kleinere Schriften* de Hirscher, Fribourg-en-Brisgau, 1863.

Tübinger theologische Quartalschrift, 1866, p. 298 sq. ; B. Wörner et B. Gams, *J. A. Mölher. Ein Lebensbild*, Ratisbonne, 1866, p. 124-130 ; courte préface de Rolfus, *op. cit.* ; *Badische Biographien*, Carlsruhe, 1881, t. I, p. 372-377 ; Lauchert, dans la *Revue internationale de théologie*, 1894, p. 627-656 ; 1895, p. 260-280, 723-738 ; 1896, p. 151-174 ; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VI, col. 28-34 ; *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1880, t. XII, p. 470-472 ; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1900, t. VIII, p. 145-146 ; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le catholicisme*, Paris, 1905, t. III, p. 273-276 ; *Catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 363-365 ; M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1987 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1912, t. V, col. 1385-1388 ; Ed. Vermeil, *op. cit.*, p. 331-333, 338-340, 365-368, 479-480, 486, 488-489 ; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 1112-1113.

E. MANGENOT.

HIZLER **Jacques**, moraliste allemand, né à Kicklingen, dans le diocèse d'Augsbourg, le 4 novembre 1712, reçu au noviciat de la Compagnie de Jésus le 13 septembre 1730, enseigna la philosophie et la théologie morale à Augsbourg, puis la théologie dogmatique à Inspruck. Il se fit remarquer par la clarté et la rigoureuse précision de ses décisions en matière morale. On a de lui plusieurs importants ouvrages : *Institutiones theologiæ moralis de obligatione restituendi*, Augsbourg, 1755 ; *De virtutibus theologicis, fide, spe et charitate*, Ingolstadt, 1758 ; *Institutiones theologiæ moralis de sacramentis in genere*, Augsbourg, 1756 ; Ingolstadt, 1759 ; *Quæstio facti an major fides sit habenda probabilistis aut antiprobabilistis in adlegandis auctoribus eorumque doctrinis*, *ibid.*, 1759. Le P. Hizler mourut à Kicklingen le 13 août 1785, après avoir été recteur de Mindelheim et supérieur du pensionnat de Dillingen. Après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773, il avait continué en Bavière sa vie apostolique dans les plus humbles exercices du ministère des âmes, toujours fidèle aux moindres règles de son institut.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 397 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1912, t. V, col. 549.

P. BERNARD.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME SIXIÈME

MM.

AMANN, aumônier au collège Stanislas à Paris, puis professeur de patrologie et d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie catholique à Strasbourg (Bas-Rhin).

ATDJAN, mékithariste à Saint-Lazare de Venise (Italie).

AUTORE (le R. P. dom), chartreux, à la Chartreuse de Florence, puis prieur de la Certosa di S. Martino sopra Napoli (Italie).

BAREILLE, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.

BERNARD, à Paris.

BESSE (le R. P. dom), bénédictin, prieur de Ligugé, à Chevetogne (Belgique).

BIGOT, curé de Saizerais (Meurthe-et-Moselle).

BONET-MAURY, à Paris († en 1919).

BOUCHÉ, professeur de théologie à la Faculté de théologie de Lille.

CAYRÉ (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à la maison de Kadi-Keuï, à Constantinople.

CLERVAL, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris († le 26 octobre 1918).

CONSTANTIN, aumônier du lycée Henri-Poincaré, de Nancy.

COULON (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'*Angelica*, à Rome.

DOLHAGARAY, chanoine pénitencier à Bayonne († 13 janvier 1918).

DOUBLET, professeur de philosophie au lycée de Nice.

DUBRUEL, à Toulouse.

DUTILLEUL (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur d'histoire ecclésiastique au scolasticat d'Enghien (Belgique).

ÉDOUARD d'Alençon (le R. P.), des frères mineurs capucins, archiviste de l'ordre, à Rome, puis à Paris.

FORGET, professeur de théologie à l'Université de Louvain (Belgique).

GARDEIL (le R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.

GARRIGUET, ancien supérieur du grand séminaire de La Rochelle.

GATARD (le R. P. dom), bénédictin, à l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

MM.

GHELLINCK (le R. P. de), de la Compagnie de Jésus, bibliothécaire au Collège théologique de Louvain (Belgique).

GODEFROY, professeur au grand séminaire de Nancy, puis supérieur à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

GODET, à Rosnay (Vendée) († le 2 juillet 1913).

GOYAU, à Paris.

HARENT (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Ore Place (Angleterre).

HEURTEBIZE (le R. P. dom), bénédictin de Solesmes à Ryde (île de Wight).

HUMBERT, professeur à Paris.

INGOLD, à Colmar (Haut-Rhin).

JANIN (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à la maison de Kadi-Keuï, à Constantinople.

JUGIE (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à la maison de Kadi-Keuï, à Constantinople.

LARGENT, professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris.

LE BACHELET (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Ore Place (Angleterre).

LÉVESQUE, professeur d'Écriture sainte au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

MANDONNET (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur de théologie à l'Université de Fribourg (Suisse).

MERLIN (le R. P.), augustin, à Madrid (Espagne), puis curé à Saint-Épain (Indre-et-Loire).

MICHEL, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lille.

MILON, prêtre de la Mission, ancien secrétaire général de la congrégation, à Paris.

MONCELLE, professeur au collège de la Malgrange, à Jarville (Meurthe-et-Moselle).

NETZER, à Paris.

OBLET, supérieur du grand séminaire, puis curé-archiprêtre de la cathédrale de Nancy.

ORTOLAN (le R. P.), des oblats de Marie-Immaculée, à Rome.

PALMIERI (le R. P.), augustin, à Rome, puis à Philadelphie (États-Unis d'Amérique).

LISTE DES COLLABORATEURS

MM.

PERNIN (le R. P.), des oblats de Saint-François de Sales, supérieur provincial, à Albano Laziale (Italie).

PETIT (S. G. Mgr), des augustins de l'Assomption, archevêque latin d'Athènes (Grèce).

PISANI, chanoine théologal, professeur à l'Institut catholique de Paris.

SALAVILLE (le R. P.), des augustins de l'Assomption, supérieur du grand séminaire latin d'Athènes (Grèce).

SALEMBIER, professeur d'histoire ecclésiastique aux Facultés catholiques de Lille († le 30 octobre 1918).

SERVAIS (le R. P.), carme déchaussé, professeur de théologie au scolasticat de Bruxelles (Belgique).

THOUVENIN, professeur de théologie au grand séminaire de Nancy, puis aumônier de l'hospice de Ludres (Meurthe-et-Moselle).

MM.

TOBAC, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Malines (Belgique).

TOUSSAINT, professeur de droit canon aux Facultés catholiques de Lille.

VACANDARD, aumônier du lycée Corneille, à Rouen (Seine-Inférieure).

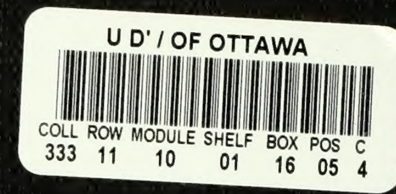
VAN DER MEERSCH, professeur de théologie au grand séminaire de Bruges (Belgique).

VERNET, professeur d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) et à l'Institut catholique de Lyon.

VILLIEN, professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris.

VOGT, professeur à l'Université de Fribourg, curé à Genève (Suisse).




U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 11 10 01 16 05 4